

## La Magia Negra, Resistencia y Seducción

Rubén Lasanta

Buscamos en el estudio de las formas religiosas africanas los remotos esquemas teogónicos de la religiosidad egipcia. Estas nociones de conjunto de dioses que se transmiten en la tradición oral (oralitura) desde el Alto Egipto a través de la Nubia negra colonia del imperio faraónico que cruzó el Sahara con sus caravanas y llega al Dahomey (actual Benín) como doctrinas secretas que se cuelan en el tráfico de esclavos hasta las Antillas como vudú, santería o sutilmente como formas musicales que invocan tales dioses. De hecho, estas formas religiosas rítmicas están diseñadas para inducir el trance que en el rito vudú es *espectacular y dinámico* mientras que en el rito yoruba es controlado y delicado.<sup>72</sup> El trance sintetiza activando lo divino que hay en el ser humano y lo que de humano hay en lo divino. Ésta es una fórmula de la tradición universal que el cristianismo expresa como la encarnación de Dios como hombre en la persona de Jesucristo. Así que el trance es una manifestación ritualística de primer orden en este mundo religioso negroafricano.<sup>73</sup> Esto demuestra que el cuerpo danzante no se concibe como material sino como espíritu. Así que la música y sus danzas codificaron toda una adoración altamente sutil que ha sido transmitida inconscientemente en los contemporáneos rumberos antillanos.<sup>74</sup>

“El culto shango de los yoruba fue,..., la base de los cultos vudú en América. Los esclavos yoruba llevaron sus dioses a Sudamérica y al Caribe, en donde se mezclaron con el universo religioso cristiano. El encuentro de estas dos religiones marca el nacimiento del vudú”.<sup>75</sup> Este sincretismo esconde la identidad fundamental entre el catolicismo y la religión negroafricana y más lejanamente la religión egipcia, percibiéndose allí las estructuras milenarias que permitieron dicho sincretismo.

Hay un problema historiográfico cuando examinamos estas religiones dado que el investigador está codificando nociones africanas usando nomenclaturas occidentales, dándose la posibilidad de no estar ni siquiera rozando el sentido profundo de estas creencias negroafricanas, máxime si son doctrinas de carácter esotérico o de sociedades secretas.

No es gratuito suponer que estas enseñanzas esotéricas tuvieran un no tan remoto eco de la civilización egipcia, la más avanzada de África y que para poder traducir estas nociones de religión negro africana tenga que remitirse a la egiptología. De hecho, lo que nos queda de aquellas tradiciones mágicas egipcias pueden rastrearse hasta la religión yoruba, inclusive el culto vudú en Haití.

La misma palabra ‘vudú’ indica una noción que suele traducirse como dios, espíritu sin embargo su acepción más amplia implica una envergadura cósmica que más bien representa el poderío inmanente en toda la realidad. Todo es vudú, todo es mágico, todo tiene poder, vida.<sup>76</sup> Incluso esta noción puede ser asimilada a la tradición judeocristiana y puede traducirse como Espíritu en el sentido del gran poder de Dios. De ahí que en la Diáspora se pudiera forjar el sincretismo que conocemos como *santería*. Esta noción de vudú/dios/espíritu/Espíritu es la piedra

<sup>72</sup> Gert Chesi, Vudú, El Poder Secreto de África, (Voodoo-Afrikas geheime Macht) Perlinger, 1979; 1982, passim.

<sup>73</sup> Albert Kasanda Lumembu, “Elocuencia y Magia del Cuerpo, Un Enfoque Negroafricano”. *Memoria y Sociedad* (Bogotá), Vol.6, No. 12 (Agosto 2002), p. 117-118.

<sup>74</sup> Recuérdese que el nombre del ritmo afrocubano conocido como *mambo* significa en yoruba ‘sacerdotisa’.

<sup>75</sup> Chesi, *op. cit.*, p. 1

<sup>76</sup> “Vodou is a comprehensive system of knowledge...It is an organized form of communal support that provides meaning to the human experience in relation to the natural and supernatural forces of the universe.” Appiah, K.A., Gates, H.L., (eds.) *Africana. The Encyclopedia of the African and African American Experience*, Running Press, 2003, entrada: ‘Vodou’.

de toque de todo el pensamiento transcultural afroamericano. Es un modo de decir nuestros dioses son tan reales como el Dios occidental sino es que son lo mismo. Esta noción estaba presente en la teología egipcia con sus múltiples manifestaciones de la divinidad (lo que conocemos como politeísmo). El dios Ra podía ser concebido como manifiesto en otros fenómenos como Amón-Ra, Osiris-Ra, Horus-Ra, etcétera. Fue un proceso que culminó en el monoteísmo del faraón Akhnatón de la decimoctava dinastía y que posiblemente influyó en los hebreos esclavizados en el Bajo Egipto. El dios Atón (el disco solar) fue asimilado a Ra y fue proclamado único dios.

Nos encontramos con el problema historiográfico de que el África “primitiva” no recurrió a la escritura sino más bien a la tradición oral y muchas de estas hipótesis de trabajo sólo pueden ser supuestas. Estamos conscientes de lo problemático del concepto África primitiva. Mejor es decir el África anterior al colonialismo europeo vivía inmersa en la tradición oral.

Una de las doctrinas más características de la religión egipcia es la dualidad de las personas, que los egipcios llaman *ka* y *ba* a los principios espirituales del ser humano. En la religión yoruba está presente esa dualidad: el aliento o *emi* y el *ojiji*, la sombra del individuo, incluso tiene una tercer alma, el *eledá*, que se asocia con la cabeza del individuo. Sin embargo, Albert Kasanda Lumembu en su artículo<sup>77</sup> reduce toda la espiritualidad de las creencias negroafricanas al cuerpo como único motor de la vitalidad espiritual del creyente. Y no cabe duda de que tal tesis tenga una fuerte demostración en todas las manifestaciones religiosas africanas pero no es exacto soslayar la creencia en un alma e inclusive varias almas en un mismo cuerpo. Así que hay que tomar con pinzas dicha afirmación sobre el cuerpo que hace Kasanda.

La tensión teórica entre cuerpo y alma, se sintetiza en el concepto del cuerpo como tejido de emoción y ritmo. Hay que recordar cómo los pitagóricos concebían que el alma sea una especie de número o ritmo y cómo estos usaban la música lírica para inducir catarsis y purificar el alma. En el caso yoruba se usan los ritmos para inducir el trance que lleva a la posesión divina. Kasanda interpreta justamente el cuerpo como una realidad simbólica, un texto, un entretejido de relaciones entre lo visible y lo invisible, un espacio de fuerte solidaridad cósmica. El cuerpo es el microcosmos que baila al ritmo del macrocosmos. Las danzas son la expresión codificada de la fuerza vital. Esto es análogo a la danza de Shiva en el hinduismo: Dios baila/el negro danza.

No es exacta la precisión que hace Kasanda sobre el supuesto antagonismo cartesiano entre cuerpo y alma. La división de materia y espíritu es una conceptualización puramente teórica con fines puramente metodológicos. Decir que el cuerpo es la esencia integradora de ambos mundos visible e invisible, como se manifiesta en el pensamiento negroafricano, en nada contradice que el cuerpo tenga una o varias almas, al contrario, el alma tiene cuerpo y es ésta la que lo hace vibrar.

La contradicción de Kasanda queda manifiesta cuando admite que “...el genio o espíritu que posee al ser humano influye negativamente sobre su fuerza vital.”<sup>78</sup> Si el ser humano puede ser poseído por un espíritu extraño, cómo no ha de ser poseído por su propia alma o espíritu. Así que diferimos de este autor en cuanto a su interpretación del cuerpo en el pensamiento negroafricano. No objetamos sin embargo el papel predominante del cuerpo vivo en todo el esplendor del ritual africano. Ahora tenemos que considerar cómo estos rituales han transmitido milenariamente un lenguaje rítmico que puede remontarse incluso al Antiguo Egipto.

Si consideramos que en la santería (una manifestación antillana de la religión yoruba) “cada orisha, o deidad santera, tiene su propio tambor, ritmo, canción y paso de baile”<sup>79</sup> podemos concebir que estos cultos tienen el sentido de las correspondencias mágicas del hermetismo egipcio que

<sup>77</sup> Kasanda, *op. cit.*, p. 105-116.

<sup>78</sup> Kasanda, *op. cit.*, p. 118.

<sup>79</sup> “Each orisha, or santería deity, has its own drum, rhythm, song, and dance step.” Appiah y Gates, *op. cit.*, entrada ‘Vodou’

hablan de que lo que está arriba (en el sentido de macrocosmos) es como lo que está abajo (en el microcosmo que puede ser el cuerpo). Y esta relación concéntrica de correspondencias permite que una entidad divina pueda concretarse, encarnarse, manifestarse en algo tan cotidiano como un paso de baile. Esta noción de la correlación de fuerzas cósmicas explica el por qué de la hechicería. El hechicero usa las realidades mínimas, sencillas de uso diario para activar las realidades de más amplio vuelo. Un fetiche, por ejemplo, que tenga el color de un orisha en particular está en sintonía con esa deidad referida por el objeto de culto. Así mismo un ritmo musical se refiere al orisha y esta entidad a su vez se refiere a toda una gama de fenómenos de la vida humana. Incluso un animal particular asignado a ese dios canaliza la presencia de ese ser. A fin de cuentas se puede rubricar toda la realidad universal en una tabla de correspondencias con los orishas del panteón yoruba.<sup>80</sup> Este método mágico fue usado por los hermetistas egipcios e incluso por los cabalistas judíos medievales.

De hecho el árbol sefirótico de la cábala puede ser trazado en paralelo con las siete potencias orishas. Y de paso advertimos que existe un judaísmo negro en África que es afín al pensamiento esotérico. Podríamos incluso ver la analogía entre los siete espíritus de Dios o grandes arcángeles que menciona el discípulo de Jesucristo en su libro de revelaciones, el Apocalipsis, con las siete potencias orishas. Así que el árbol de la vida cabalístico es una expresión hebrea de un concepto egipcio y eventualmente yoruba de la teogonía.

La concepción católica romana sobre el ángel guardián de cada ser humano (basadas en la enseñanza del Evangelio de que cada discípulo del Cristo tiene un ángel ante Dios)<sup>81</sup> nos remite a la creencia yoruba de que cada iniciado tiene un orisha que le asiste. Esta es la noción de los dioses tutelares; el politeísmo negroafricano (o más bien animismo) no desdice de una creencia en dioses supremos pero siente la necesidad de que dioses intermediarios provean protección a sus ahijados.

Pero una expresión peculiar de esta necesidad de protección se da en el uso de los tambores rituales de santería conocidos como *batáa* que tienen un lenguaje rítmico sintonizado con cada orisha y que se hablan unos a otros para hacer descender al dios.<sup>82</sup> Tan cierto es esta analogía que le atribuyen vida personal a cada tambor en el *bembé* (la fiesta de adoración a los dioses). Toda esta cadena de condescendencias puede ser concebida como incorporación de lo divino en lo material. Pero su propósito culmina en el trance que lleva a la posesión.

A fin de cuentas la posesión es el fin último de la adoración yoruba y sus rituales musicales están dispuestos para inducir a través del trance la posesión del orisha en el creyente. Kasanda nos habla de dos tipos de posesión: la que es alienación “cuando el genio o el espíritu que posee al ser humano influye negativamente sobre su fuerza vital...” y la que es liberación “cuando aumenta la fuerza vital del ser invadido y que éste dedica al servicio de la comunidad.”<sup>83</sup> El común denominador es el manejo de la fuerza vital. En un caso es un vampirismo, en el otro es la alimentación del ánimo. Este fenómeno que es el fundamento de la espiritualidad negroafricana nos acerca a la interpretación demonológica de los ritos del negro. Para la mentalidad occidental la posesión negra es de índole demoníaca.

A continuación explicamos el origen del dualismo metafísico iranio aunque parezca abrupto para poder explicar la demonización que se hizo por los europeos de la religión negra. Hay que remontarse al imperio persa con su visión dualista para entender cómo puede dividirse en dos campos contrarios el mundo de los espíritus. Aquella religión, el mazdeísmo, concebía que el

<sup>80</sup> Migene González-Wippler, *Santería, La Religión*, EUA, 1999, pág. 65ss.

<sup>81</sup> Mateo 18:10 “Mirad que no menospreciéis a uno de estos pequeños, porque os digo que sus ángeles en los cielos ven siempre el rostro de mi Padre que está en los cielos,...”. Reina Valera, 1960 p 807.

<sup>82</sup> González-Wippler, *op. cit.*, pág. 65ss.

<sup>83</sup> Kasanda, *op. cit.*, p. 118.

universo era la creación de dos dioses el del bien y el del mal (Ahura Mazda y Ahrimán) los cuales crearon cada cual sus respectivos seres buenos o malos. Esa visión tan drástica y polarizada influyó a los hebreos que fueron salvados por los persas del cautiverio babilónico. El antiguo yahvismo que adjudicaba tanto el bien como el mal al mismo Dios creador fue revisado por los jóvenes educados por los persas e introdujeron el personaje de Satán, el ángel fiscal de la corte celestial, el acusador de los pecadores que para los antiguos yahvistas era simplemente un arcángel más, le asignan el rol que los persas le daban a Ahrimán. A partir del retorno de los exilados judíos de Babilonia la religión hebrea se convierte en otro dualismo y lo negativo de la existencia se le adjudicó al Satán.

Posteriormente el cristianismo llevó al extremo esta visión bipolar. Ese concepto de una lucha cósmica pasó también al Islam que a su vez lo transmitió tal noción al norte de África. No es de extrañar que cuando fue esclavizado el negro africano de modo masivo para la exportación a las Américas la religión de los opresores impuso la noción de que el espíritu que poseía al iniciado yoruba era el mismísimo diablo. Así que el negro oprimido por el esclavismo también se concebía como esclavizado por el diablo. Era de esperarse que el esclavo viese en el enemigo del blanco, el demonio, a su aliado, el buen demonio. Los egipcios herméticos llamaron a esta concepción el *Agathos Daimon*, el buen demonio, que era aliado de los iniciados en los misterios iniciáticos egipcios. Si el blanco teme al demonio tiene que ser bueno porque el blanco es malo. La lógica es perfecta. El diablo es negro.<sup>84</sup>

Es Borja el que nos explica contundentemente cómo la demonización de un sector de la creación se reduce a la demonización del negro, con toda la carga despectiva que ese término implica en la justificación de la explotación. Digamos que el proceso de ‘denigrar’ al africano comenzó en las raíces mismas de la civilización occidental en su versión judeocristiana. Y este proceso culminó con el mercado negro, con el mercado de mercancía humana, africana, negra. Hasta su color por analogía fue codificado como tenebroso, malvado, demoníaco. Y si para colmo los orichas de sus ritos se les parecen a los demonios, el opresor concluye que el negro es agente de Satanás. Fue la esclavitud la que convirtió el color de su piel en una razón más para ser abusado.

Así llegamos a un especial cariz del término ‘negro’: el mago negro. Borja contrapone al concepto de ‘negro malo’ el de Buen Negro que se manifestó en la leyenda cristiana del rey mago que vino a adorar a Jesús de raza negra; también el eunuco negro de la reina Candace de Etiopía, que vino a Jerusalén y se bautiza para aceptar la fe en el Cristo. Así que en ese sentido el Mago Negro es el reflejo del Buen Negro, es el prototipo máximo de la bondad del africano. Pero ante la búsqueda de justificaciones para explotar a las etnias negroafricanas, los mercaderes de esclavos y toda la sociedad ‘blanca’ que los respaldaba, le asignó a los ritos de sus esclavizados el título de ‘magia negra’. Ahora bien, tenemos entonces que el Mago Negro bueno pasa a ser el Mago Negro satánico. Este proceso de estigmatización, en especial por los amos españoles, desprestigió y desconoció “el monismo religioso africano” y lo interpretó deliberadamente como “demonolatría”. Y si los negros abrazaban la fe islámica (doctrina del demonio según los reconquistadores católicos) entonces eran mucho más peligrosos y mucho más considerados hijos del diablo.

Ahora bien, el proceso de transculturación ocurrió también a la inversa, el negro descubrió en la religión de los blancos elementos de fe que coincidían con sus orichas. Estos fueron los relatos sobre milagros atribuidos a los santos de la iglesia cristiana. Entendieron que el gran poder de Dios se manifestaba en personajes que les recordaban las hazañas míticas de sus dioses. Para ellos el poder divino cristiano y el poder divino yoruba eran idénticos. Y era de esperarse esta síntesis del pensamiento religioso dado que el negroafricano no percibe fisuras en la realidad. Para ellos lo invisible y lo visible, lo humano y lo divino, el cuerpo y el alma son de la misma esencia: la

<sup>84</sup> Recogemos de la tradición oral puertorriqueña el siguiente refrán racista: “El negro lo hizo Dios para completar un grupo pero como era tan bruto al diablo se lo entregó.”

vida. Borja nos lo expresa de modo preciso: "...los milagrosos poderes de los santos cristianos eran explotados al máximo. Aspectos que simbólicamente corría paralelo a las creencias mágicas de los africanos en torno a los poderes curativos de los orishas."<sup>85</sup> El negro no interpreta el cristianismo como algo distinto a su cosmovisión, mas bien lo asimila y lo integra en un mismo esquema mágico.

Curiosamente el esclavo detecta el temor religioso del amo al diablo e integra a Satán al esquema para infundirle respeto a su dueño con sus hechicerías.<sup>86</sup> Pero no es sólo la resistencia lo que lo lleva a adorar al mismísimo diablo, sino que sus dioses tienen toda la configuración y atributos demoníacos dado que el personaje de Satán evolucionó desde dioses del Medio Oriente que son paralelos arquetipalmente a los orishas yorubas. Este es el caso por ejemplo de Yemajá que es nada menos que Afrodita que los latinos conocieron como Venus y los astrólogos adjudicaban al astro Lucífero. Los sumerios la llamaron Inanna, los babilonios Ishtar, los hebreos Esther, los griegos Afrodita, los romanos Venus y los yoruba Yemajá. Esta diosa es sencillamente el arquetipo de la libido.

En este proceso causal y argumentativo de la colonialidad del poder que se manifiesta en la transculturación de la religión del esclavo hemos desembocado en la hechicería como arma de resistencia del negroafricano. Hemos visto cómo la libido se personifica en uno de los orishas y cómo se manipula a través de artificios para que se manifiesten milagros en torno a la vida amorosa. El caso de la esclava Paula de Eguiluz nos ilustra perfectamente cómo el amor erótico se convierte en campo de batalla de la resistencia en la guerra de los sexos que a su vez se proyecta en el campo más amplio de la lucha de clase.<sup>87</sup> Las hechicerías son parte de la guerra psicológica de amedrentamiento del amo para atenuar su opresión, inclusive para crear espacios más amplios de libertad en los intersticios de una sociedad tan alienada.

Se trata de la magia amorosa como parte del arte del bien querer y terapia para los males del alma. Esta técnica espiritual descansaba en el acto religioso de orar e invocar (conjurar) a los dioses y reforzar tales peticiones con gestos específicos a los que bien podemos llamar hechizos. A fin de cuentas son los espíritus (los orishas) los que realizan el favor al creyente. Éstos son intermediarios del gran poder de Dios así como los santos cristianos son intercesores ante Dios Padre para darle bendiciones al cristiano. Los diferentes artefactos materiales que se usan (como pócimas, fetiches, velas, etc.) sólo son formas objetivas de la invocación a los dioses, son peticiones materializadas, codificadas en un lenguaje mágico.

Finalmente en el caso de Paula de Eguiluz vemos cómo se incorpora la magia *salomonis* en el curso de la hechicería negroafricana empalmando con la magia occidental, la magia negra africana. La magia salomónica, conforme a los libros atribuidos a Salomón como *La Clavícula* es una codificación de realidades cósmicas comparadas con los demonios de la tradición cabalística judía. El razonamiento de esta hechicería es el siguiente: los demonios están más que dispuestos a contrariar la obra de Dios pero no tienen un propósito específico, éste se los provee el hechicero que los propicia (los invoca, los convoca, los conjura) y ellos se prestan de buen grado para complacer los deseos carnales y lujuriosos de sus adoradores. La contrapartida de este operativo demoníaco sería la acción de los ángeles leales a Dios que están prestos para realizar acciones a favor de los que buscan hacer el bien. Cuando se traduce esta demonología y angelología occidental en el lenguaje de la magia amorosa negroafricana comprendemos perfectamente cómo se aprovecha el

<sup>85</sup> Jaime Humberto Borja Gómez, *Rostrros y rastros del demonio en la Nueva Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Bogotá, Ariel, 1998, p 128.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>87</sup> Maya Restrepo, Luz Adriana, *Brujería y Reconstrucción de Identidades entre los Africanos y sus Descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*, París, Universidad de París 1 (Sorbona, 1999).

bembé para la seducción, el embrujo erótico y en una palabra para encantar al ser amado. Éste es el secreto poder de la música rítmica negroafricana: es el hechizo máximo...el embrujo de la rumba y el mambo.

Sería tema de otro trabajo ver fenomenológicamente los rasgos del amor erótico como saturados de poderes maravillosos y mágicos que pueden ser usados como si fueran instrumentos de dominación.

#### REFERENCIAS CITADAS

- Appiah, K.A., Gates, H.L., (eds.) *Africana. The Encyclopedia of the African and African American Experience*, Running Press, 2003.
- Borja Gómez, Jaime Humberto, *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Bogotá, Ariel, 1998.
- Chesi, Gert, *Vudú, El Poder Secreto de África, (Voodoo-Afrikas geheime Macht)* Perlinger, 1979; 1982.
- Davidson, Basil, *The Lost Cities of Africa*, Boston, 1970.
- González-Wippler, Migene, *Santería, La Religión*, EUA, 1999.
- Kasanda Lumembu, Albert, "Elocuencia y Magia del Cuerpo, Un Enfoque Negroafricano". *Memoria y Sociedad* (Bogotá), Vol.6, No. 12 (Agosto 2002)
- Ki-Zerbo, J., *Historia del África Negra*, Alianza, Madrid, 1980.
- Navarrete, María Cristina, *Historia Social del Negro en la Colonia. Cartagena, Siglo XVII*. Editorial de la Facultad de Humanidades, Cali: 1995.
- Maya Restrepo, Luz Adriana, *Brujería y Reconstrucción de Identidades entre los Africanos y sus Descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*, París, Universidad de París 1 (Sorbona, 1999).
- Santa Biblia*, Reina Valera, Sociedades Bíblicas Unidas 1960, revisión 1995.
- Sánchez, Julio, *La Religión de los Orichas*, Colección Estudios Afrocaribeños, Puerto Rico, 1978.
- Taussig, Michael, "Religión de esclavos y la creación de un campesinado en el valle del río Cauca, Colombia". *Estudios rurales latinoamericanos* (Bogotá), II, 3 (septiembre-diciembre), 1979, pp. 362-390.