

EL CANDOMBLÉ Y EL TIEMPO

**Concepciones de tiempo, saber y autoridad de
África para las religiones afrobrasileñas.**

Reginaldo Prandi

Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol.16, nº47, São Paulo, Oct. 2001.

(Traducción: Carolina Grandela)

I

Diferentes sociedades y culturas tienen concepciones propias del tiempo, del transcurso de la vida, de los hechos ocurridos y de la historia. En sociedades de cultura mítica, también llamadas sin-historia, que no conocen la escritura, el tiempo es circular y se cree que la vida es una eterna repetición de lo que ocurrió en un pasado remoto narrado a través del mito. Las religiones afrobrasileñas constituidas a partir de tradiciones africanas traídas por los esclavos cultivan hasta hoy una noción de tiempo que es muy diferente de “nuestro” tiempo, el tiempo de Occidente y del capitalismo (Fabian, 1985). La noción de tiempo, por estar ligada a la noción de vida y muerte y a las concepciones sobre el mundo en el que vivimos y el otro mundo, es esencial en la constitución de la religión.

Muchos de los conceptos básicos que sustentan a la organización de la religión de los orixás, en términos de autoridad religiosa y jerarquía sacerdotal, dependen del concepto de experiencia de vida, aprendizaje y saber, íntimamente derivados de la noción de tiempo o a ella asociados. De este modo, muchos aspectos de las religiones afrobrasileñas pueden ser mejor comprendidos cuando se consideran las nociones básicas de origen africano que los fundamentan. De igual manera se puede ampliar el conocimiento sobre valores y modos de actuar observables entre los seguidores de estas religiones cuando consideramos la herencia africana original en oposición a concepciones occidentales con las que la religión africana tuvo y tiene que confrontarse en Brasil, sobre todo en las situaciones en las que concepciones de diferentes orígenes culturales se oponen y provocan o propician cambios en aquello que los propios religiosos consideran que es la tradición afro-brasileña, ya sea doctrinaria o ritual. Las nociones de tiempo, saber, aprendizaje y autoridad, que son las bases del poder sacerdotal en el candomblé, de carácter iniciático, pueden ser leídas en una misma clave, capaz de afrontar las contradicciones en que una religión, que es parte constituyente de una cultura mítica, es decir ahistórica, se involucra al reconstituirse como religión en una sociedad de cultura predominantemente occidental, en América, donde tiempo y saber tienen otros significados.

El candomblé al que se refiere el presente texto es la religión de los orixás formada en Bahía en el siglo XIX, a partir de tradiciones de pueblos yorubas o nagôs, con influencias de costumbres traídas por grupos fon, aquí denominados jejes, y residualmente por grupos africanos minoritarios. El candomblé yoruba o jeje-nagô, como se suele designar, congregó, desde el inicio, aspectos culturales originarios de diferentes ciudades yorubas originándose aquí diferentes ritos, o naciones de candomblé, predominando en cada nación tradiciones de las ciudades o región que terminó prestándole el nombre: Ketu, Ijexá, Ifá (Silveira, 2000; Lima, 1984). Ese candomblé bahiano, que proliferó por todo Brasil tiene su contrapartida en Pernambuco, donde es denominado xangô, siendo la nación egba su principal manifestación, y en Rio Grande do Sul, donde es llamado batuque, con su nación oyó-ijexá (Prandi, 1991). Otra variante yoruba está fuertemente influenciada por la religión de los vudús dahomeyanos y el tambor-de-mina nagô de Maranhão. Además de los candomblés yorubas, están también los de origen bantú, especialmente los denominados candomblés Angola y Congo, y aquellos de origen marcadamente fon, como el jeje-mahim bahiano y el jeje-dahomeyano del tambor-de-mina maranhense.

Fueron, principalmente, los candomblés bahianos de las naciones Ketu (yoruba) y Angola (bantú) los que más se propagaron por Brasil, pudiendo encontrarse hoy en cualquier parte. El primero se constituyó en una especie de modelo para el conjunto de las religiones de los orixás, y sus ritos, panteón y mitología son hoy prácticamente predominantes. El candomblé

Angola, aunque haya adoptado a los orixás, que son divinidades nagô, y absorbido mucho de las concepciones y ritos de origen yoruba, desempeñó un papel fundamental en la constitución de la umbanda a principios del siglo XX en Río de Janeiro y en Sao Paulo. Hoy, todas esas religiones y naciones congregan adeptos que siguen ritos distintos, pero que se identifican, en los más diversos puntos del país, como pertenecientes a una misma población religiosa, o llamado pueblo-de-santo, que comparte creencias, prácticas rituales y visiones de mundo que incluyen concepciones de vida y muerte. Terreiros localizados en las más diferentes regiones y ciudades se interconectan a través de redes de linajes, orígenes e influencias que remiten a ascendencias que convergen, en la mayoría de los casos en Bahía y que desde allí apuntan, en el caso de las naciones yorubas, a ciudades antiguas y a veces, legendarias hoy situadas en Nigeria y en Benín.

La idea que guía el presente trabajo es rehacer inicialmente esa trayectoria, reconectando el África de los orixás con los terreiros de candomblé de naciones yorubas, que se pueden encontrar hoy en Bahía, en Río de Janeiro, en Sao Paulo, en el Distrito Federal y en otros estados, para, en un segundo momento, tratar de entender cómo y porqué las antiguas herencias religiosas van sufriendo cambios y adaptaciones en el contexto de las transformaciones socioculturales que modelan el Brasil actual. A pesar de que el texto presente esté enfocado en la observación del candomblé yoruba, por lo que podemos contar con una etnografía que permite establecer comparaciones entre lo que se observó en África y lo que se observa en Brasil, es un hecho que muchas de las conclusiones pueden ser, en mayor o menor grado, aproximadas para el conjunto de las religiones afrobrasileñas, cuando no van más allá del universo estrictamente religioso, en otras dimensiones de la cultura popular brasileña.

II

Un nuevo adepto del candomblé o de otra religión afrobrasileña tradicional que haya nacido y sido criado fuera de esa religión en la que él ingresa por decisión propia no es caso raro (Prandi, 2000a). Desde que el candomblé se transformó en una religión abierta a todos, independientemente del origen racial, étnico, geográfico o de clase social, gran parte de los seguidores, o la mayor parte en muchas regiones de Brasil es de adhesión reciente, no habiendo tenido contacto anteriormente, ni siquiera en el ámbito familiar, con valores y modos de actuar característicos de esa religión. En la mayoría de los casos, adherirse a una religión también significa cambiar muchas concepciones sobre el mundo, la vida y la muerte. Un nuevo adepto del candomblé al frecuentar el terreiro, el templo, y participar en las innumerables actividades colectivas indispensables para el culto, se encuentra con una nueva manera de considerar el tiempo. Tendrá que ser resocializado para poder convivir con cosas que, en los primeros contactos, le parecerán extrañas e incómodas. Ha de aprender que todo tiene su hora, pero que esa hora no está determinada simplemente por el reloj, sino por el cumplimiento de determinadas tareas que pueden ser completadas antes o después de otras dependientes de ciertas ocurrencias, entre las cuales algunas imprevisibles que pueden adelantar o atrasar toda la cadena de actividades. Por cierto, los términos “atrasar” y “adelantar” son extraños a la situación que deseo considerar, pues en el candomblé, como ya dije, todo tiene su tiempo, y cada actividad se cumple en el tiempo que sea necesario. Es la actividad la que define el tiempo y no al contrario.

Las fiestas de candomblé, cuando son realizadas las celebraciones públicas de canto y de danzas, las llamadas ceremonias de barracón, durante las cuales los orixás se manifiestan por medio del trance ritual, son precedidas de una serie de ritos propiciatorios que involucran sacrificio de animales, preparación de las carnes para el posterior banquete comunitario, elaboración de las comidas rituales ofrecidas a los orixás que están siendo celebrados, cuidar a los miembros de la comunidad que están recogidos en clausura para el cumplimiento de obligaciones iniciáticas, preparación de la fiesta pública y finalmente, la realización de la fiesta propiamente dicha, o sea, el llamado toque. Preparar el toque incluye cuidar las ropas, algunas tejidas especialmente para aquel día, que deben ser lavadas, almidonadas y planchadas (¡siempre hay una cantidad enorme de ropas para almidonar y planchar!); poner en orden los accesorios, que deben limpiarse y pulirse; preparar las comidas y proporcionar las bebidas que se servirán a todos los presentes; decorar el barracón cogiéndose para ello las hojas y flores apropiadas, etc.

En un terreiro de candomblé, prácticamente todos los miembros de la casa participan en los preparativos y muchos desempeñan tareas específicas de sus puestos sacerdotales. Todos comen en el terreiro, allí se bañan y se visten. A veces, se duerme en los terreiros durante noches seguidas, muchas mujeres se acompañan de hijos pequeños. Es una enormidad de cosas para hacer y de gente haciéndolas. Hay una agenda que cumplir y horarios más o menos previstos para cada actividad, como “al despuntar el sol”, “después del almuerzo”, “de tarde”, “cuando el sol enfríe”, “por la tarde”, “de noche”. No es costumbre hacer referencia ni respetar la hora marcada por el reloj y además, pueden ocurrir muchos imprevistos. En el terreiro, por cierto, es común quitarse el reloj de la muñeca, pues no tiene utilidad. Durante la matanza, los orixás son consultados por medio del oráculo para saber si están satisfechos con las ofrendas, y éstos pueden pedir más. Entonces, de repente, es preciso parar todo para salir a proporcionar un cabrito más, más gallinas, más frutas, o lo que sea. En cualquier momento, los orixás pueden manifestarse y será necesario cantar para ellos, sino bailar con ellos. Los orixás en trance pueden, incluso, imponer alteraciones en el ritual. Pueden quedarse muchas horas “en tierra” mientras todos los presentes les dan atención y todo lo demás tiene que esperar. Durante el toque, la gran ceremonia pública, la presencia no prevista de orixás en trance implica que el tiempo ceremonial se alargue, pues deben también ser vestidos y tienen que bailar. La llegada de dignatarios de otros terreiros, con sus séquitos, obliga a hacer homenajes adicionales y otras secuencias de canto y danza. Aunque haya un mínimo guion, la fiesta no tiene una hora para acabar. No se sabe exactamente lo que va a suceder en el minuto siguiente, la planificación es inviable por la intervención de los dioses.

Cuando se va al terreiro es aconsejable no tener ningún otro compromiso fuera de ahí para el mismo día, pues no se sabe cuando se puede ir, no se sabe cuanto tiempo va a durar la visita, la obligación y la fiesta. Por cierto, tampoco el candomblé tiene una hora concreta para empezar. Comienza cuando todo está “listo”. Los invitados y simpatizantes van llegando en un horario más o menos previsto, pero pueden esperar horas sentados. Entonces muchos prefieren llegar bien tarde, lo que puede acarrear nuevos retrasos. No se adelanta nada reclamando, pues alguien dirá “el candomblé no tiene hora”. Una vez, tras muchas horas de espera, pregunté a qué hora comenzaría realmente el candomblé. La respuesta fue: “Después de que mãezinha ([diminutivo] madre de santo) se cambie de ropa”. En fin, el tiempo siempre va a estar definido por la conclusión de las tareas, según entiende el grupo, consideradas necesarias que atienden a la fórmula: “cuando esté listo”.

Esa idea de que el tiempo está sujeto al suceso de los acontecimientos y al sabor de la realización de las tareas necesarias se puede observar en la cotidianeidad de los terreiros fuera de las fiestas. Investigadores que se están iniciando en el trabajo de campo se espantan mucho con la “falta de horario” de las madres y padres-de-santo, teniendo que esperar horas y horas, si no son días, para hacer una entrevista que creían estaba marcada para un horario bien determinado. Clientes que van al terreiro para el juego de bucios u otros servicios mágicos, también se pueden sentir incomodados por el modo como el pueblo-de-santo disfruta del tiempo.

En 1938, la antropóloga americana Ruth Landes vino a Brasil para estudiar las relaciones raciales entre nosotros y permaneció varios meses investigando los candomblés de Salvador. Es muy interesante el relato de su primer encuentro con la joven Mãe Menininha do Gantois, que décadas después se convertiría en la más famosa madre de santo de Brasil. Con la visita marcada, Menininha la recibió y comenzó a conversar con ella con mucha simpatía. Entonces llegó una hija de santo que saludó a la madre de santo con todas las reverencias diciéndole alguna cosa en voz baja. Menininha pidió permiso a la antropóloga para retirarse un momento diciéndole que se sintiera cómoda que regresaría enseguida. La tarde se fue con mucho movimiento en la casa, muchas personas llegando y saliendo, pero la madre de santo no volvió a la sala. Con el día ya oscuro, discretamente, Ruth Landes volvió a su hotel. Solo pudo continuar su conversación con la ialorixá tiempo después. Supo más tarde la antropóloga que la mujer que interrumpió la entrevista traía problemas y que la madre de santo fue a hacerse cargo de los rituales necesario para solucionar la aflicción de la hija de santo (Landes, 1967:86-99). Comentando el episodio, Ruth Landes escribió: “Durante mi estancia en Bahía me pasaba la libertad que se tomaban con el tiempo la madres-de-santo. Menininha no volvió a la sala aquel día y como supe, posteriormente, siempre se atrasaba, siempre tardaba. Era un privilegio de su cargo aceptado como natural en una tierra de aristocracia y esclavitud. ¿Qué era el tiempo? El tiempo era lo que se hace con el y ella siempre estaba ocupada” (Landes, 1967, p.95). Lo que Landes atribuyó a privilegios en una tierra de aristocracia y esclavitud era la expresión de una concepción africana del tiempo muy diferente de aquella a la que estamos acostumbrados debido a nuestra cultura europea.

Para el pensador africano John Mbiti, mientras en las sociedades occidentales el tiempo puede ser concebido como algo para ser consumido, pudiendo ser vendido y comprado como si fuese mercancía o usufructo potencial – tiempo es dinero -, en las sociedades africanas tradicionales el tiempo tiene que ser creado o producido. Mbiti afirma que “el hombre africano no es esclavo del tiempo, en lugar de eso, él hace tanto tiempo como quiera”. Comenta que, debido a no conocer esa concepción, muchos extranjeros occidentales a menudo piensan que los africanos se retrasan siempre en todo lo que hacen mientras otros dicen: “¡Ah! Esos africanos se quedan ahí sentados desperdiciando su tiempo en la ociosidad” (Mbiti, 1990, p.19).

III

Antes de la imposición del calendario europeo, los yorubas, que son la fuente principal de la matriz cultural del candomblé brasileño (Prandi, 2000b), organizaban el presente en una semana de cuatro días. El año era marcado por la repetición de las estaciones y no conocían su división en meses. La duración de cada periodo de tiempo era marcada por sucesos vividos y reconocidos por toda la comunidad. Así, un día comenzaba con el despuntar del sol sin

importar si era a las cinco o a las siete horas, de nuestro horario occidental, y terminaba cuando las personas se iban a dormir (Mbiti, 1990, p.19), lo que podía ser a las ocho de la noche o a media noche en nuestro horario. Esas variaciones, importantes para nosotros con nuestro reloj que controla el día, no eran así para ellos.

Cada uno de los cuatro días de la semana yoruba tradicional, llamada *ossé*, está dedicado a una divinidad (Ojô Awô, Ojô Ogum, Ojô Xangô, Ojô Obatalá, respectivamente día del secreto o de Ifá, día de Ogum, etc...), regulando una actividad esencial para la vida de todos los yorubas tradicionales: el mercado. El mercado o feria funciona en cada aldea y ciudad uno de los días de la semana, todas o cada dos, tres, o cuatro semanas. Hasta hoy, las mujeres van a vender sus productos en los mercados de diferentes ciudades, haciendo de esa actividad una institución fundamental para la sociabilidad yoruba y la regulación de la cotidianeidad. Los yorubas tradicionales reconocían la existencia del mes lunar, pero le daban poca importancia siendo mucho más importantes las épocas de realización de las grandes fiestas religiosas marcadas por las estaciones y fases agrícolas del año, que ellos llamaban de *odum*. El día era dividido, no en horas sino en periodos, que podríamos traducir por expresiones del tipo “por la mañana temprano”, “antes del que el solo esté en lo alto”, “con el son el vertical” “por la tarde”, etc. La noche estaba marcada por el cantar del gallo.

La cuenta de los días y de las semanas era practicada en función de cada evento, de modo que la mujer era capaz de controlar la duración de su gestación, así como el hombre contaba el despliegue de sus cultivos, pero sin datación (Ellis, 1974, pp.142-151). Los yorubas tradicionales consideraban dos grandes estaciones una lluviosa y otra seca separadas por una estación de fuertes vientos, de modo que cada año podía durar algunos días de más o de menos, dependiendo del retraso o anticipación de las estaciones, pero eso no importaba al no contarse los días. Los años pasaban, como pasaban las semanas y los días, en un fluir repetitivo, sin computarse aritméticamente cada repetición.

En las cortes de los reyes yorubas había funcionarios encargados de mantener viva la memoria de los reyes, y se entrenaban para recitar los sucesos importantes que marcaron el reinado de cada soberano, pero los episodios no eran datados haciendo que la reconstrucción reciente de la historia de los pueblos yorubas no comportase una cronología de los tiempos anteriores a la llegada de los europeos, viéndose obligada a operar con mitos y memorias arrojados en un pasado sin fechas (Johnson, 1921).

Como el tiempo es cíclico, los acontecimientos inesperados son recibidos con espanto. Mientras las ocurrencias cíclicas de la naturaleza – por ejemplo, las fases de la luna y las estaciones climáticas – son encaradas como acontecimientos normales de la vida, aquello que escapa del ritmo normal del tiempo es visto con preocupación y miedo, como pueda ser un eclipse, una inundación, etc. El nacimiento de gemelos, que contraría el desenlace normal de la gestación, constituye también un hecho excepcional.

Los afrodescendientes asimilaron el calendario y el cómputo del tiempo usados en la sociedad brasileña, pero pueden encontrarse muchas reminiscencias de la concepción africana en la cotidianeidad de los candomblés. La llegada de un nuevo *odum*, año nuevo, es celebrada con ritos oraculares para saber qué orixá lo preside, pues cada año ve repetirse la saga del orixá que lo rige: será un año de guerra si el orixá es un guerrero como Ogum, de abundancia si el orixá es un proveedor como Oxóssi, de reconciliaciones si es un orixá de la templanza como Iemanjá y así en adelante. El *ossé*, la semana, se constituyó en un rito semanal de limpieza y

cambio de las aguas de los altares de los orixás. Cada día de la semana, ahora la semana es de siete días, está dedicado a uno o más orixás, y cada día es propicio para los hechos narrados por los mitos de aquellos orixás, por ejemplo, el miércoles es el día de la justicia porque es el día de Xangô. Las grandes fiestas de los dioses africanos se adaptaron al calendario festivo del catolicismo en virtud del sincretismo, que hasta hace bien poco era prácticamente obligatorio, no obstante, lo que la fiesta del terreiro enfatiza es el mito africano del orixá y no del santo católico.

Aunque el candomblé y otras religiones de origen africano sean de formación reciente, aquí constituidas solamente después de las primeras décadas del siglo XIX, las fechas de fundación de los terreiros, así como las que marcan los reinados de sucesivas madres y padres-de-santo en el inicio, son desconocidas. Sus nombres son bien recordados y sus hazañas son cantadas y celebradas en las ceremonias que alaban los antiguos fundadores - o *padê* en los candomblés más viejos -, pero nada de fechas. Ese pasado brasileño ya también se convirtió en mito.

IV

En palabras de Wole Soyinka, “el pensamiento tradicional no opera en una sucesión lineal del tiempo sino en una realidad cíclica” (Soyinka, 1995, p.10). El tiempo escalar, que se mide matemáticamente pudiendo ser sumado, restado, dividido, etc., no tiene ningún sentido para el pensamiento africano tradicional. Para los occidentales, el tiempo es una variable continua, una dimensión que tiene realidad propia, independiente de los hechos, de modo tal que son los hechos que se yuxtaponen a la escala del tiempo. Es el tiempo de la precisión, que objetiva el cálculo que viabiliza la proyección y fundamenta la racionalidad – tiempo de la ciencia histórica y de la modernidad. En la escala occidental del tiempo, los acontecimientos son enfilados, unos tras otros, en secuencias que permiten organizarlos como anteriores y posteriores, unos como causa y otros como consecuencia, construyéndose una cadena de correlaciones y causalidades que conocemos como historia. Entre nosotros, el reloj y el calendario permiten contar el tiempo transcurrido entre dos sucesos, siendo posible, incluso en un pasado distante saber qué hechos están más próximos entre sí y cuáles se distancian más. Un segmento de tiempo puede ser comparado con otro, por ejemplo, el tiempo medio de la vida de un hombre. Así, todos los hechos relevantes son datados, es decir, descritos en un calendario secuencial escalonado en intervalos iguales (siglo, año, mes, día, hora). Ese tiempo es proyectado hacia adelante, de modo que lo que va a suceder compone una línea sin solución de continuidad con el presente y con lo ya acontecido, estando el futuro determinado por aquello que lo precede y pudiendo así ser controlado por la acción en el presente.

Para los africanos tradicionales, el tiempo es una composición de los acontecimientos que ya sucedieron o que están a punto de suceder. Es la reunión de aquello que ya experimentamos como realizado resultando que el pasado inmediato está íntimamente ligado al presente, del cual es parte, mientras que el futuro no es nada más que la continuación de aquello que ya comenzó a suceder en el presente, no teniendo ningún sentido la idea del futuro como acontecimiento remoto desligado de nuestra realidad inmediata (Mbiti, 1990, pp.16-17). El futuro que se expresa en la repetición cíclica de los hechos de la naturaleza como las estaciones, las cosechas venideras, o el envejecer de cada uno es repetición de lo que ya se conoció, vivió y experimentó, no es futuro. No hay sucesión de hechos encadenados en el pasado distante, ni proyección del futuro. La idea de historia, como la conocemos en

Occidente, no existe; la idea de hacer planes para el futuro, planificar acontecimientos venideros, es completamente inservible. Si el futuro es aquello que no fue experimentado, no tiene sentido ni puede ser controlado, pues el tiempo es tiempo vivido, tiempo acumulado, tiempo acontecido. Más que eso, el futuro es el simple retorno del pasado al presente, por tanto, no existe.

Para los yorubas y otros pueblos africanos, antes del contacto con la cultura europea, los acontecimientos del pasado están vivos en los mitos que hablan de grandes sucesos, actos heroicos, descubrimientos y toda suerte de hechos en los cuales la vida presente sería la continuación. Al contrario que en la narrativa histórica, los mitos ni son datados ni muestran coherencia entre sí, no existiendo ninguna posibilidad de juzgar si un mito es más verosímil que otro. Cada mito responde a una necesidad de explicación tópica y justifica hechos y creencias que configuran la existencia de quienes lo cultivan, lo que no evita que haya versiones contradictorias cuando los hechos e intereses a justificar son diferentes. El mito habla del pasado remoto que explica la vida en el presente. El tiempo mítico es apenas el pasado distante, y hechos separados por un intervalo de tiempo muy grande pueden ser presentados en los mitos como ocurridos de una misma época, concomitantes. Cada mito es autónomo y los personajes de uno pueden aparecer en otro con otras características y relaciones, a veces contradictorias, sin que eso implique algún tipo de cuestionamiento sobre su veracidad. Los mitos son narrativas parciales y su encuentro no propicia el diseño de una totalidad. No existe un hilo narrativo en la mitología, como aquel que guía la construcción de la historia para los occidentales. El tiempo del mito es el tiempo de los orígenes y parece existir un tiempo vacío entre el hecho contado por el mito y el tiempo del narrador. En el mundo mítico, los acontecimientos no se ajustan a un tiempo continuo y lineal. La mitología de los orixás, que habla de la creación del mundo y de la acción de los dioses en la vida cotidiana bien lo demuestra (Prandi, 2001).

Ese pasado remoto de narrativa mítica es colectivo y habla del pueblo como un todo. Pasado de generación a generación, a través de la oralidad, es que el que da el sentido general de la vida para todos y fortalece la identidad grupal, los valores y normas esenciales para la acción en aquella sociedad, confundiéndose plenamente con la religión. El tiempo cíclico es el tiempo de la naturaleza, el tiempo reversible y también el tiempo de la memoria, que no se pierde, sino que se repone. El tiempo de la historia, en contrapartida, es el tiempo irreversible, un tiempo no conectado ni a la eternidad ni al eterno retorno (Prigogine, 1991:59). El tiempo del mito y el de la memoria describen un mismo movimiento de reposición: salen del presente, van para el pasado y vuelven al presente – no hay futuro. La religión es la ritualización de esa memoria, de ese tiempo cíclico, es decir, la representación en el presente, a través de símbolos y escenificaciones ritualizadas de ese pasado lo que garantiza la identidad del grupo – ¿quiénes somos, de dónde venimos, para dónde vamos? Es el tiempo de la tradición del no cambio, tiempo de religión, la religión como fuente de identidad que repite en lo cotidiano la memoria ancestral. En el candomblé, emblemáticamente, cuando el hijo de santo entra en trance e incorpora un orixá asumiendo su identidad representada por la danza característica que recuerda las aventuras míticas de esa divinidad, es el pasado remoto, colectivo, el que aflora en el presente para mostrarse vivo, el trance ritual repite el pasado en el presente, en una representación en carne y hueso de la memoria colectiva.

Como parte de la vida que transcurre en el presente, en una dimensión diferente de aquella del pasado mítico existe un pasado próximo formado por los sucesos que conforman la vivencia particular del individuo, y que depende de su memoria personal. Los muertos, por ejemplo, mientras son recordados por los parientes vivos forman parte de ese pasado reciente que se confunde con el presente, y así participan de la experiencia presente de los vivos siempre que permanezcan vivos en el recuerdo de los vivos. Continúan formando parte de la familia siendo alabados y alimentados por ella, hasta que un día puedan retornar reencarnados. Con la reencarnación todo se repite, el ciclo se restaura. Del mismo modo que las estaciones del año, las fases de la luna, los ciclos reproductivos, o las fases de siembra y cosecha se repiten, la vida del hombre se repite en la reencarnación: cíclica es la naturaleza, cíclica es la vida del hombre, cíclico es el tiempo.

Para los yorubas todo ocurre en tres planos: el *Aiê*, que es este nuestro mundo, el del tiempo presente; el *Orum*, que es el otro mundo, la morada de los dioses orixás y de los antepasados, el mundo mítico del pasado remoto; y el mundo intermedio de los que están esperando para renacer. Este mundo de aquellos que van a nacer está próximo al mundo del aquí y del ahora, el *Aiê*, y representa el futuro inmediato, atado al presente por el hecho de que aquel que va a nacer de nuevo continúa vivo en la memoria de sus descendientes, participando de sus vidas y siendo alimentado por ellos hasta el día de su renacimiento como un nuevo miembro de su propia familia. Para el hombre, el mundo de las realizaciones, de la felicidad, de la plenitud es el mundo del presente, el *Aiê* (Babatunde, 1992, p.33). No hay premio ni castigo en el mundo de los que van a nacer, allí nada acontece. Los hombres y mujeres pagan por sus crímenes en vida y son castigados por las instancias humanas. Los castigos impuestos a los humanos por los dioses y antepasados por malos actos, tampoco les afectan después de la muerte, pero se aplican a toda la colectividad a la que pertenece el infractor, y eso también sucede en el *Aiê*. Se trata de una concepción ética enfocada en la colectividad y no en el individuo (Mbon, 1991, p. 102), no existiendo la noción occidental cristiana de salvación en el otro mundo ni la de pecado. El otro mundo habitado por los muertos es temporal, transitorio y orientado hacia el presente de los humanos. Ni la vida espiritual tiene expresión en el futuro.

Es necesario que el muerto no haya sido olvidado por sus familiares para poder nacer de nuevo, pues su lugar es siempre en la familia. Dos son las condiciones para continuar vivo en la memoria, en el presente. Primero, es necesario haber tenido muchos hijos, pues un hombre sin prole no tiene quien cultive su memoria. Un hombre sin prole no tiene una gran familia donde pueda renacer. Para ello es necesario tener muchas mujeres y poder sustentarlas. Segundo, debe haber vivido mucho para que sus actos memorables hayan sido testimoniados por los hijos, nietos y, quien sabe, bisnietos. Muchos nombres yorubas dados a un recién nacido se refieren a aquel de quien se cree que se está reencarnado, como Babatundê, que quiere decir el padre está de vuelta; Iyabó, la madre vuelve; Babatunji, el padre despertó de nuevo. La memoria depende de la convivencia y gracias a ella es que se conoce, se ama y se respeta al otro. El recuerdo es un sentimiento de veneración respetuosa y afectiva. Para renacer, hay que vivir hasta una edad determinada. Los que mueren pronto tendrán dificultad para renacer. Cuando se muere en la tierna infancia se puede renacer como otro crío generado en el útero de la misma madre (Oduoye, 1996, p.113). Con todo, este no es un nacimiento celebrado, al contrario, es temido, pues, el recién nacido no tiene compromiso con el presente, con la familia, con el *Aiê*, y puede perfectamente querer morir de nuevo temprano, sin vivir, por el simple y generado placer de nacer por nacer. Estas criaturas, llamadas *abicus*; literalmente nacido para morir, sólo hacen sufrir a las madres y frustrar a los padres, que

necesitan desesperadamente una larga descendencia, pues los hijos que tienen hijos so la garantía de la eternidad celebrada en el presente.

Cuando la memoria del muerto extravasa los límites de su familia particular y pasa a ser alabada por la comunidad más amplia de la aldea, de la ciudad, de un gran linaje que reúne muchas familias, cuando esta remembranza deja de ser privativa de algunos individuos para incorporarse como memoria colectiva, el muerto no necesita renacer entre los vivos más para garantizar el ciclo de su eternidad. Él va para el *Orum*, convirtiéndose en un antepasado. Esto sucede con los grandes reyes, héroes, fundadores y líderes. Del *Orum*, el mundo mítico donde habita con los dioses orixás pasa a actuar directamente en los acontecimientos del *Aiê*: va a interferir en el presente ayudando y castigando a los humanos. El pasado mítico es un pasado vivo, y sus habitantes, todo el tiempo actúan e interfieren en el presente. Los antepasados que los yorubas llaman *egunguns*, no se niegan venir al *Aiê* y convivir con los humanos, y lo hacen a través de sus sacerdotes en los grandes festivales de máscaras en donde se rinde culto ala memoria ancestral colectiva de aquella comunidad (Drewal, 1992, cap.6)

Cuando en otra dimensión, el antepasado conquista el respeto de todo un pueblo, cuando su ciudad impone su culto a otras, cuando él se desprende de la comunidad original y pasa a formar parte de la memoria de toda una sociedad, la reverencia que recibe se expande, su influencia en el *Aiê* crece, su poder en el mundo del presente se eterniza: a partir de entonces, él es un orixá entre los dioses yorubas. Su relación no es tan solo con los parientes, ni con los miembros de su comunidad, es con la humanidad. Puede ser incluso reverenciado en tierras más allá del mar, donde se hará actante en el presente de muchos otros pueblos, como ocurrió con la diáspora yoruba en América a consecuencia de la esclavitud, con la fundación de nuevos cultos y religiones como el candomblé, el tambor-de-mina, el xangô y el batuque en Brasil, y la santería en Cuba. Él es parte del pasado mítico, y el pasado mítico da cuenta del presente. El pasado mítico es el que existe desde el comienzo de los tiempos, el que siempre fue y que no está datado.

Los yorubas creen que el espíritu del ser humano está constituido de diversas partes inmateriales, su alma no es indivisible como en la concepción judeocristiana. Hay una individualidad espiritual llamada *ori* que sólo existe en el presente, esto es, mientras se vive en el *Aiê*. Ella es responsable de las realizaciones humanas, y contiene el destino de cada persona. El *ori* muere y es destruido juntamente con el cuerpo material. Otra parte es constituida de la memoria de adoración por la familia del muerto, el *egum* que vuelve al presente por medio de la reencarnación, que mantiene el muerto en el presente. Y, como parte fundamental, tal vez la más importante, hay un orixá particular de la persona considerado su antepasado remoto. El orixá particular de la persona es una ínfima porción del orixá general adorado por todos. Es el vínculo del ser humano con lo divino, lo eterno, el pasado mítico. Con la muerte del cuerpo, el orixá personal retorna al orixá general, a aquel que existe desde el principio de los tiempos. El *ori* representa el presente del ser humano; el *egum*, su capacidad de volver siempre a ese presente o de eternizarse en el *Orum* como antepasado *egungum*; el orixá personal es la conexión del presente con el mito, con el pasado remoto que actúa sobre el presente y del cual recibe los sacrificios que le honran. El pasado reproducido en el presente por infinidad de humanos en los cuales los orixás se perpetúan en cada nacimiento, pues cada ser humano desciende un orixá, cierra de nuevo el ciclo africano del tiempo.

La esclavitud destruyó las estructuras familiares de los africanos traídos como esclavos a América, los sometió a un ritmo de trabajo compulsivo y alienado, impuso nuevas creencias y

un nuevo modo de vida cotidiana que suponía otra manera de contar el tiempo y de concebirlo. De este modo, cuando la religión de los orixás fue reconstruida entre nosotros, muchos de los aspectos y conceptos de la antigua cultura africana dejaron de tener sentido y muchos desaparecieron. Sin embargo, muchas de las viejas ideas y nociones se reprodujeron en la cultura religiosa de los terreiros de candomblé y de otras religiones dedicadas a los orixás yorubas, voduns fon e inquices¹ bantús, así como muchas cosas se conservaron, en mayor o menor escala, de la cultura popular de influencia africana en aspectos no religiosos.

En el Brasil actual, el candomblé continúa rindiendo culto a la memoria de sus muertos ilustres, invocados en diferentes ceremonias y recordados de generación en generación, pero no puede preservar la idea de que los muertos renacen en la familia carnal, pues la adhesión al candomblé es individual y la familia-de-santo no corresponde necesariamente a la familia biológica. La idea del antepasado *egungum* vino a ocupar un lugar secundario en la religión, apenas complementa la religión de los orixas, que en la mayoría de los terreiros de formación reciente es practicada esta religión sin esa referencia. Como la religión de los orixás congrega grupos minoritarios, cada uno perteneciente a un determinado terreiro autónomo, en relación a los demás, grupos formados por adeptos que forman parte de una sociedad más amplia, cuya cultura es predominantemente occidental y cristiana, el culto a los antepasados colectivos que controlan la moralidad de una ciudad entera, se puede decir, como ocurría originalmente en tierras africanas, no se ha hecho viable por razones evidentes. El mundo brasileño fuera de los muros del terreiro no es territorio de los antepasados como lo ha sido en el África tradicional.

La concepción yoruba de reencarnación sufrió en América la influencia de la idea kármica de la reencarnación del espiritismo kardecista – religión de origen europeo que predica la reencarnación como mecanismo de un sistema ético que premia y castiga los actos practicados en vida y que permite al espíritu del muerto perfeccionarse a través de muchas vidas (Prandi, 2000c). El kardecismo tiene una concepción del tiempo repetitivo en espiral, que expresa cambio, evolución espiritual, perfeccionamiento mirado hacia el futuro en este y en el otro mundo, todo muy diferente de la visión africana.

Además de la influencia kardecista, las concepciones africanas de la muerte también se fueron borrando a través del contacto de la religión de los orixás, con las nociones propias del catolicismo hegemónico durante más de un siglo de sincretismo. El rito funerario del *axexé* (Prandi, 1999), celebrado para desligar el muerto de la vida presente, para que pueda partir y después volver como otra persona, rito que representa la ruptura de todos los vínculos del muerto con el *Aiê*, continúa siendo practicado, pero tiende hoy, a ser realizado con más frecuencia en las exequias de los líderes más significativos del terreiro de candomblé. Raramente se realiza cuando el muerto ocupa un lugar inferior en la jerarquía religiosa. Hoy en día es más justificado por la etiqueta de la corte, que por la concepción tradicional de reencarnación. No parece, a pesar de todo, que los seguidores del candomblé y de otras religiones afrobrasileñas hayan incorporado decisivamente ni la noción de karma del espiritismo ni la idea de salvación cristiana de juicio, premio y castigo después de la muerte, de

¹ Nkisi

Inquice es el orixá en los candomblés de Angola y del Congo. En el panteón de los pueblos de lengua quimbunda originarios del Norte de Angola, el dios supremo y creador es Nzambi o Nzambi Mpungu; debajo de él, están los Minkisi o Mikisi, divinidades de la mitología bantú.

<https://educalingo.com/es/dic-pt/inquice>

modo que el futuro que se desprende después de esta vida, siguiendo la concepción cristiana, continúa siendo para los religiosos brasileños afrodescendientes, al menos en cierta medida, un tiempo desprovisto de sentido: después de la muerte, lo que se esperaría es volver a este mundo para el presente del *Aiê*.

VI

Para los yorubas el tiempo es cíclico, todo lo que ocurre es repetición, nada es nuevo. Aquello que nos sucede hoy y que está a punto de ocurrir en el futuro inmediato ya fue experimentado antes por otro ser humano, por un antepasado, por los propios orixás. El oráculo yoruba, practicado por los babalaos, que son los sacerdotes de *Ifá* o Orunmilá, el dios de la adivinación se basa en el conocimiento de un gran repertorio de mitos que hablan de toda suerte de hechos acontecidos en el pasado remoto y que vuelven a acontecer, involucrando personajes del presente. Es siempre el pasado que lanza luz sobre el presente y el futuro inmediato.

Conocer el pasado es detener las fórmulas de control de los acontecimientos de la vida de los vivientes. Ese pasado mítico, que se rehace en cada instante en el presente es narrado por los *odus* del oráculo de *Ifá*. Cada *odu* es un conjunto de mitos, correspondiendo al babalao descubrir cuál de ellos cuenta la historia que está sucediendo o que va a suceder en la vida presente del consultante que lo busca en pos de una solución para sus aflicciones. Cuando el adivino identifica el mito que se relaciona con el presente del consultante y lo hace usando sus pertrechos mágicos de adivinación sabe cuales son los procedimientos rituales – como sacrificios, retiro y purificaciones – que deben ser usados para sanar los males que afligen al cliente. La fórmula recetada es la misma aplicada en el pasado cuando fue usada con éxito, conforme narra el mito. Nada es nuevo, todo se rehace. También es atribución del babalao, en el nacimiento de un niño, la reencarnación de un ente querido. No se puede dar nombre a una criatura sin antes saber de dónde viene, pues un nacimiento no es una tabla rasa. Es un retorno. El babalao, es al mismo tiempo el guardián del pasado y el descifrador del presente. Él usa el pasado para descifrar el presente. Su tardío y penoso entrenamiento lo obliga a aprender de memoria millares de versos, los poemas de *Ifá*, que narran el pasado mítico de su pueblo, sus dioses y sus héroes (Prandi, 1996, cap. 3).

No hay más babalaos en Brasil, pero los padres y madres de santo utilizan las antiguas técnicas oraculares. No aprenden los poemas de *Ifá*, atribución de los antiguos babalaos, pero si magia todavía consiste en descubrir el *odu* que rige cada situación presente, como medio de desvelar en el presente las mismas causas de los acontecimientos en el pasado. Y sanarlas con el mismo recetario.

VII

A la concepción africana del tiempo en el candomblé y en otras denominaciones religiosas de origen negro africano están íntimamente asociadas las ideas de aprendizaje, saber y competencia. Para los africanos tradicionales, el conocimiento humano es entendido, sobre todo, como resultado del transcurrir inexorable de la vida, del fluir del tiempo, del construir la biografía. Se sabe más porque se es viejo, porque se ha vivido el tiempo necesario de aprendizaje. El aprendizaje no es una esfera aislada de la vida, como nuestra escuela, sino un proceso que se realiza a partir de dentro, participativamente. Se aprende a medida que se

hace, que se vive. Con el pasar del tiempo, los más viejos van acumulando un conocimiento al que el joven sólo tendrá acceso cuando haya pasado por las mismas experiencias. Aún cuando se trata de conocimiento especializado, el aprendizaje es por imitación y repetición. Las diferentes cofradías profesionales, especialmente las de carácter mágico y religioso, dividen las responsabilidades de acuerdo a la antigüedad de sus miembros y establecen ritos de paso que marcan la superación de una etapa de aprendizaje para el inicio de otra, que implica el acceso a nuevos conocimientos, secretos o misterios de la cofradía. La importancia de los ritos de paso fue enfáticamente preservada en las religiones afrobrasileñas; ritos que son su marca más notable. En la carrera iniciática, cada etapa corresponde, evidentemente, al compromiso de nuevas obligaciones y al alcance de nuevos privilegios. El paso de una etapa a otra no está determinado por el tiempo escalar, ni podría, sino por aquello que realmente el iniciado es capaz de hacer. Una vez más, lo que cuenta es la experiencia. Ser más viejo es saber bien, hacer más y mejor. Muchas de las diferentes atribuciones profesionales, tal vez las más importantes son heredadas pasadas de padre a hijo, de madre a hija, en una clara reafirmación de que la vida es repetición. Anciano detiene el secreto de la tradición.

Los yorubas sólo conocieron la escritura con la llegada de los europeos. De este modo, todo el conocimiento tradicional se basa en la oralidad. Mitos, fórmulas rituales, alabanza, genealogías, proverbios, recetas medicinales, encantamientos, clasificaciones botánicas y zoológicas, todo es memorizado. Todo se aprende por repetición, y la figura del maestro acompaña durante mucho tiempo la vida de los aprendices. Los viejos son los depositarios de la cultura viva del pueblo y la convivencia con ellos es la única manera de aprender lo que saben. Los viejos son los sabios y la vida comunitaria depende decisivamente de su saber, de sus misterios. El anciano guarda el secreto de la tradición. Su palabra es sagrada, pues es la única fuente de verdad.

Esa forma de concebir el aprendizaje y el saber entra en crisis en los candomblés cuando sus miembros, ya escolarizados, pasan a valerse de las fórmulas escritas, que, poco a poco, van surgiendo disponibles en los libros y en otras publicaciones. Más que eso, los seguidores de las religiones de los orixás, voduns e inquices son, hoy e día, provenientes de los más diferentes orígenes y clases sociales y todos ellos, o su gran mayoría, conocen la experiencia efectiva de aprender en la escuela. Esta está orientada a efectuar el aprendizaje rápido, racional e impersonal, el saber presionado por el tiempo del calendario. La escuela, mecanismo de transmisión de todo el saber considerado importante por la sociedad, es una institución para jóvenes. En nuestra sociedad, es en la juventud que se domina el conocimiento y se espera que los jóvenes sepan más que los viejos. De hecho, un joven de veinte años hoy puede saber más que sus padres y mucho más que sus abuelos, porque aprende en la escuela donde del conocimiento avanza rápidamente. El saber está fuera de casa, fuera de la familia. Y el conocimiento nunca es definitivo, pues está en permanente expansión y constante reformulación, debiendo cada uno actualizarse y tomar conciencia de los nuevos descubrimientos que surgen sin cesar.

En nuestra sociedad, la vejez es concebida como la edad de estancamiento, del atraso, de la jubilación [*aposentadoria* en portugués] que significa etimológicamente retirada a los aposentados, y consiguientemente abandono de la vida productiva y pública. El joven no aprende más conviviendo con los más viejos, aprende con la lectura y las instituciones de la palabra escrita, y no hay profesor sin libro. El conocimiento a través de la escritura, cuyo acceso se amplía con la adquisición de libros, las consultas a las bibliotecas, y ahora con la llamada

navegación por internet, no tiene límites y mucho menos secreto. Todo está al alcance de los ojos y no es necesario esperar. Etapas de aprendizaje pueden ser fulminadas, nada puede detener la voluntad del saber.

Esa nueva manera de concebir el aprendizaje, la edad y el tiempo interfiere mucho en las nociones de autoridad religiosa, jerarquía y poder religioso, dando lugar a contradicciones y conflictos en el interior del candomblé, cuestionando la legitimidad del poder de los más viejos, provocando cambios en el proceso de iniciación sacerdotal.

VIII

Todavía hoy, en los candomblés de Brasil se procura enseñar que la experiencia es la llave del conocimiento, que todo se aprende haciendo, viendo y participando. Cada cosa en su debido tiempo. Así, el conocimiento del viejo es el conocimiento legítimo, al cual se llega a lo largo de toda una vida. Roger Bastide, que estudió el candomblé en la década de los 50 escribió que “son los sacerdotes los que tienen la noción del valor del tiempo; es el tiempo que madura el conocimiento de las cosas; el occidental quiere saber todo desde el primer instante, eso es porque, en el fondo, no comprende nada” (Bastide, 1978, p.12).

Toda la jerarquía religiosa está montada sobre el tiempo de aprendizaje iniciático, en una lógica según la cual, quien es más viejo vivió más y, por consiguiente, sabe más. Pero para el joven de mentalidad occidental, el tiempo urge, el tiempo debe ser vencido. La palabra escrita es el medio de acceso al saber, y la oralidad ya no tiene ningún sentido. Únicamente tiene sentido cuando se cree que la fórmula aprendida por transmisión oral es la única capaz de mostrarse eficaz, pero eso es una imposición religiosa defendida tan solo por los amantes de la tradición, sea lo que sea que eso pueda significar. En una sociedad como la nuestra, en que la ciencia ya desveló el secreto, es difícil que creer en que todo tiene su tiempo y que es necesario esperar la hora correcta, pues la vida diaria y la lucha por la supervivencia se encargan de demostrar lo contrario. En nuestra cultura es premiado quien llega primero.

Los miembros de un candomblé son clasificados básicamente en dos grandes categorías de edad iniciática: los *iaôs*, aquellos iniciados recientemente y que forman el grupo junior, y los *ebômis*, los iniciados desde hace bastante tiempo y que, por ello, son capaces de realizar con autonomía, actividades rituales más complejas, el grupo senior. La palabra *ebômi*, del yoruba *egbomi*, significa exactamente “mi más viejo”, y así se trataba a las esposas más viejas en la antigua familia poligínica yoruba. *iaô*, en esa familia tradicional era la denominación dada a las esposas más jóvenes. En el candomblé, mientras los *ebômis* conquistan cierta autonomía en relación a la autoridad suprema de la madre o del padre de santo y son encargados de tareas rituales importantes, de prestigio dentro del grupo, con privilegios y honras especiales, las *iaôs* (o los *iaôs*, pues hace mucho la palabra *iaô* perdió en el candomblé la connotación de esposa), los jóvenes iniciados, únicamente obedecen usando símbolos y cultivando posturas y gestos que denotan su inferioridad jerárquica. Recordando que la estructura organizacional del candomblé es una reproducción simbólica de la estructura tradicional de la familia yoruba, de otra manera perdida en Brasil, se evidencia la importancia de la experiencia acumulada en la constitución de los grupos de autoridad. Los *ebômis* son los que saben, porque son más viejos, vivieron más, y acumularon mayor experiencia. Su autoridad es dada por el tiempo acumulado que presupone un saber mayor.

Como el candomblé es religión y en nuestra sociedad la religión es una de las esferas autónomas de la cultura (lo que hace de la religión de los orixás en América algo bien diferente de lo que fue en África), la noción de tiempo acumulado en el ámbito religioso entre nosotros tiende a estar, y cada vez está más, despegada del tiempo que marca el transcurso de la vida. Se puede ingresar en el candomblé por libre elección en cualquier momento de la vida y a cualquier edad. De este modo, la edad biológica de la persona no es la misma que la edad iniciática, de manera que un joven iniciado hace mucho tiempo puede ser el *ebômi* de un *iaô* que se inició siendo maduro. El tiempo de iniciación se transformó en el tiempo que realmente cuenta. Evidentemente, en los inicios del candomblé, el paso de una sacerdotisa junior a categoría senior era el resultado natural del saber religioso acumulado durante el tiempo necesario, durase lo que durase. El reconocimiento por parte del grupo de su capacidad y competencia en la realización de atribuciones rituales complejas era el resultado natural del hacer esas atribuciones combinado con la dedicación religiosa expresada por medio de sucesivas obligaciones rituales, a las que se sometía la devota. Cuidar de su orixá personal ofreciéndole los necesarios sacrificios periódicos y trabajar con autonomía en beneficio del grupo eran las condiciones que indicaban madurez, competencia en los ritos, capacidad de liderazgo, saber y autoridad.

En una determinada época durante la consolidación del candomblé fue necesaria la creación de un rito de paso específico, en que el reconocimiento de la condición de antigüedad fuese público, el rito hoy es conocido por el nombre de *decá*, a partir del cual la *iaô* pasa a ser *ebômi*. Ahora formando parte de una sociedad, en la que el tiempo que cuenta es el tiempo del calendario dotado en nuestra cultura de objetividad incuestionable, el candomblé terminó por cuantificar en años el tiempo de aprendizaje del *iaô*. Después de someterse al gran rito de paso que lo incluye en el candomblé como sacerdote junior, la llamada toma del orixá, el *iaô* puede, después de años de aprendizaje y habiendo cumplido los ritos intermediarios, ascender al grado de *ebômi*, conquistando así su antigüedad. Como senior podrá recibir incumbencias de mando, asumir tareas de prestigio e iniciar a nuevos adeptos, pudiendo, si quisiera, abrir su propio terreiro. En algún momento durante el transcurso del siglo XX – y nadie sabe decir como fue ni de donde vino la iniciativa –, la ley de santo, una especie de código consensuado no escrito y que regula las costumbres y la vida religiosa en los terreiros, en permanente constitución, fijó en siete el número mínimo de años necesarios para recibir el grado de senior, el tiempo del *decá*, tiempo de autoridad. El *decá* es el coronamiento de una secuencia de obligaciones que incluye, después de la toma del orixá, la obligación de uno a tres años y finalmente la de siete años, todo definido en una escala de tiempo occidental. Evidentemente, cualquier retraso eventual en cualquier etapa alarga el periodo total.

El tiempo de iniciación, ahora computado en término de años, meses y días, y en ciertos casos horas, se impone como clave del ordenamiento jerárquico en el grupo, instituyéndose lo que los antropólogos llaman *pekin order*, el “orden del picoteo”, una disposición jerárquica que puede ser observada en los gallineros. Allí, una gallina, ciertamente la más fuerte, la líder incuestionable, pica a todas las demás y no es picada por ninguna; una segunda es picada por la primera y pica a las otras; una tercera es picada por esas dos y pica a las demás, y así sucesivamente, hasta la última gallina que es picada por todas y no pica a ninguna. Ese esquema, muy característico de sociedades de estructuración social más simple y de asociaciones iniciáticas, es rigurosamente observado en los candomblés. Puede ser apreciado en el orden en que las hijas de santo se colocan en el círculo de las danzas durante el orden de

petición de bendición – quien besa la mano de quien – y en casi todos los momentos en los que la etiqueta del terreiro imprime la marca del tiempo.

Un lema de la llamada ley de santo muy practicado afirma que lo más viejo sabe más y que su verdad es incontestable. Saber es poder, es proximidad mayor con los dioses y sus misterios, es sabiduría en el trato de las cosas de *axé*, la fuerza mística que mueve el mundo manipulada por los ritos. Por eso, el más novel se prostra delante del más viejo y le pide la bendición, no le dirige la palabra si no es preguntado, pide permiso – *Agô ebômi*, permiso mi más viejo – para hablar en su presencia, le ofrece su comida antes de comenzar a comer – *Ajeum*, vamos a comer ¿servido?- , baja la cabeza cuando se aproxima hacia él, se curva a su paso, se inclina y lo saluda juntando las manos – *Mojubá*, ¡salve! – cuando se canta para el orixá dedicado al más viejo. Todo esto sucede en un orden en el cual cada uno conoce bien su puesto, o por lo menos debería conocer.

Con todo, en el mundo en que viven, los jóvenes aprenden que la edad no es sinónimo de sabiduría. En el candomblé experimentan que no siempre los más viejos en iniciación saben más. El joven aprende en el terreiro, pero puede ampliar sus conocimientos religiosos por medio de otras fuentes, siendo que la lectura puede ser una puerta abierta que lo lleva a un universo de información sobre asuntos de la religión de los cuales el más viejo ni sospecha. El joven pierde la confianza en el más viejo, contesta su sabiduría, rompe su lealtad para con aquellos que lo iniciaron y puede abandonar el grupo en busca de otros líderes que le parezcan más apropiados, cambiando de *axé*, como se dice, cambiando de terreiro, de familia de santo, de filiación religiosa. Muchos que se inician hoy en el candomblé tienen una aspiración ocupacional muy clara: desean ser padres y madres de santo, buscando en esa religión, como sucede en otras, un medio de vida y una oportunidad de ascenso social. Para estos, cuanto más pronto sea alcanzada la antigüedad, mejor, y no es raro que burlen el cómputo de los siete años.

La búsqueda de conocimiento se transforma, entonces, en una lucha contra el tiempo, invirtiendo completamente su noción original, rompiendo la idea de que el tiempo es la suma de las experiencias de vida. El terreiro pasa a ser visto como una escuela occidental, que estipula plazos, y que al final de estos, otorga títulos y diplomas que atribuyen derechos en el mercado profesional. El lugar del tiempo africano, el tiempo del mito es tomado por el tiempo del reloj.

Cuentan los viejos iniciados que, en tiempos pasados y añorados del antiguo candomblé, el retiro a la clausura, donde se procesa la iniciación, no tenía duración predeterminada. El hijo de santo permanecía en retiro en el terreiro el tiempo necesario para su aprendizaje de sacerdote y para la realización de todas las actividades que los ritos de una toma de orixá involucran. Podía quedarse meses, muchos meses aislado del mundo totalmente sumergido en su iniciación. Eso ya quedó atrás. Hoy, cada iniciación que se hace en un periodo que no suma los días de un mes, tiene que ser cuidadosamente planeado, de modo que los días del retiro del hijo de santo encajen en sus días de trabajo o en los momentos de ocio dejados por los compromisos de la vida secular. El tiempo de iniciación pasa a ser regulado por el tiempo del mercado de trabajo. El tiempo africano del terreiro es vencido por el tiempo de la sociedad capitalista.

En esta, nuestra sociedad del tiempo irreversible , cada vez se van perdiendo más las imágenes y referencias del tiempo circular: el reloj analógico, con sus agujas siempre dando la vuelta

para volver al punto cero, son sustituidos por el reloj digital; los supermercados 24 horas y otros negocios esenciales para el consumo de la vida cotidiana no cierran por descanso; los canales de televisión transmiten en abierto día y noche; se trabaja en cualquier periodo; internet mantiene ininterrumpido el acceso a los archivos de información en los ordenadores conectados a la red mundial; hasta el amor se hace a cualquier hora en los moteles *full-time*; la electricidad hace mucho acabó con la oscuridad mundial e hizo de la noche, día; la ingeniería de los transgénicos nos hace soñar con una naturaleza transformada en cada cosecha. Si hasta en la naturaleza el tiempo cíclico va perdiendo importancia, qué decir en la vida en el terreiro.

Los viejos del candomblé hablan del pasado como un tiempo perdido que ya no se repite, vencido por un presente en el que impera la prisa, el gusto por la novedad, la falta de respeto para con las caras tradiciones y sobre todo, el descuido de los más viejos. Dicen que “el candomblé hoy vive del comercio, es pura exhibición”, reclaman que “unos quieren ser más que otros”, hablan que “los que salieron mal de los pañales, que no saben nada, ya levantan la cara hacia los antiguos”, lamentan que “los viejos *babás* y las viejas *íás* no tienen más voz en nada”, afirman que “los jóvenes lo que quieren es exprimir a sus más viejos y después darles una patada en el trasero y buscar otro lugar donde poder mandar a placer”. Hablan con nostalgia de aquel mundo ideal que quedó atrás y les gusta enfatizar que “en mi tiempo no era así”, repitiendo que “hoy ya nadie tiene humildad, queriendo saber más que los antiguos, esas criaturas presuntuosas, esos jóvenes llenos de viento”. Su discurso triste revela ciertamente mucho de nostalgia de juventud, pero también es testimonio verdadero de pérdidas efectivas.

El presente ahora se desvela como ruptura, discontinuidad. El pasado no explica más ni se completa en el presente. Los mitos van siendo olvidados, los *odus* simplificados, los dioses adoptan aires más educados con la modernidad. Los jóvenes acusan a los más viejos de llevarse a la tumba secretos iniciáticos que no transmiten a nadie, debilitando los misterios de la religión y su fuerza, el *axé*, pero, de hecho, tampoco eso les importa mucho. Creen menos en la existencia de los secretos que lo que los viejos decían que creían. Aprendieron que la tradición es y puede ser construida a cada instante pues la ley de santo, que ordena las tradiciones del candomblé, no tiene más que un siglo de vida, ni una única versión y está siempre cambiando. Y llevan delante su religión pensando en el futuro.

X

Para Occidente, el futuro es la gran incógnita para descifrar, controlada, un tiempo que ha de planearse para ser mejor aprovechado. La esperanza siempre se deposita en un tiempo venidero para el que se piensan las grandes realizaciones que deben introducirse en pro de la felicidad humana. Se invierte en el futuro. Se mira hacia el pasado buscando los errores cometidos y que deben ser evitados en el presente para garantizar un futuro mejor. La historia enseña como actuar con sabiduría y responsabilidad de cara al devenir. Un emblemático lema de Karl Marx dice que en la historia nada se repite, a no ser como farsa. Para el africano tradicional es al contrario: la repetición es lo deseable, lo cierto, lo incuestionable. Lo nuevo, lo inesperado, lo que no viene del pasado, es lo falso, lo peligroso, lo indeseable.

El candomblé de los días de hoy está situado entre estos dos conceptos opuestos de tiempo. Uno y otro remiten a concepciones diversas de aprendizaje, saber y autoridad. Llevan las nociones divergentes sobre la vida y la muerte, y la reencarnación y la divinización. En este choque, la religión cambia, se adapta, encuentra nuevas fórmulas y adopta nuevos lenguajes.

Los orixás ganan nuevos territorios, conquistan adeptos en las más diferentes clases sociales, orígenes raciales y regiones de este y otros países. Lo que la realidad social de las religiones en Brasil ha mostrado, es que la religión de los orixás crece y prospera (Pierucci e Prandi, 1996). Sobre todo, se transforma, cada vez más brasileña y cada vez menos africana. Igual que el movimiento de africanización que busca deshacer el sincretismo con el catolicismo y recuperar muchos elementos africanos de carácter doctrinario ritual perdidos en la diáspora, no puede devolver a la religión de los orixás en Brasil conceptos que ya se muestran incompatibles con los de la civilización contemporánea. El tiempo africano pierde su grandeza, se va apagando. Permanece, con todo, en las pequeñas cosas, fragmentado, manifestándose más como ordenador de un modo peculiar de organizar la cotidianidad, características de una religión que se muestra exótica, extravagante y enigmática.

Y poco a poco el pueblo de santo configura sus relojes. Sabe que el candomblé dejó de ser una religión exclusiva de los descendientes de esclavo africanos – una pequeña África fuera de la sociedad, el terreiro como sucedáneo de la perdida ciudad africana, como aún lo encontró Roger Bastide casi medio siglo atrás (Bastide, 1971, pp.517-518) – para convertirse en una religión para todos, dispuesta a competir con los demás credos del país en el amplio y abierto mercado religioso. Una institución de los tiempos actuales, en un proceso de transformación que reformula la tradición y elige nuevas referencias, para bien o para mal. El tiempo es tiempo de cambio.

Publicado en: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol.16, nº47, São Paulo, Oct. 2001.