

## Las nuevas empresas de la religión: la generación actual de los jefes de culto en Cotonou (Benín) y Salvador (Brasil)

Emmanuelle Kadya Tall\*

Cuando Benín organiza su primer encuentro internacional de los cultos “voduns”, en febrero de 1993, el continente latinoamericano se encuentra en plena globalización desde hace algunas décadas, y el estado de Bahía en Brasil, particularmente, posee desde finales de los años 40 una Federación Bahiense de los Cultos Afro-Brasileños (FEBACAB). La mayoría de los templos de cultos antiguos tienen la posibilidad de declararse patrimonio histórico y cultural desde los años 80: entrada la era de la museología, después de la persecución policíaca y luego del folklore, el candomble o al menos su enseñanza está en vías de integrar el pensum académico, cuando se anuncia en 1993 la próxima apertura de una universidad de candomble en Río de Janeiro. Esta empresa reconocida por el ministerio de educación suscita muchos comentarios hostiles<sup>2</sup>, particularmente en Salvador da Bahía —considerada ésta como la cuna de las religiones de origen africano en Brasil— donde se está en contra de la posibilidad dada a todo el mundo de leer a libro abierto los fundamentos de una religión iniciática de los fundamentos étnicos. Los argumentos utilizados por los defensores de las tradiciones son las reivindicaciones de identidad, la voluntad de preservar, de proteger una cultura heredada del pasado esclavista, a fin de boicotear este proyecto. Sin embargo, en Salvador mis-

---

\* Institut de Recherche pour le Développement (IRD), Paris.

mo, existe en la Universidad Federal un Centro de Estudios Afro-asiáticos (CEAO) que organiza en estrecha colaboración con la FEBACAB y la población universitaria o simplemente profana, seminarios de enseñanza cuyo tema es el candomble. Desde su creación en 1959, el CEAO se abocó a ser un lugar de encuentros entre culturas locales y culturas de origen y se orienta prioritariamente hacia una población excluida del sistema universitario clásico. El CEAO organizó en junio de 1981 y en septiembre 1995, como portavoz del candomble, los Encuentros de las Naciones del Candomble, que unían a representantes de diferentes naciones y antropólogos.

Nuestro texto tiene como propósito el de comparar el lugar de las religiones de origen africano del sur de Benín del estado de Bahía en Brasil, a través de los debates que dichas religiones de orden iniciático suscitan en la sociedad global. La lucha entre jefes de culto tradicionalistas y jefes de nuevos cultos en Benín sur, revelada durante el Festival Ouidah 92, por un lado, y la práctica y el discurso simbólico del candomble en los templos ilustres o antiguos y en los templos más recientes en Bahía, por otro lado, alimentarán nuestro propósito.

### *La cosmogonía vodún en el sur de Benín: antiguos y nuevos cultos*

El antiguo reinado del Danxome se constituyó sobre la amplia base de la cosmogonía vodún. Reinado guerrero (siglos XVI al XIX), luchó incesantemente contra sus vecinos, integrando en el transcurso de su historia los cultos locales y aquéllos de los cuales se apropió a través de sus conquistadores.

Durante este reinado, los vodúns eran comprados o dominados por la fuerza, y luego integrados en un esquema de linaje, de clan o dinástico. Hoy en día, lo que aparece como base de la tradición, fue un día una novedad adquirida a fin de afianzar el poder del reinado, del clan, del linaje o de la familia<sup>3</sup>. Las divinidades vodúns populares estaban organizadas en grandes familias, conformando panteones distintos; cruzaron el Océano Atlántico con una finalidad de difusión en América Latina y el Caribe. Algunas divinidades de carácter dinástico o de linaje, aún se encuentran presentes en dichos lugares de exilio, pero con una importancia mucho menor<sup>4</sup>.

La aparición a principios del siglo XX de nuevos cultos que poco a poco integran el vasto mundo de los vodúns, va a sacudir el poder de los cultos más antiguos. Se trata de cultos anti-brujerías originarios de la antigua Costa de Oro, los cuales emigran hacia la costa oeste africana, de la Costa de Marfil hasta Nigeria. Según los movimientos migratorios de las poblaciones locales, dichos cultos en función del lugar y de su período de expansión se presentan como soluciones de cambio de los cultos antiguos, ya invalidados por los cambios sociales provocados por conflictos locales o más aún por las transformaciones socio-políticas causadas por la colonización. La caída de los antiguos poderes locales, la escolarización de grupos sociales que antes se encontraban marginados de las esferas políticas y económicas y luego la intensa urbanización, permiten que estos cultos nuevos tomen el lugar de los antiguos, cuyo poder se apoya en estructuras sociales desmejoradas: dinastía, clan y linaje son derrocados por el profesionalismo, la formación de nuevas élites y por el dominio del estatus económico en la conquista de lo político y de lo religioso.

Estos cultos nuevos anti-brujería atraviesan varias fases evolutivas, las cuales podrían describirse como sincrética, neo-tradicionalista y tradicionalista, pasando de la una a la otra en función del contexto socio-histórico, sin poder establecer una regla cronológica pero siempre en el mismo sentido, como Lanternari (1968) trató de definir.

La dinámica de estos cultos nuevos pasa por el uso casi exclusivo de la categoría explicativa "brujería", la cual permite interpretar desgracias y enfermedades como un todo indistinto, siendo una sola la causa. El esquema "brujería eficiente" borra una antigua etiología basada en una multitud de actores sociales (ancestros y dioses enfurecidos, linajes paternos y maternos, clan, dinastía, igualdad de estatus etc.). Estos cultos, que ven brujos en todas partes, proponen un discurso simplificador que da cuenta de todos los conflictos sociales: la relación con el Otro ya no está tan jerarquizada como en las etiologías antiguas, ésta integra la relación entre sí y el mundo, y la noción de responsabilidad personal inaugura un sentimiento de culpabilidad de todas las explicaciones, uniformizándolas. Desde entonces, se simplifican los recursos y se hacen accesibles a todos, independientemente del estatus socio-religioso.

La mayoría de los seguidores de estos cultos, en el sur de Benín, pertenecen hoy a dos segmentos de la sociedad urbana: los encontramos entre los grandes y pequeños empresarios del sector llamado informal, los comerciantes y artesanos de todo tipo, para quienes la adhesión a estos nuevos cultos forma parte de una cédula de identidad profesional que da fe de su éxito en la vida<sup>5</sup>, y entre el sub-proletariado urbano que aún no logró integrar las redes de la economía urbana, para quienes el frecuentar estos cultos es exultante de la miseria cotidiana. Al participar en las sesiones los fines de semana, estos adeptos marginalizados penetran en una comunidad que les da la esperanza de realización individual tal como se idealiza en los mensajes de éxito social proyectados hoy por la sociedad urbana. En los dos casos, el pertenecer a estos cultos detenta una función indiscutible.

Durante el festival Ouidah 92<sup>7</sup>, se revelaron tensiones que podrían existir entre los que pertenecen al antiguo mundo de los vodúns y los que pertenecen al nuevo mundo, por un desacuerdo entre dos jefes de culto por la presidencia de la asociación de jefes de culto vodún en Benín. Por un lado, están los jefes de cultos tradicionales que heredaron la función en un marco de linaje tradicional, y del otro están los jefes de cultos nuevos cuya legitimidad reciente tiene poco peso en un esquema que se dice genealógico. Finalmente, este desacuerdo que puede reavivarse en la primera ocasión, fue en parte neutralizado para hacer frente a la fuerte competencia de las religiones universalistas.

Este desacuerdo que se incrementaba sobre el tema de las tradiciones, de los fundamentos iniciáticos, de la duración del aprendizaje, y de la necesidad o no de tener una base de linaje para obtener una legitimidad, se encuentra en los debates habidos en Bahía, sobre el candomble.

### *Los templos de candomble en Salvador da Bahía*

El candomble, religión importada de África por sus hijos deportados oriundos de la antigua Costa de los Esclavos y del antiguo reinado del Congo, sorprende. Efectivamente, se encuentra del otro lado del Atlántico, una religión que se define a través de naciones tan diferentes como linajes o clanes que se habrían instalado en Brasil por su propia voluntad. Las naciones Ketu, Jeje, Ijexa, Nago, Mahi, Angola, Kikongo etc.<sup>8</sup> cons-

tituyen tantos puntos de referencia de la madre patria. África Negra aparece como una generadora que envió a sus hijos a través de los océanos para propagar una religión de dimensiones étnicas muy diversificadas, dado que ante el cristianismo y sus iglesias, las naciones del candomble forman un conjunto solidario, a pesar de sus diversidades. Como lo observa la mayoría de los jefes de culto, cada templo posee su propia manera de rendir culto a los dioses y todos son dignos de respeto<sup>9</sup>.

El candomble, víctima de persecuciones policíacas hasta los años 50, folklorizado en los años 70, en el momento del despertar de las llamadas minorías en el mundo (movimientos negros, feministas, indigenistas etc.), liberado de las limitaciones policíacas y elevado al estatus de religión en 1988<sup>10</sup>, entró en una fase "post-moderna" desde finales de los años 80. En las grandes metrópolis del sur del país<sup>11</sup>, el candomble abandona poco a poco su identidad étnica para abarcar una identidad mística con miras universalistas, mientras que en el Noreste y en Salvador particularmente, se observa simultáneamente un repliegue sobre sí y sobre los valores ancestrales heredados del pasado esclavista.

Efectivamente, nuestras encuestas de hace un año, en Salvador y en una pequeña ciudad del Recôncavo, arrojan claramente que la práctica del candomble disminuye de diferentes maneras, según las posibilidades simbólicas y sociales de los grupos observados. En cuanto a los templos legitimados mediante un conocimiento riguroso de la ancestralidad, reforzado por los escritos de los antropólogos desde principios del siglo, la lógica incuestionable es una lógica que se apoya en la tradición y sus costumbres, las cuales se trata de conservar. En lo que a los templos recientes se refiere, a pesar de sus raíces "políticamente correctas" y conocidas<sup>12</sup>, la inquietud de sus dirigentes se orienta más bien hacia una lógica conciliadora entre los tributos a rendir a las divinidades y las ambiciones de los adeptos y clientes del templo.

La trayectoria de dos jóvenes jefes de culto, instalados en Salvador, pertenecientes ambos a la misma «nación» (Ketou), es un ejemplo de las diversas formas que adopta el desgaste de una práctica religiosa como el candomble, en los albores del siglo XX.

### *La heredera*

La primera dirigente de culto dirige un *terreiro* antiguo que se reabrió hace poco tiempo, gracias al apoyo de un templo ilustre donde fue iniciado. Se trata de una joven de treinta y cinco años cuya trayectoria iniciática es muy clásica, a saber, llamado de las divinidades y herencia de los ancestros del *terreiro* –antiguamente llamado Vila Flaviana y hoy conocido como el Cobre, metal predilecto de la divinidad Changó. Su templo forma parte de la gran familia de los *terreiros* conocidos desde principios del siglo. Estos no son propiedad de una persona o familia, sino del grupo, de la comunidad de adeptos. La mayoría pertenece al patrimonio histórico-cultural de la ciudad, lo cual les permite obtener ayudas públicas para el mantenimiento de los edificios o para la organización de las ceremonias anuales. Estos templos, considerados como la ley consuetudinaria del candomble, funcionan como entidades autónomas, sirviendo de referencia para los *terreiros* más jóvenes.

A pesar de su trayectoria clásica y del apoyo de un templo ilustre, esta madre de santo puede mostrarse como una revolucionaria o al menos como una renovadora, en la medida en que el funcionamiento del templo se rige más por las reglas de una asociación política que por las de una comunidad religiosa.

Antigua devota del bloque carnavalesco Ilê Ayê, que fue el primer bloque en reivindicar su identidad negra y que también tuvo sus raíces en el candomble<sup>13</sup>, entregó la presidencia de la asociación que rige su *terreiro* a un representante del Movimiento Negro Unido (MNU) y su *terreiro* se convirtió en un lugar donde se discuten cuestiones de desigualdades raciales, de los medios de movilizar la cultura negra, etc. La mayoría de los miembros nuevos de la jerarquía (*ogan, ekêde, yaô, abia*) son militantes del movimiento negro y se ocupan de la administración civil del *terreiro*. A la vez, el nuevo y antiguo *terreiro* de Salvador, el Cobre, contrata esencialmente entre los jóvenes de la militancia cultural negra que decidieron entrar en el candomble porque esta religión forma parte de la herencia africana. Este templo, reabierto desde hace cuatro años, adquiere importancia sobre todo en el plano socio-político y se beneficia de las ayudas públicas municipales<sup>14</sup> para mantenerse. El año pasado, estas ayudas le

permitieron a la dueña del terreiro refaccionar el techo y las baldosas del suelo del *barracao*<sup>15</sup>, y viajar a Suiza para participar en un congreso sobre las religiones de origen africano. De esta manera, gracias a la militancia de sus hijos en la religión, esta joven sacerdotisa siempre se encuentra en primera línea para captar el interés de los organismos de cooperación a fin de mejorar el lugar para preservar las culturas, etc.

Esta habilidad de captar recursos financieros le permite al *terreiro* de Cobre mantener obligaciones anuales. V. da Costa Lima, en su excelente monografía de los templos de candomble en Salvador (1977: 5), había adoptado como criterio de selección de los templos de candomble, el calendario ritual anual. Según él, los grupos activos son los que detentan un "calendario para las ceremonias religiosas del templo, estructuras estables y jerarquías de control y de llamado bien definidas".

Para ser breves, este templo de candomble funciona de manera clásica, manteniendo las fiestas calendarias a toda costa, aun si para llegar a ello cuenta más con las ayudas exteriores (movimiento negro, empresas turísticas, organismos públicos, etc.) que con su comunidad de adeptos. Sin embargo, se observan algunos cambios en el funcionamiento de este templo de culto:

1. en el importante papel que juega el MNU a través de los diferentes miembros de la jerarquía quienes difunden una ideología de la objeción / reivindicación;
2. en la distribución del poder decisivo, el cual, aunque en último lugar le pertenece a la sacerdotisa, es muy participativo e igualitario, fuera del terreno propiamente religioso;
3. en la existencia de algunas tensiones entre la familia de sangre y la familia de santo (la madre y los dos hijos de la sacerdotisa no tienen ninguna responsabilidad religiosa pero se apoderan de un importante papel en la administración diaria del *terreiro*). Entre las sacerdotisas mayores, existe un gran número de solteras y/o sin hijos, y las tensiones clásicas en las comunidades de candomble son del tipo "guerra de orixas".

La joven sacerdotisa de Cobre es una mujer inteligente: sabe inventar nuevas maneras de captar el interés de las jóvenes generaciones, y el dinero necesario para mantener el éxito del templo. Efectivamente, una

legitimidad heredada ya no es hoy en día suficiente para imponer el respeto. El ejemplo de un templo vecino hoy en decadencia, luego de haber sido ilustre, y dirigido desde hace poco por un joven padre de santo, ilustra bien las dificultades vencidas por la joven generación de los jefes de culto para asentar su poder. Por su lado, nuestra sacerdotisa de Cobre intenta, para sobrevivir, instaurar las renovaciones religiosas siguientes:

1. organización de matrimonios y bautismos religiosos en el interior del *terreiro* a fin de que el candomble tenga acceso al mismo estatuto que las religiones universalistas;

2. negar la exposición en el salón principal, de figuras santas heredadas del pasado esclavista donde el catolicismo y el candomble “sincretizan” juntos, aun si en ocasión de algunas fiestas calendarias se mantienen procesiones en los alrededores de iglesias como la de San Lázaro<sup>16</sup>;

3. rechazar la hipocresía de la prohibición del incesto en el interior del pueblo santo<sup>17</sup>: ella tiene una relación de pareja conocida con un miembro de la jerarquía donde fue iniciada, y está dispuesta a aceptar la iniciación de una pareja, cualquiera sea ésta, con el argumento de que es preciso respetar las fronteras entre la vida religiosa y la vida profana.

Es así que nuestra joven jefe de culto, habiendo seguido una trayectoria clásica, está consciente de la competencia de las religiones universalistas, y toma las medidas para actualizar su culto ancestral.

### *El hombre que se hizo por sí solo*

Nuestro segundo jefe de culto pertenece a un candomble de la misma nación que el anterior, tiene 34 años y su *terreiro* se encuentra en una zona más popular. Su entrada en el candomble, aunque no se basa en la herencia familiar, sigue un esquema clásico de la enfermedad y más específicamente de trastornos mentales. Luego de una trayectoria que va desde la biomedicina hasta la cura espiritista, las divinidades orixas le permiten resolver sus problemas y desde la edad de 21 años ejerce la función de babalorixa (padre de santo). Pero, contrariamente a nuestra Heredera, él se hizo una nueva identidad sin beneficiarse del apoyo elitesco. Y como muchos iniciados, relacionados únicamente por lazos de parentesco simbólicos, él se desprendió rápidamente del dominio de su madre en reli-



gión para abrir su propio templo de culto. Tal vez sería exagerado hablar de nudo edipiano, pero existen fuertes tensiones en el interior del candomble, lo cual explica en parte el por qué, en los templos antiguos y suficientemente poderosos, el ascenso en la jerarquía sacerdotal se detiene siempre en el nivel anterior al de la liberación, quedando el sacerdote autorizado a abrir su propio templo.

Desde hace muchos años no se hizo ninguna iniciación de madre o padre de santo, bien sea en el *terreiro* Opô Afonja, bien sea en la Casa Branca. Existe, en estos antiguos templos, un capital simbólico demasiado valioso para arriesgarse a enfrentar nuevas rupturas<sup>18</sup>. Al contrario, en los templos más recientes, las iniciaciones son las que activan su economía. Cuanto más rápido los hijos sean iniciados y liberados, más amplio se hace el territorio simbólico del jefe iniciador. A pesar de las tensiones, la legitimidad de un adepto convertido en jefe de culto se alimenta del peso y la extensión de su genealogía espiritual. De esta manera, habiendo tomado distancias de la mujer que lo inició, el joven jefe de culto pertenece siempre a una línea simbólica que forma parte de su identidad religiosa. Y así mantiene estrechas relaciones con algunos de sus hermanos en religión, principalmente con su madre de santo, primera iniciadora con quien colabora<sup>19</sup> durante la época de festividades. Dando más privilegio a las fiestas de salida de iniciación o de confirmación que a las fiestas del calendario litúrgico, organiza en promedio una fiesta al mes y saca beneficio de su red de parientes simbólicos para participar en los sacrificios realizados en los templos hermanos. Ello le permite cumplir con las divinidades, sin tener que solventar todos los gastos. Su comunidad de adeptos se compone de jóvenes adultos que llegan a verlo, bien sea por una red complicada de amistad, bien sea por ser vecinos o si no, por casualidad. Pero todos llegaron en busca de soluciones a problemas de salud, de empleo, de amor. La comunidad de adeptos de ese *babalorixa* refleja bien la diversidad social encontrada en los templos de candomble de Salvador, se ven desde estudiantes hasta desempleados sin calificación profesional o desde el pequeño funcionario hasta el profesional liberal (médicos, abogados), desde el ama de casa hasta el artista. Cada quien llega con sus propias expectativas y el arte del *babalorixa* consiste en responder a las esperanzas de los unos y de los

otros. Para llegar a ello, él dedica gran parte de su actividad a la elaboración de “trabajos” diversos, que vienen a completar sus deberes hacia las divinidades.

A fin de darle importancia económica a los “trabajos” en su actividad religiosa, he aquí algunos números: una consulta de adivino cuesta entre 10 y 30 dólares<sup>20</sup>, un “trabajo” entre 100 y 300 dólares. Una fiesta de confirmación de adeptos, combinada con una obligación hacia una divinidad costó en marzo de 1995 la módica suma de 3.500 dólares, utilizados en trajes para las divinidades, en sacrificios diversos y en la alimentación de adeptos y del público presente<sup>21</sup>. Un tercio de los gastos fue cancelado por los dos asistentes de mayor jerarquía (pequeño padre y pequeña madre de santo), otro tercio por los mismos adeptos a ser confirmados y el último tercio por el jefe de culto que recibe regularmente los beneficios obtenidos de sus “trabajos” en las fiestas rituales. Completamente dedicado a su actividad de maestro de ceremonia, nuestro joven jefe de culto siempre está atento para garantizar un espectáculo que combina estética, rigor y comunión religiosa. No titubea en afirmar que, hoy en día, el candomble debe adaptarse a las exigencias contemporáneas para poder sobrevivir. Posee los instrumentos tecnológicos más avanzados (teléfono celular, fax y hasta computadora), y anuncia que, pronto, las hojas sagradas para los baños rituales serán depositadas en un congelador para luego ser puestas a temperatura ambiente con la ayuda de un horno micro-ondas y que el secreto para ser un buen jefe de culto radica en su flexibilidad ante las exigencias de la vida moderna. Para él, lo más importante es la preservación de los dioses y no las técnicas rituales, que tan sólo son accesorias.

En el sur de Benín como en Bahía, existen varias maneras de rendir honor a los dioses africanos. Se pueden clasificar según dos tendencias: la que se ajusta a la tradición, la preservación de las costumbres y la ortodoxia, y aquella más centrada hacia una tradición renovada que se adapta a los imperativos sociales contemporáneos. Se puede tranquilamente comparar la resistencia de los antiguos jefes de culto vodún a la de los detentores de *terreiro* de candomble antiguo o, más aún, los nuevos jefes de culto anti-brujería con las jóvenes generaciones de maestros de candomble. Conflicto de generaciones o estrategia política, estos dos movimientos marcan, por un lado, la determinación para conservar un espacio y, por el

otro, una voluntad de difundirlo lo más posible. La práctica religiosa de nuestros dos jefes de candomble bahiense es ejemplar dada esta complementariedad: la sacerdotisa, heredera de un linaje dedicado, con sus pretensiones ideológicas, a transformar el candomble en religión respetada, a nivel del estatuto equivalente a las grandes religiones universalistas, actuando como agente de bienes culturales; el *babalorixa*, sin ninguna pretensión ideológica, pero con un infalible sentido común, une a la tradición pragmática religiones africanas según las cuales el objetivo justifica los medios. Rechazando con cierto humor el discurso africanizante sobre los dioses orixas, según el cual estos últimos serían antiguos reyes africanos, prefiere optar por una visión naturalista de los dioses percibidos como energías que han encontrado refugio en Brasil y que se hallan presentes en cada ser humano. El papel del jefe de culto es el de velar por el equilibrio de estas energías, utilizando un mediador entre los dioses productores y las personas humanas. Agente de servicios mágico-religiosos, trabaja sin otra preocupación ideológica, sino la de explicar a los curiosos su área de acción.

Pero ambos saben pertinentemente que el peligro más inmediato se encuentra del lado de los movimientos pentecostales que, diariamente, atrae a sus propias familias. Efectivamente, en el sur de Benín como en Brasil, las religiones de origen africano se encuentran enfrentadas a la dura competencia de movimientos como el cristianismo celeste o la Iglesia Universal del Reino de Dios. La proeza de estas iglesias ha sido la de saber tomar de dichas tradiciones todo un arsenal de agentes sobrenaturales del mal hasta las prácticas rituales, tergiversándolos para el uso exclusivo de Jesucristo, su profeta-curador.

#### NOTAS:

<sup>1</sup> Cf. los periódicos *Bahia Hoje* del 29/IV/95 y *A Tarde* del 1/V/95.

<sup>2</sup> Para más detalles sobre el funcionamiento de los cultos vodú en Benín sur, ver mi artículo 1995.

<sup>3</sup> Los cultos salidos de la zona yoruba-nago son los sobrevivientes más numerosos en Bahía, pero se encuentran aún rastros de la influencia aja-fon denominados localmente como nación jéjé.

- <sup>4</sup> Se trata principalmente de adeptos al vodú alafia para los hombres y del mami wata para las mujeres.
- <sup>5</sup> Se trata de cultos anti-brujos muy vehementes, en la medida en que el trance de posesión y la denuncia pública de los brujos forman parte de su arsenal terapéutico.
- <sup>6</sup> Para más detalles sobre este Festival, leer Tall 1995a.
- <sup>7</sup> A cada nación le corresponde una nomenclatura de divinidades cuyo nombre genérico es vodún (jéjé), orixa (nago-yoruba) e inkice (angola-kikongo).
- <sup>8</sup> Esta máxima se ha repetido incansablemente a fin de cortar de raíz una cierta tendencia a querer uniformizar, canonizar algunas prácticas en detrimento de otras. Es también una forma de recordar que el candomble es una religión iniciática de tradición oral, a quienes la tentación del libro y de la multitud de escritos antropológicos los hacen perentorios en sus convencimientos.
- <sup>10</sup> Cf. artículo 275 de la constitución del estado de Bahía de 1988.
- <sup>11</sup> Principalmente en Sao Paulo (sobre este tema, ver el excelente libro de R. Prandi 1991).
- <sup>12</sup> Se trata de la genealogía simbólica la cual para ser validada debe seguir un patrón preciso y regular. El hecho de abandonar a su iniciador durante el aprendizaje, de cambiar de nación son entorpeces del trayecto y puede invalidar un estatus.
- <sup>13</sup> La madre del presidente del bloque es madre del santo y su reputación viene más del éxito del grupo que de su herencia religiosa.
- <sup>14</sup> La municipalidad de Salvador es dirigida por una antigua comunista aliada al partido radical-socialista, del actual presidente de la República.
- <sup>15</sup> El *barracao* se compone de un salón de fiesta donde tienen lugar los rituales abiertos al público y espacios sagrados más secretos donde objetos y ropas de los dioses son guardados.
- <sup>16</sup> Célebre iglesia de Salvador dedicada a San Roc y San Lázaro, patronos de las enfermedades eruptivas y asociadas en el candomble con Omolu.
- <sup>17</sup> Por el hecho de las relaciones familiares simbólicas que unen a los diferentes miembros de la comunidad, es la norma evitar para los miembros de una misma familia biológica tener el mismo padre o madre iniciador, a fin de evitar confusiones. Sin embargo, esta norma se aplica cada vez menos en las relaciones no maritales: de esta manera, una madre de sangre puede ser hermana de santo de su propio hijo sin que ello acarree ninguna consecuencia.
- <sup>18</sup> Al principio, estos dos templos salen de la misma casa matriz, pero la guerra de los orixas llevó a dos candidatas a la investidura suprema a crear su propio templo.
- <sup>19</sup> Mutua ayuda para la preparación y la organización de las fiestas calendarias, de las iniciaciones de fieles etc.
- <sup>20</sup> El salario mínimo es de 100 reais, equivalentes a 95 dólares en septiembre de 1995. Según estos últimos datos de la Seplantec (Secretariado de la planificación tecnológica), 52% de las familias domiciliadas en Salvador ganan hasta un salario mínimo al mes, y 72% hasta 4 salarios mínimos al mes.

<sup>21</sup> Este *terreiro* es pequeño y se compone de aproximadamente 20 adeptos regulares pero que en cada fiesta reúne a los vecinos y amigos, lo cual da una población promedio de 100 personas a ser alimentadas en una cena de clausura de fiesta.

REFERENCIAS:

- Agier, M. (1994) "Le destin de Lia. Histoire individuelle et identité collective dans le candomblé de Bahia", *Cahier de Sciences Humaines* (Paris), vol. 30, n° 3: 513-530.
- Augé, M. (1982) *Le génie du paganisme*. Paris: Gallimard.
- Costa Lima, V. (1977) *A família de santo nos candomblé jeje-nagôs da Bahia: um estudo das relações intra-grupais*. Dissertação de Mestrado, Pos-Graduação em Ciências Sociais, UFBA, Salvador.
- Lanternari, V. (1965) "Synchrétismes, messianismes, néo-traditionalismes", *Archives de Sociologie des Religions*, n° 19: 99-116.
- \_\_\_\_\_ (1966) "Synchrétismes, messianismes, néo-traditionalismes", *Archives de Sociologie des Religions*, n° 21: 101-110.
- Prandi, R. (1991) *Os candomblés de Sao Paulo*. Sao Paulo: Hucitec/Edusp.
- Tall, E. K. (1995a) "De la démocratie des cultes voduns au Bénin", *Cahier d'Etudes Africaines* (Paris), 137, XXXV-1: 195-208.
- \_\_\_\_\_ (1995b) "Dynamique des cultes voduns et du Christianisme Céleste au Sud-Bénin", *Cahiers de Sciences Humaines* (Paris), 31 (4): 797-823.
- Velho, Y. (1975) *Guerra de orixás: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar.

Tall Emmanuelle Kadya.

Las nuevas empresas de la religion : la generacion actual de los jefes de culto en Cotonou (Benin) y Salvador (Brasil).

In : Alès C. (ed.), Chiappino Jean (ed.).

Camino cruzados : ensayos en antropologia social, ethnoecologia y etnoeducacion. Paris (FRA), Mérida : IRD, ULA GRIAL, 2003, p. 137-149.

ISBN 2-7099-1515-4, 980-11-0746-4