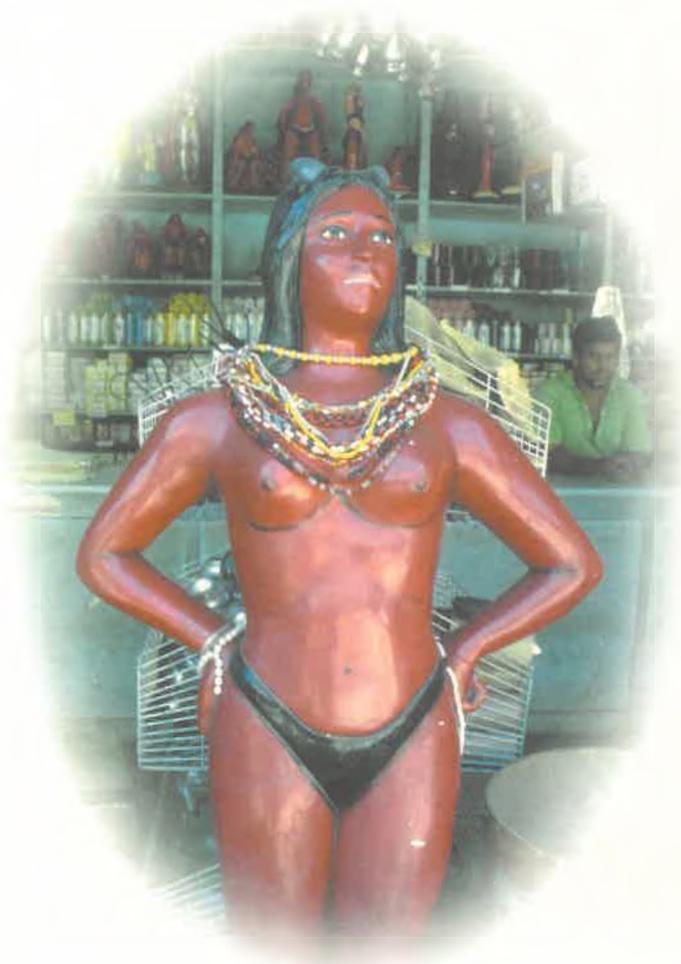


UMBANDA

el poder del margen



Fernando Giobellina Brumana
Elda González Martínez

Servicio de Publicaciones
UNIVERSIDAD DE CÁDIZ



UMBANDA
EL PODER DEL MARGEN

Un estudio sobre religiosidad popular
y experiencia social

UMBANDA

EL PODER DEL MARGEN

Un estudio sobre religiosidad popular
y experiencia social

Fernando Giobellina Brumana
Elda González Martínez



Servicio de Publicaciones
Universidad de Cádiz
2000

Giobellina Brumana, Fernando

Umbanda, el poder del margen: un estudio sobre religiosidad popular y experiencia social / Fernando Giobellina Brumana, Elda González Martínez -- Cádiz: Universidad, Servicio de Publicaciones, 2000. -- p.

ISBN 84-7786-923-5

1. Sao Paulo (Brasil) - Religiosidad popular. 2. Umbanda (Culto religioso). I. González Martínez, Elda. II. Universidad de Cádiz. Servicio de Publicaciones, ed. IV. Título.

398.3(81)

Motivo de cubierta: *Imagen de Pomba Gira en una tienda de artículos religiosos. São Paulo*

Edita: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz

© Fernando Giobellina Brumana

Elda González Martínez

Fotocomposición: Consegraf

Diseño: Creasur

I.S.B.N.: 84-7786-923-5

Depósito Legal: M-49.281-2000

*“O senhora rezadeira
O rezadeira senhora
Senhora rezadeira
reze uma reza com fé
pra que a raça brasileira
esteja sempre de pé
reze pra que o nosso povo
viva sempre em liberdade
e construa um mundo novo
cheio de felicidade.
Falei, ô senhora”.*

*“Alguma coisa acontece no meu coração
Que só quando cruço a Ipiranga e a Avenida São João”.*

*“Vejam só
O Zé Zuza cismou de ser pesquisador
e se mandou de gravador
pro terreiro onde desenvolvia aí a Yaô”*

Para Manuel Gutiérrez Estévez

NOTA A LA EDICION ESPAÑOLA

Este libro salió en 1989 en inglés, a cargo de la Editorial de la Universidad de Uppsala. Un par de años más tarde, lo hizo en portugués, publicado por la Universidad de Campinas¹. Por fin, más de una década después, la Universidad de Cádiz ha tenido a bien presentarlas en español. Es al menos llamativo que un texto se publique en la lengua en la que fue escrito con posterioridad, y con tanta posterioridad, a ediciones en otros idiomas. Esta anomalía habla de la situación de sus autores, originarios de Argentina, radicados en Suecia a mediados de los 70 por motivos imaginables, inmigrantes en España poco más tarde por afinidades electivas, y capturados afectiva y intelectualmente por Brasil desde el primer contacto, en agosto de 1976. Naturales de Argentina que vivían en España y trabajaban en Brasil con dineros de Suecia: Carlos Brandão, que tanto ha tenido que ver con este texto aún antes de que sus autores lo conociesen personalmente, definía ese extraño estado como *o samba do creolo dóido*.

Pero, como decía León Felipe, “ya no hay locos”. La institucionalización ha tocado –por suerte para ellos– a los autores. Elda González es, desde hace más de diez años, investigadora del Departamento de Historia de América del Consejo de Investigaciones Científicas, en Madrid; Fernando Giobellina, desde comienzos de los 90, enseña Antropología Social en la Universidad de Cádiz. La primera ha vuelto a sus orígenes de historiadora y se dedica al estudio de los procesos migratorios, comenzando con el caso de los españoles en el Estado de São Paulo entre 1880 y 1930. El segundo ha seguido la línea de trabajo abierta con este estudio, ha realizado una investigación sobre una de las religiones de las que en este libro se mencionan una y otra vez, el Candomblé, y en la actualidad proyecta otra sobre un culto, el Catimbó, del que aquí sólo hay alguna referencia incidental. También ha explorado algunas de las cuestiones –posesión, hechicería, sistema clasificatorios, eficacia simbólica cuyas formulaciones teóricas clásicas y no tan clásicas resultaban insatisfactorias.

Ha pasado más de una década desde la lectura de este trabajo como disertación de doctorado frente a un tribunal de la Universidad de Uppsala. No en vano, aunque sólo se han realizado modificaciones argumentales allí donde se

¹ Con un largo prólogo de Roberto Da Matta que no se ha incluido en esta edición

volvían indispensables, con la consiguiente aclaración. Además, se han llevado a cabo correcciones de diversas naturaleza, se han agregado notas a pie de página se ha dotado al libro de ilustraciones fotográficas ausentes en las ediciones anteriores, y, por último, se han incluido como apéndices dos breves artículos periódicos de FGB, uno aparecido en **Folha de São Paulo** en abril de 1983, que registraba una de sus primeras experiencias con la parte más hechiceril de Umbanda; otro, publicado en **Léia Livros**, también en 1983, en el que abordaba la diferencia entre umbanda y candomblé a los ojos de las élites eruditas.

INDICE

Nota a la edición española	9
Prefacio	15
Agradecimientos	29
Introducción: El campo religioso brasileño	31
1. Hechicería, anti-hechicería y resolución de la aflicción	32
1.1. La operatividad religiosa frente a la aflicción	32
1.2. Las etiologas místicas de la aflicción	35
1.2.1. Espiritismo kardecista	36
1.2.2. Candomblé	38
1.2.3. Pentecostalismo	40
1.2.4. Umbanda	44
1.3. El esquema terapéutico	47
1.4. El lugar del hechicero	48
2. Los cultos subalternos	50
2.1. Cultos dominantes, cultos subalternos	50
2.2. El correlato social de los cultos subalternos	54
2.3. El aspecto político de los cultos subalternos	56
2.4. El carácter anti-estructural de los cultos subalternos	58
2.5. Magia/religión	60
2.6. Cultos subalternos, cultos de posesión	62
3. La determinación estructural de los cultos subalternos	64
3.1. El mundo y los hombres	64
3.1.1. El poder de Umbanda (I)	65
3.2. Cuerpo y habla	66
3.2.1. El poder de Umbanda (II)	67
3.3. Las lógicas internas	69
Primera parte: Escenas y lugares	71
Escenas de una religión	73
Capítulo 1: Los espacios	83
1. Periferia, 'pedaço', terreiro	83
1.1. Las redes del 'pedaço'	84
1.2. Terreiro y 'pedaço'	86

2. El terreiro	90
2.1. El terreiro como sistema defensivo	94
2.1.1. Las defensas topológicas	95
2.1.2. La defensa ceremonial	97
2.1.3. Las defensas personales.....	98
2.1.4. Los instrumentos de defensa.....	101
Segunda parte: Los protagonistas	105
Capitulo 2: Los vivos	107
1. La iniciación en Umbanda	107
1.1. La ‘prueba’.....	109
1.2. Los mediadores	112
2. Los agentes	114
2.1. Pai o mae-de-santo	116
2.1.1. La legitimidad del jefe del terreiro.....	117
2.1.2. Los distintos monopolios.....	118
2.1.3. El ideal del pai o mae-de-santo.....	121
2.1.4. Las diferencias entre jefes de terreiro.....	125
2.1.5. El Pai Ismael.....	129
2.2. Pai o Mae pequeña.....	134
2.3. Ogaes.....	140
2.4. Mediums	142
2.4.1. El ideal de medium.....	144
2.4.2. La iniciación del medium	148
2.4.3. Los avatares del medium.....	153
2.5. Atabaqueiros	155
2.6. Cambone	160
3. Redes de clientes.....	166
Capitulo 3: Los muertos. El panteon umbandista.....	183
1. Las figuras del panteón.....	183
2. Clasificación de las figuras del panteón	198
3. Las exclusiones del panteón.....	205
3.1. Dios.....	205
3.2. Eguns/sofrefores	206
4. La pluralidad de los miembros del panteón	207
5. Límite de la pluralidad del panteón.....	211
6. La ficción clasificatoria	214
7. La articulación del panteón: derecha e izquierda	219
8. La lógica del panteón: casa/ley/marginalidad.....	225
Apendices al capitulo 3	235
1. El sincretismo umbandista	235
2. Los juegos de significación	236

3. Diferencias entre panteones	237
4. La dimensión mítica del panteón	238
Tercera parte: Los vivos y los muertos	241
Capitulo 4: El código umbandista	243
1. La presencia de los Orixás.....	243
2. La acción de los Orixás.....	244
2.1. La incorporación	246
2.2. El encosto.....	247
2.3. La compañía	249
2.4. Los peligros	250
3. La evolución de los Orixás	252
4. El pago de servicios	257
5. La muerte en Umbanda	261
Capitulo 5: La posesión.....	265
1. Las categorías de la posesión.....	266
2. Las tribulaciones del caballo.....	269
3. Los modelos devocionales.....	270
4. El caballo y sus Orixá	272
5. La identidad del Orixá	273
6. Poder de Orixá, poder del agente	274
7. La posesión extra-institucional	274
8. Los Orixás personalizados	276
Capitulo 6. La macumba	277
1. La cuestión de la hechicería	278
2. Simpatía / mal de ojo.....	281
3. Las macumbas.....	283
4. La demanda.....	287
4.1. La cura y la represalia	289
4.2. La razón de la demanda.....	291
4.3. Vulnerabilidad e invulnerabilidad.....	293
4.4. Los instrumentos de la demanda.....	294
4.5. El demandeiro.....	297
4.6. El Exu	301
5. Orden y desorden	303
5.1. El correlato social	305
5.2. La funcionalidad social.....	307
5.3. La terapia umbandista	309
6. El cuerpo.....	312

Cuarta parte: Otra vuelta de tuerca	315
Capitulo 7. Conflicto y expresion mística	317
1. El terreiro del Pai Ismael	317
2. El terreiro de Roque	323
3. La casa de la India	330
Capitulo 8. Umbanda en el campo religioso	335
1. El lugar de Umbanda	335
1.1. El estigma umbandista	335
1.2. El catolicismo umbandista	338
1.3. La locura umbandista	339
2. La visión umbandista	340
2.1. Umbanda hacia dentro	341
2.1.1. Las relaciones entre terreiros	341
2.1.2. Las Federaciones	343
2.2. Umbanda hacia afuera	347
2.2.1. Candomblé	348
2.2.2. Espiritismo kardecista	351
2.2.3. El Pentecostalismo	353
Conclusiones	355
APENDICES	367
1. Viernes santo en el monte sagrado	369
2. Umbanda, candomblé; kitsch, cultura popular	376
Glosario	381
Referencias bibliográficas	383

PREFACIO

*“Vou abrir minha Jurema
vou abrir meu Juremã
com licença da Mãe Oxum
e as forças de Oxalã”*

1

Umbanda en São Paulo, es ese nuestro tema. Las características de este culto, que el conjunto de este trabajo intenta describir e interpretar, parecerían por completo incompatibles con el lugar donde se ha desarrollado. En efecto, una enorme ciudad con alrededor de una docena de millones de habitantes y con índices económicos equivalentes a los de cualquiera de los grandes centros urbanos de capitalismo avanzado es el ‘nicho’ menos esperado para el surgimiento y expansión de una religión como ésta. O de cualquier tipo de religión, si recordamos lo que pensaban en los años 50 los teóricos de la secularización. Sin embargo, y sin ningún respeto por las viejas teorías, Umbanda ha florecido aquí.

Ha florecido, sí, y no como un hecho curioso y episódico. Hay distintos cálculos sobre la magnitud del fenómeno umbandista que llegan a atribuirle 30 millones de fieles (sobre una población total de 130 millones); datos como éste sólo son especulaciones poco confiables, pero sirven para dar una idea de las dimensiones del culto.

Lo cuantitativo es, de todos modos, sólo un aspecto de la cuestión. Umbanda, o mejor dicho, el conjunto de la religiosidad popular, de la que Umbanda forma parte esencial, tiene un peso en la vida brasileña que las estadísticas no revelan. Se trata de un código para la interpretación y la acción que impregna la sociedad brasileña y cuyas huellas se manifiestan en diversos registros.

Entrelazada con otras manifestaciones de la vida subalterna, del carnaval al juego clandestino o al fútbol, esta religiosidad contrasta con el vacío relativo de formas organizativas que en otras latitudes aglutinan a los sectores populares (sindicatos, partidos políticos). Umbanda y los otros

ocupantes del campo religioso popular brasileño parecen, entonces, tener un papel alternativo a estas instituciones.

Esto significa, a nuestro entender, que Umbanda, la religiosidad popular brasileña en general, dice algo que no es dicho por otros registros de la cultura brasileña. O mejor, que su presencia reorganiza el campo general de la cultura brasileña y la escinde entre aquellas áreas que reproducen de una u otra manera su código, y cuyo propio código ella condensa, y aquellas que lo niegan, entre aquellas regiones en las que nuestros 'otros' son un 'nosotros' y nosotros somos 'otros' y aquellas en las que nosotros somos nosotros y los otros, 'otros'.

Porque Umbanda es, ante todo, una cuestión de 'otros'.

2

Conocerse a sí mismo a través del conocimiento del otro; he aquí la justificación clásica de la antropología y quizás también su definición más acertada. En efecto, ni un objeto, ni una teoría, ni una metodología específicos parecen poder delimitar una disciplina cuyos temas, procedimientos y escuelas se multiplican. Lo único que permanece como elemento común es la determinación de esa alteridad que por diferentes vías y en diferentes ámbitos los antropólogos se obstinan en capturar.

No se trata, sin embargo, de 'otros' evidentes y distantes. Ese extraño cuyo encuentro nos permitiría descubrirnos no se esconde sólo en el alto Nilo o en las planicies australianas, en el Mato Grosso o en las islas melanesias. Nosotros, 'observadores', convivimos día a día con 'otros' de quienes, en general, sabemos menos que de los 'objetos' de las etnografías clásicas. El conocimiento de estos 'otros', que sólo en los últimos tiempos la antropología adoptó como objetivo válido, confiere un sentido nuevo al argumento clásico. Este 'otro' carga en sí la marca de nuestra propia sociedad, nuestro propio reflejo. Conocerlo es, por lo tanto, acceder a nuestra propia imagen, invertida y tal vez perversa, pero irrenunciable.

Pero, ¿quiénes son, en concreto, estos 'otros'? En parte, los 'pobres urbanos' (Zaluar, 1985), pero no es fácil establecer una definición en términos de los parámetros sociológicos clásicos. Con un tránsito en extremo fluido entre el obrero industrial, el desempleado, el pequeño empresario, la empleada doméstica, el lumpen, etc., lo que los define no es tanto un lugar determinado en el aparato productivo, sino una situación de mayor o menor marginalidad en relación a los centros sociales de decisión. De manera por completo circular: el 'otro' es quien nos ocupa y preocupa en investigaciones como la que ahora presentamos y que, al menos

en Brasil, ya poseen una sólida y fecunda tradición: nuestro 'otro' es el objeto privilegiado de la antropología urbana, que tiene entre sus objetivos programáticos aún no alcanzados el de definir qué hace otro al 'otro'.

Lo que se ha dado en llamar 'antropología urbana', entonces, tiene como campo de atracción la vida cultural, las categorías conceptuales, las formas de interacción, de estos 'otros' con quienes nosotros, 'observadores', debido a nuestra inclusión en una sociedad específica que abarca a ambos, mantenemos siempre relaciones sociales, económicas, políticas. Una proximidad tal amenaza con distorsionar nuestro conocimiento. O, mejor, el prisma ideológico que recubre las relaciones que, de hecho y más allá de toda voluntad y conciencia, establecemos con nuestros 'otros', provoca invisibilidades de cosas reales y visibilidad de fantasmas. ¿Cómo, si no, entender que un sociólogo de la brillantez de F. Weffort (1982: 22) pueda sostener que São Paulo es "un mundo dotado de una cultura urbana muy pobre, casi un mundo culturalmente vacío"?

Que para algunos resulte nulo lo que es un tramado rico y complejo sería asombroso si no cayésemos en cuenta de que su ceguera está producida, más que nada, por constricciones generadas por una perspectiva ideológica: lo que no es definible desde ella como cultura no es cultura. De esta manera, buena parte –si no toda– la producción popular no logra destacarse de un fondo gris y monótono, la reproducción realimentadora del sistema de dominación. Bourdieu, representante ejemplar de esta actitud, dice que los sectores subalternos sólo muestran autonomía frente a los dominantes en la acción política. Lo que se llama 'cultura popular', piensa, no es más que un conjunto inconexo de retazos desechados por la cultura oficial.

Respecto a la primera afirmación podríamos pensar todo lo contrario. La acción política que se enfrenta al sistema establecido sólo puede hacerlo realmente si es la actualización de una producción erudita, la puesta en obra del pensamiento de algunos 'intelectuales burgueses' introducido por ellos mismos en las camadas populares. Esta es al menos la lección que el pensamiento revolucionario al que Bourdieu intenta ser fiel ha sostenido en discursos y prácticas, desde Kautsky y su alumno Lenin hasta nuestros días. Pero si la política no es un dominio popular autónomo, ¿significa esto que los sectores populares carecen de todo espacio propio?

Nuestra posición, en forma muy sintética, es:

Lo político como discurso y práctica de la ordenación, reordenación y/o mudanza del sistema es algo a lo que sólo se accede desde el 'centro' de la sociedad y en el que los sectores subalternos sólo tienen un papel dependiente y de 'masa de maniobra'. Cuando esto no es así, se trata, en

general, de prácticas en las que su carácter político no es consiente y explícito, sino derivado de su papel revulsivo en la sociedad global. Son políticas que se ignoran como tales, de las cuales en Brasil tenemos ejemplo en grandes movimientos mesiánicos, como el de Canudos o el del Contestado. Estos casos muestran precisamente una práctica religiosa subalterna que se convierte en política tan sólo por la intervención del Estado.

Pensamos, entonces, que si no hay política subalterna hay sí cultura subalterna. Su núcleo más profundo y autónomo es 'salvaje', incontrolado, pero no independiente del sistema; la religiosidad popular, las distintas formas en que ésta se manifiesta, es, ante todo, una elaboración conceptual del sistema y de la relación de los sectores subalternos con él. No es nuestro propósito fundamentar aquí esta posición en todos sus puntos, aunque algunos son desarrollados más adelante. La hemos expuesto más que nada para que se entienda el resorte que nos ha movido en la elección de nuestro objeto de investigación y la perspectiva general con que lo hemos encarado. Nos parece imprescindible, de todos modos, mostrar ahora la concepción de lo religioso que subyace a nuestro trabajo.

3

Existe una producción cultural de sectores subalternos una de cuyas áreas, la religiosa, la que nos interesa aquí, está enormemente desarrollada en Brasil. ¿Es una simple ilusión, un objeto mal definido? ¿Cómo entenderla?

Analizando un ejemplo similar a una de las manifestaciones de la religiosidad popular brasileña, el de las sectas pentecostales de negros antillanos en Londres, M. Douglas (1970: 110) afirma que el culto por ellos desarrollado es un simple testimonio de su condición marginal, un efecto inerte de su ubicación límite en la topología social. Este culto es expresivo en cuanto nos dice, a nosotros, observadores del 'centro', algo sobre ese grupo, pero --según la autora-- no parece decir nada a sus fieles, o al menos no es relevante lo que les diga. ¿Cómo entender entonces que abracen esa religión en particular y no otra o ninguna?

Nosotros pensamos, por el contrario, que si una religión dice sobre sus fieles es porque primero dice algo a éstos. Una religión les dice sobre el mundo; descubre, establece y/o legitima para ellos un sentido de éste que puede ir en la dirección del 'sentido común' de la sociedad o en la dirección inversa. Dice más: habla a los fieles sobre ellos mismos; les da un lugar en el mundo cuyo sentido ha sido articulado por ella y, en vistas a este lugar, establece conductas adecuadas.

En otras palabras, una religión organiza la experiencia de los fieles, torna pensable y operable la realidad para ellos. La realidad y, como hemos dicho, su realidad. Así, el sentido del mundo es la otra cara de la identidad de los fieles, de la estipulación de lo que son y de lo que no son, de lo que han sido y de lo que deberán ser.

Encarada de esta manera, una religión es ante todo un instrumento de definición y dominio conceptuales y, por lo tanto, tiene una lógica propia que le permite cumplir ese papel. Esta especificidad escapa a todos los intentos de entenderla como mero reflejo, ya de una estructura, ya de un lugar dentro de ella. Pensamos, por el contrario, que estas realidades no determinan la conducta de los agentes más que en la medida en que exigen como respuesta una instancia conceptual organizativa. Desde este punto de vista, el límite de la religión, lo 'otro' de la religión, no es la acción política, como ansiaba el joven Marx, sino la anomia, como diagnosticaba Durkheim.

Volvamos al ejemplo de M. Douglas. El lugar marginal ocupado por los antillanos en Londres es pensado y elaborado –y no sólo expresado–, ésta es nuestra perspectiva, a través de su Pentecostalismo, pero, como la autora señala desde la suya, esta visión religiosa no puede considerarse como una compensación simbólica. Nuestra afirmación rompe con una vieja tradición.

De hecho, la dualidad propuesta por Weber (legitimación para los superiores/ compensación para los inferiores) a la que la antropóloga británica refiere implícitamente, ofrece una resolución tan mecanicista como las del funcionalismo. Una religión subalterna, o la lectura subalterna de una religión dominante, puede ser tan poco compensadora como puede no legitimar a los dominantes una religión erudita.

La idea de que la función de una religión es legitimar una estructura social y, por lo tanto, a sus clases dirigentes, choca a menudo con la realidad. En Brasil, el caso de la Iglesia Católica es muy ilustrativo al respecto: su anticapitalismo, su oposición radical al sistema, su ubicación en la extrema izquierda del espectro político, se efectúa desde su carácter de religión oficial.

A su vez, compensación, si la hay, sólo es tal para un observador que ve desde fuera un intercambio entre, p.ej., la conformidad del fiel con su bajo puesto social y la promesa de otro superior en la ultratumba. Pero el cielo de los justos no significa un trueque tan ingenuo para el fiel pentecostal, sino una definición muy concreta de su lugar en este mundo frente a sus iguales y a sus superiores. Este tipo de definición es uno de los efectos principales de una religión: *toda otra función, cuando en verdad opera, es secundaria y contingente.*

Por lo que hemos esbozado hasta aquí, es imprescindible abandonar todo mecanicismo. Son distintas las formas en que un lugar y una experiencia sociales pueden ser elaborados. Estas formas, además, no están repartidas difusa y homogéneamente. Las clases sociales tampoco son sujetos ni de acción ni de pensamiento; son lugares sociales en los que la única homogeneidad que podemos suponer es la de las condiciones generales de vida. En el campo religioso, quienes piensan y actúan son agentes articulados en agencias específicas que deben ser reconocidos como válidos por una clientela que utiliza sus servicios en términos de sus propias condiciones de vida.

Ahora bien, la libertad de oferta de estas agencias y agentes está constreñida por un y otro lado. Por una parte, lo que siguiendo a Weber –con las reservas señaladas– podemos llamar ‘interés’ de un cierto sector social, entendiendo por ello la demanda de un instrumento de comprensión de la realidad desde una condición social determinada. Por la otra, el hecho de que la agencia subalterna, en mayor o menor medida según los casos, no produce ella misma el repertorio que constituye su discurso religioso.

Llegamos aquí a la segunda afirmación de Bourdieu a la que nos referíamos páginas atrás; la característica misma de la subalternidad es la dependencia de la producción cultural dominante. Pero si esto es en buena medida cierto, no importa tanto el origen exógeno de los elementos capturados por los subalternos. Lo que en verdad importa es la lógica que establece el criterio de inclusión/exclusión de éstos y su articulación en un cuerpo con una sistematicidad específica que lo vuelve apto para desempeñar el papel ya señalado de matriz de la experiencia. Este trabajo intenta revelar esa lógica en el caso de Umbanda.

4

Lo dicho resume las líneas generales con que hemos encarado el trabajo que ahora presentamos y sobre las que volveremos en aquellos momentos en que debamos justificar alguna interpretación más o menos heterodoxa. Este no es, de todos modos, un texto teórico, sino uno que presenta un material recolectado en varios años de trabajo de campo y una propuesta de comprensión del mismo. Fue este trabajo de campo lo que nos llevó a vivir en medio de miembros de estos estratos marginales, a compartir con ellos nuestro tiempo y sus actividades.

Nuestro carácter también marginal en la sociedad brasileña, aunque se tratase de una marginalidad bien diferente a la de ellos, quizás haya facilitado que las relaciones establecidas ‘en campo’ fuesen desde un comienzo

muy fluidas. Esta marginalidad nuestra era perceptible desde ya por nuestro portugués que nunca dejó de ser 'engraçado' (gracioso), por desconocimientos inaceptables en 'nativos' y evidenciados en la convivencia, por nuestra falta de inserción laboral y familiar en el país, por nuestro total 'tiempo libre', como se traducía para ellos nuestra disponibilidad absoluta de la que ellos a veces eran beneficiarios y a veces víctimas. (¿Cómo explicarles que nuestro 'medio de vida' eran esas largas tardes en sus cocinas, esos viajes a la floresta y a la playa, sus propias **macumbas***?).

Esta debilidad relativa nos ubicó en un papel que fue cómodo para todos, ellos y nosotros, el de 'protegidos'. La protección de la que fuimos continuo objeto se manifestaba en cuidadosas (y a veces autoritarias) explicaciones de cómo debíamos comportarnos en múltiples ocasiones (visitas a otros **terreiros**, situaciones rituales, movimientos en el 'pedaço' (cf. Cap.1), etc., en un cuidado generalizado que seguramente fue lo que nos hizo salir indemnes de territorios que los periódicos mostraban todos los días como escenario de todo tipo de delincuencia, en una cierta actitud de propiedad privada que en alguna ocasión dio lugar a escena de celos, en tantas cosas más.

Esta posición de supuesta indefensión no obstaba para que al mismo tiempo fuésemos visto en algunos de los lugares que frecuentábamos como ricos y poderosos, lo que algunas veces nos convirtió en blanco de pequeños chantajes para obtener algún beneficio (dinero, regalos, paseos, favores de todo tipo). Actuamos frente a estas presiones sin ningún criterio preestablecido, movidos por simpatías y antipatías, por las relaciones concretas que se habían establecido, por nuestro propio interés, por la imposición de necesidades inaplazables.

Cuando actuábamos 'magnánimamente' nuestra 'generosidad' era aceptada sin sorpresa ni mayor muestra de reconocimiento: habíamos hecho lo esperable de un rico ('Quien regala a los pobres, presta a Dios'). Aun en una ocasión en la que movilizamos algunos contactos personales para sacar de una comisaría (y del 'pau-de-arara') a un chico de un **terreiro** preso en un episodio confuso, un asalto frustrado, tal poder nos sorprendió mucho más a nosotros que a sus beneficiarios. Estas relaciones complejas, a veces frustrantes, a veces gratificantes, en las que era difícil diferenciar lo personal de lo 'científico', fuimos descubriendo poco a poco que habíamos transpuesto barreras más visibles después de acceder a los lugares que en un comienzo nos estaban vedados que antes.

* Los términos en negrita remiten al Glosario final.

Barreras topológicas que cortan el paso al dormitorio de la casa visitada. Barreras de 'status' que se convierten en una intrusión al lavar el propio plato, o el ajeno, después de una comida, abrir la nevera o darse una ducha. Barreras de intimidad que hay que superar para escuchar o contar problemas sentimentales o familiares. Barreras de conocimiento que estuvieron levantadas cuando algunos de nuestros informantes comenzaron a consultarnos sobre cuestiones religiosas (calidad de los servicios brindados por tal o cual agente, propiedad o impropiedad de tal acción ritual, etc.).

5

También otro tipo de barrera, la que separa el caos inicial que la realidad estudiada representaba para nosotros de los distintos atisbos de orden que poco a poco se nos fueron imponiendo. Expliquemos esto un poco mejor.

Intentamos primero organizar ese caos con un orden preconcebido que traíamos en nuestras maletas. Ese orden pronto mostró no tanto su insuficiencia como su impropiedad total para analizar aquello que estábamos 'observando participativamente'. Todas nuestras hipótesis elaboradas con un conocimiento sólo bibliográfico del tema se desmoronaron, menos por ser falsas que por ser inadecuadas, es decir, de un plano distinto, de una dimensión diferente a la realidad que nos tocaba enfrentar. A este fracaso siguió otra etapa en la que acudimos una y otra vez a distintas opciones teóricas y metodológicas que, tal como las estábamos encarando, tampoco resultaron muy fructíferas. Pero mientras tanto el caos inicial ya no lo era tanto.

Por un lado, nuestra propia participación en la vida de los grupos con los que trabajábamos nos había ido dando esquemas interpretativos similares a los de los propios agentes, sin los cuales es imposible actuar. Comenzábamos, pues, a entender lo que ocurría y el por qué de lo que ocurría de una manera parecida a como lo entendían las personas con que convivíamos. Empezábamos a socializarnos en la visión 'nativa' de las cosas y así fuimos adquiriendo sus categorías explicativas.

Por el otro, el propio rechazo que la realidad había hecho sufrir a nuestros esquemas previos y los que luego intentamos aplicar fue de gran utilidad. Nos enseñó ante todo, que ir de la teoría al 'objeto' tratando de amoldar éste a aquella era el peor camino posible. Nos enseñó también que no podíamos contar con un cuerpo teórico único que nos ayudase a dar cuenta de lo que estábamos investigando: sólo podíamos salir adelante acumulando herejías, infidelidades, heterodoxias. Esto es lo que hemos hecho.

En otras palabras, en un comienzo intentamos reducir sin mediaciones el discurso y la práctica religiosas a una legalidad social, en buena ortodoxia de un funcionalismo escolar. El inevitable fracaso nos condujo a descubrir aquello con lo que hemos iniciado estas páginas: que lo 'social' (esa hipótesis) era el pretexto y no el texto de la religiosidad que estudiamos (y, pensamos, de cualquier otra). Una lógica propia del nivel religioso elabora este pretexto para presentar el texto total que teníamos ante nuestros ojos.

La busca de esa lógica nos llevó por diversos caminos: abordajes semiológicos, que, por el formalismo y rigidez con que los encaramos y por lo inapropiado del objeto, amenazaban con dar resultados arbitrarios y sin interés, a conducirnos no a la lógica que buscábamos, sino a un esquema vacío y no significativo.

Por último, desistimos de mantenernos dentro de un marco teórico-metodológico único y homogéneo para partir del material que habíamos recogido y trabajar con él, con los distintos planos articulados en él, dejando que hablase por sí mismo. Quizás se trate de una ilusión, pero pensamos que esto es exactamente lo que ha ocurrido: nuestra intervención teórica se ha ido desvaneciendo a medida que nuestro trabajo analítico progresaba.

De esta manera, hemos debido abandonar toda ingenua seguridad teórica, enfrentarnos a la intranquilizante evidencia de la falta de un cuerpo teórico adecuado a nuestra investigación. No sólo la gran teoría, sino teorías de nivel medio: los análisis clásicos sobre hechicería o sobre posesión (cf. Giobellina Brumana, 1997) nos revelaron su poca utilidad como herramientas interpretativas.

6

Cualesquiera que hayan sido nuestras dificultades y avatares, la pretensión de este trabajo va más allá de la que se han fijado investigaciones similares a la nuestra¹. En efecto, los modelos que aquí proponemos, por más que estén basados en un material empírico muy limitado cuantitativamente, suponen que su validez abarca el conjunto del universo umbandista. ¿En qué se funda una pretensión tal?

¹ Como, p.ej., se puede leer en Yvonne Maggie (1975: 15):

“Mi objetivo en este trabajo es muy restringido. Hice un estudio de caso de un terreiro (...). Mis conclusiones serán, por lo tanto, limitadas al universo investigado. Con ellas no estoy explicando todo el fenómeno de la Umbanda o la Macumba en Rio de Janeiro”.

En nuestra investigación hemos partido y nos hemos mantenido dentro del marco de nuestra propia experiencia de campo. El material sobre el que hemos extraído nuestras conclusiones ha sido ante todo el recogido en nuestro contacto directo y sin mediaciones con los hombres y mujeres que, en ámbitos reducidos de los que pronto hablaremos, día a día crean y conservan, viven y reviven, consumen y brindan, su relación con lo sagrado bajo el amplio manto de Umbanda. ¿Cuál hubiese sido la alternativa?

Existe una extensa literatura doctrinaria producida por escritores umbandistas, una selección de la cual está registrada en la bibliografía final de este texto. No hemos hecho, sin embargo, un uso privilegiado de la misma, a la que hemos acudido excepcionalmente y para fines muy delimitados. Esto quiere decir que no hemos aceptado lo que algunos investigadores anteriores han concedido con una ingenuidad muy riesgosa: que esta pretensión de sistematización teológica fuese en verdad el sistema de creencias del culto. La tensión entre la dinámica real del culto y su expresión literaria, ese hiato que algunas veces nos hemos detenido a señalar en nuestro trabajo, se explica por el papel de esta última.

Antes que a una descripción del culto o a su desarrollo interno, esta producción se dedica más bien a su legitimación externa. Por esta razón, no puede ser tratado como un texto directo, sino como un metatexto en el que se procesa una de las estrategias alternativas del culto, o de un sector de él, para encontrar un lugar bajo el sol. En otras palabras, esta literatura no es la presentación de un objeto de estudio, sino un objeto de estudio que, lamentablemente, sólo hemos explotado de manera superficial.

No hemos echado mano, pues, de lo que en apariencia se nos ofrecía como una totalidad doctrinaria justamente porque no es tal totalidad. Es uno de sus elementos y no el más relevante y revelador a la hora de determinar los rasgos del culto umbandista tal *como efectivamente se desarrolla*. ¿Dónde descansa, entonces, la supuesta universalidad de nuestras interpretaciones?

La cuestión de la validez es definible desde dos ejes diferentes. Uno, el de la relación entre la muestra escogida y el universo del que ésta debe ser representativa. Otro, el del tipo de resultado, la característica de los modelos, a los que se apunta.

La forma en que hemos encarado esta investigación dejó por completo de lado toda preocupación cuantitativa, estadística. Para usar un símil lingüístico, nuestro interés ha estado más del lado de la *Langue* que de la *Parole*. Desde esta perspectiva, nuestro cometido ha sido el de determinar el repertorio y la sintaxis de esta especie de idioma que es el culto umbandista.

La precaución que debía ser tomada para no dejarnos desencaminar por los posibles dialectos era la de tomar casos lo bastante diferenciados entre sí como para que lo que pudiese ser afirmado de ellos cubriese el amplio espectro ubicado en el medio. En otras palabras, un modelo que diese cuenta de las pocas situaciones estudiadas en profundidad, al ser éstas tan enfrentadas, iba a dejar sin contemplar poco o nada del universo que nos interesaba.

Para concretar este principio debimos primero determinar cuál era el continuo en el que se daban las oposiciones realmente significativas. De hecho, la idea de espectro había sido ya utilizada por el primer estudioso del tema (Camargo, 1961), pero para él la oposición relevante era la de las diferencias doctrinarias en el arco de las religiones de posesión que, por otro lado, reducía a dos, Kardecismo y Umbanda.

Desde nuestro punto de vista, que creemos confirmado en el curso de nuestro trabajo, las diferencias doctrinarias explícitas son secundarias y, en cierto modo, aleatorias. No lo son las que desde un comienzo utilizamos, de manera intuitiva y con poca seguridad en un primer momento pero cada vez con mayor fundamento y confianza: las que enfrentan agencias en las que las prácticas de hechicería son centrales de aquellas en las que éstas están del todo ausentes. En un segundo plano que sólo en parte coincide con el anterior, tuvimos como guía la oposición entre agencias de alta y de baja estabilidad.

Este espectro ha sido explotado en dos direcciones. Una, la ya indicada de garantizar la validez de los modelos propuestos. Otra, la de intentar una cierta sistematización, el diseño de una lógica subyacente a estas diferencias. Como entonces se puede ver, nuestros objetivos no han pecado por modestia.

Más aún. Como pronto se verá, desde un comienzo planteamos la existencia de una perspectiva todavía más amplia, el de la religiosidad subalterna en su conjunto, el sistema real del que, como creemos haber mostrado, Umbanda es un subsistema dependiente e integrado. Entendemos que tomar como objeto un sector delimitado del campo religioso popular es una ficción cuya ventaja analítica no debe apartarnos de la necesidad de tener a este campo como horizonte continuo de nuestros desarrollos.

Pero esto no basta; las conclusiones a las que aquí hemos llegado deberán ser vueltas a discutir tras haber realizado un estudio de características similares a las del que ahora presentamos de cada uno de los otros componentes del campo, objetivo programático que tenemos intención de desarrollar.

Pero no hay que llamarse a engaño: de ninguna manera afirmamos estar agotando el fenómeno umbandista; la universalidad a la que este trabajo aspira no es toda la universalidad. En efecto, son varias las cuestiones que hemos dejado aquí de lado, no por falta de importancia o de interés, sino por la obvia necesidad de acotar el tema.

Hemos hecho referencia sólo marginal a aquellos sectores umbandistas que han tomado desde hace décadas la tarea de organizar, coherentizar y legitimar el culto. Los sectores 'intelectuales' y los sectores 'políticos' de la religión han quedado así en la sombra. Ni siquiera sabemos a ciencia cierta cuál es la relación entre escritores y autoridades de federaciones, si se trata o no de la misma gente, que tipo de alianzas y/o tensiones se producen entre ellos, etc.

En la misma dirección, no hemos investigado las relaciones complejas entre Umbanda y el 'centro'. No hemos explorado las políticas de y respecto al Estado, la Iglesia, los partidos políticos², los medios de comunicación, los propios círculos académicos, etc. Como resultará evidente, no puede darse por acabada una investigación que no registre las huellas que la religiosidad popular ha dejado en los sectores dominantes³.

No se trata, sin embargo, sólo de limitaciones temáticas. Aun allí donde en apariencia hemos saturado las cuestiones tratadas, no todo está dicho. Como indicamos, p.ej., al final del capítulo que estudia el panteón umbandista, hay direcciones diferentes a la que hemos escogido que parecen muy promisorias.

En fin, que si este trabajo pretende hablar sobre toda Umbanda no comete la ingenuidad de creer que dice todo respecto a ella. Es la nuestra una propuesta que supone haber revelado algo central de la realidad de Umbanda pero que aún deja muchas cosas en la sombra.

Nuestro trabajo de campo transcurrió en forma casi ininterrumpida entre octubre de 1981 y agosto de 1983, a lo que se sumaron períodos mucho más cortos entre 1984 y 1986; cada uno de nosotros trabajó en forma independiente.

² Sobre la relación entre Umbanda y partidos políticos cf. Brown et Allii, 1985.

³ Para un esbozo esquemático de los correlatos políticos de las actitudes eruditas respecto a los cultos 'afrobrasileños', cf. Giobellina Brumana, 1983b.

Elda González tuvo un fracaso inicial en un **terreiro** muy grande y prestigioso, vinculado estrechamente a la federación umbandista más importante de São Paulo y quizás de Brasil todo. Tal vez haya sido este propio prestigio y magnitud lo que impidió su integración. Tras un par de meses de intentar sin éxito alguno traspasar las fronteras que encontró, pasó a otro terreiro que tenía en común con el anterior su tamaño, estabilidad y prestigio pero no la vinculación con las instancias institucionalizadas y, menos aún, el bloqueo a sus intentos de incorporación. Salvo algunas episódicas incursiones en actividades de otras agencias umbandistas, ése fue su lugar exclusivo de investigación.

La experiencia de Fernando Giobellina fue mucho más accidentada. Inició el trabajo en un pequeño grupo que se autocalificaba de **quimbandeiro** con el que estuvo poco más de un año, hasta que la muerte de su jefa lo disolvió. A partir de entonces acompañó las andanzas religiosas y no religiosas de varios de los exmiembros de este grupo. Pasó así por varios **terreiros**, siguiendo los humores, los entendimientos y desentendimientos de sus guías hasta que por último recaló en un último **centro** donde fue lo bastante bien aceptado como que lo nombrasen presidente del directorio civil.

Además de las observaciones directas y de las conversaciones informales que llenaron un par de docenas de cuadernos de campo, el material sobre el que hemos trabajado consiste en unas cincuenta entrevistas en profundidad 'formales' (es decir, grabadas), realizadas a poco más de veinte informantes y que transcritas llenan unos cuatrocientos folios.

Obtuvimos también un amplio material fotográfico y sonoro (alrededor de quinientas fotos y unas treinta horas de grabación), registro de las distintas ceremonias a las que asistimos y testimonios de los lugares en los que nuestros informantes viven, transitan, trabajan y se divierten. Este material nos ha sido de enorme utilidad en nuestras descripciones y, entre otras cosas, nos ha permitido contar con un registro de cerca de doscientos cincuenta **pontos cantados**.

AGRADECIMIENTOS

El impulso, la preocupación, las sugerencias y consejos que Anita Jacobson-Widing brindó a nuestro trabajo desde el momento en que aún era un proyecto poco definido han sido un factor decisivo para su realización; si sumamos a esto su paciencia y gentileza resulta de toda justicia que sea la primera persona a quien dirijamos nuestra gratitud.

Kaj Århem, el orientador de esta tesis de doctorado, también con gran generosidad y paciencia, ha hecho todo lo posible para que nuestra tarea progresase y diese frutos. A él debemos una constante y rigurosa exigencia de objetividad que deseamos haber satisfecho al menos en parte.

Carmen Junqueira no sólo fue la primera persona que en Brasil dio apoyo institucional a nuestro proyecto, sino, además, quien con su curiosidad y perspicacia nos incitó a su desarrollo. Peter Fry, Lysias Negrão, Guilherme Magnani y Procópio Camargo(†) tuvieron la gentileza de brindarnos orientación en el momento inicial de nuestro trabajo. El último de los mencionados tuvo, también, la gran generosidad de hacernos donación de su colección de libros umbandistas. Además de la gratitud que este gesto nos provocó, somos conscientes del honor de haber recibido este útil material del primer investigador que tuvo Umbanda.

Distintos fragmentos de este trabajo fueron en su momento leídos por Carlos Rodrigues Brandão, Roberto Da Matta, Manoel Berlink, Paulo Sérgio Pinheiro, Patricia Birman, Fernanda Peixoto Massi, Eugenia Ramírez Goicoechea, Oscar Calavia, Consuelo Naranjo Orovio y Ana María Solari. Sus comentarios, críticas y sugerencias nos han sido de gran utilidad.

Manuel Gutiérrez Estévez ha cumplido, en este sentido, un papel irremplazable; ha sido un interlocutor permanente sin cuya ayuda este texto adolecería de muchas más insuficiencias. Esta es sólo una de las razones que hacían obvio que fuese a él a quien se lo dedicásemos.

Esta investigación dio lugar a diversas exposiciones nuestras en seminarios, conferencias y cursos. Manuel Ballesteros, José Alcina, Paulo Sérgio Pinheiro, Nieves Herrero Pérez, Fermín del Pino, Francisco Solano, Alfredo Moreno, Daniel Moore y Manuel Gutiérrez Estévez son algunos de los que nos han posibilitado el contacto con el público académico en Bra-

sil, España y Suecia, contacto que nos obligó a redefinir, concretar e intentar hacer más rigurosas varias de nuestras ideas.

Augusto Massi, Rodrigo Neves, Luis Schwartz, Miguel Rivera, José María Izquierdo, Natalia Rodríguez Salmones y, nuevamente, Manuel Gutiérrez Estévez hicieron que varios textos nuestros, relacionados con este estudio, saliesen a la luz.

Horacio Martínez, Mario Herráiz, Adriana Alberral, Ana María Solari, Cristina Peñaloza, Athos Barés, Olga Hammar, Jorge Hammar (†), Liliana Tamagno, Miguel Torres Cinco, Claudia García y Oscar Agüero nos han ayudado con gran generosidad y desinterés en infinidad de cuestiones indispensables a la prosecución de nuestro trabajo. Andrea Tozzinni ha dibujado el plano del **terreiro** del Capítulo 2.

Hildebrando, su tío Zé Zequinha y María Inés fueron las personas que facilitaron nuestro primer contacto con el mundo umbandista. La cantidad de hombres y mujeres dedicados o vinculados al culto, a cuya buena voluntad y generosidad se debe este trabajo, es demasiado extensa para consignarla en su totalidad; el Pai Ismael, Dona Alice, Seu Roque, Dona Bernardina, Tina, Isabel, Selma, Marcelo, Irene, Norma, Dona Laura, Geni, Adenor, Alexandre, Vera, Leo, João Francisco, Cida, Aristide, Sonia, Neide, varias Donas María, el Pai Toninho, la India (†), Tião, Zé (†), Dona Marculina, Juscelino, Margarita, Vera Lúcia, son algunos de los nombres que ahora nos vienen desordenadamente a la cabeza, cometiendo la injusticia de olvidar tantos otros.

Esta investigación se realizó con fondos del Consejo de Investigaciones de Ciencias Sociales y Humanísticas de Suecia y de la Universidad de Uppsala.

INTRODUCCIÓN

UMBANDA EN EL CAMPO RELIGIOSO BRASILEÑO

*“Muita religião, seu moço.
Eu cá, não perco ocasião de religião.
Aproveito de todas. Bebo água de todo rio...
Uma só, para mim é pouca,
tal vez não chegue”.*
Guimarães Rosa

El tema específico de este trabajo es el culto umbandista; sin embargo, éste no puede ser abordado en forma aislada. Umbanda existe en medio de una realidad religiosa más vasta, rica y compleja. Los distintos cultos que en ella se encuentran no son realidades autónomas, cerradas, sino estrecha y tensamente ligadas entre sí. Partir del campo religioso brasileño no es un ejercicio gratuito, sino una exigencia derivada de su naturaleza global y de la de los cultos que lo integran¹. Este capítulo intenta mostrar cómo las distintas confesiones de una religión de campo, lo que denominamos ‘área subalterna’, forman un todo coherente y articulado.

Veremos primero cómo este campo religioso opera en relación a las demandas de las clientelas, cómo estas demandas y las respuestas ofrecidas diseñan una tipología de peligros místicos y de vías para su resolución y cómo las figuras del hechicero y del anti-hechicero se destacan en esta perspectiva.

En segundo lugar, analizaremos el concepto de ‘religión subalterna’ y las condiciones sociales a que se refiere, así como exploraremos algunas de sus consecuencias.

Por último, mostraremos que la relación entre las distintas religiones subalternas no es contingente, sino que implica una necesidad estruc-

¹ Desde una perspectiva algo diferente, Brandão (1980:15) expresa la misma idea:

“Tal vez la mejor manera de estudiar la religión sea no describir ninguna de ellas o describir todas al mismo tiempo (...) al final (...) es lícito sospechar que la menor unidad social de lo sagrado puede no ser una iglesia o una confesión, sino más bien el campo definido por los intercambios políticos entre religiones y unidades religiosas”.

tural. Tanto desde el punto de vista de las entidades místicas en juego, cuanto del de la manifestación de sus objetos de culto, estas religiones son –muy lévistaussianamente dicho– transformaciones de un mismo sistema combinatorio.

1. Hechicería, anti-hechicería y resolución de la aflicción

1.1. La operatividad religiosa frente a la aflicción.

Según el censo de 1970, el 91,77% de la población brasileña se declaraba católica, el 3,35% evangélica, el 1,27% espíritas y el 1,03% de otras religiones. Todo el mundo, sin embargo, concuerda en que estos datos censales dan una visión del todo distorsionada e inaprovechable del perfil religioso brasileño. Esta situación proviene de una heterogeneidad básica entre el reconocimiento de las distintas confesiones. Mientras que la declaración de ‘espírita’ o ‘protestante’ implica en la mayoría de los casos una profesión de fe taxativa, una militancia religiosa activa y excluyente, no ocurre lo mismo con la de ‘católico’².

Por otro lado, si desde la perspectiva institucional cultos como el católico o el protestante son incompatibles con otras adscripciones religiosas, no es este el caso de las distintas vertientes espíritas que sí la aceptan. Pero de todos modos no es la multiadscripción religiosa el dato más relevante. No nos encontramos, en la mayoría de los casos, con sujetos que cumplan simultánea o alternativamente con los criterios de devoción religiosa exigidos por las autoridades de los distintos cultos, sino con sujetos que acuden con la mayor libertad a diversas agencias religiosas según la clase de necesidad que sientan, el tipo de problema, la situación específica, etc.:

“Por eso, es lo que digo: todas las religiones son buenas, pero cada una para una ocasión. Para quien no tiene problemas en la vida, la mejor es la religión católica, uno tiene los santos, va a la iglesia cuando quiere y nadie lo

² Dos ejemplos entre muchos. Sólo el 25% de los censados como católicos de la arquidiócesis de Campinas son considerados por su obispo como ‘teniendo plena comprensión y compromiso con la iglesia’ Pero quizás hasta esa cifra sea demasiado optimista; en una ya vieja investigación realizada en las *favelas* de Rio de Janeiro se llegaba a la conclusión de que sólo el 7% de su población era católica practicante.

incomoda. Para quien está con dificultades financieras, la mejor religión es la de los 'crentes' (*pentecostales*), porque ayudan a uno como hermanos; sólo que no se puede beber, fumar, bailar ni nada. Ahora, para quien sufre dolor de cabeza, la mejor religión es la de los espíritas; es exigente, no se puede faltar a las sesiones, pero realmente cura. Si Dios quiere, cuando yo quede curada de todo, vuelvo para el catolicismo" (informante citada por Ribeiro de Oliveira, 1977:38).

Abstrayendo los elementos idiosincrásicos de esta declaración, vemos que muestra la existencia de una especie de 'grado cero' religioso al que, superado un cierto umbral de aflicción, suceden determinados posicionamientos activos en procura de su resolución³. Veamos esto con mayor más detenimiento.

–*Grado cero*: Este, la situación de equilibrio, es la religión dominante, pero no tal y como es definida por sus portavoces institucionales, sino tal y como es sentida, vivida y practicada por consumidores de algunos de los bienes y servicios sagrados que ellos administran, según sus propios criterios y no según los de la agencia. En otras palabras, es una explícita nomilitancia, una vaga identidad que disfruta de una protección general de las entidades sagradas que forman parte del repertorio católico al mismo tiempo que reivindica la propia autonomía frente a sus intermediarios eclesiásticos.

–*Posicionamiento activo*: En éste, roto el estado de equilibrio, el sujeto sale de su situación de total autonomía en busca de lo que le permita regresar al equilibrio y, con él, a la autonomía. Debe para ello pagar un precio. En el caso de nuestra cita, una dedicación, una obediencia a un código ajeno; en otros casos, el costo más sentido puede ser económico, la incorporación a sectores más o menos estigmatizados, etc. Este costo es correlativo a la tensión siempre existente entre la clientela y los agentes religiosos no-oficiales, el juego de exigencias mutuas nunca satisfechas del todo. Pero esta contradicción entre el interés del cliente y el de la agencia, entre la salvaguardia de la autonomía del primero y el código de la segunda, se produce justamente por el hecho mismo de que uno acude a la otra.

³ Entendiéndose que hablamos en términos de un modelo abstracto. En la vida real, las clientelas se mueven con una libertad inusitada, acudiendo a todo tipo de agencias religiosa sin ningún tipo de reparo. Lo que queremos marcar con este modelo es el vacío que las religiones eruditas muestran frente a la aflicción y como este es cubierto por otro tipo de culto.

Un pasaje tal supone que esta clientela masiva no encuentre en su religión nominal una respuesta a su demanda o, en otras palabras, que el catolicismo no logra constituirse en un marco adecuado de resolución de sus conflictos, en un mecanismo activo y operante de enfrentar la aflicción. Ahora bien, la nominalidad nomilitante, el 'grado cero', no es —como puede ocurrir en otros países— un equivalente a la indiferencia religiosa⁴.

El código con que estos sectores se manejan en ningún momento deja de ser religioso; por el contrario, la busca de respuestas no-católicas a sus males es una denuncia implícita o explícita *de que la Iglesia no es lo suficientemente religiosa*, de que amplios aspectos de la vida —de hecho, los que más importan— no cuentan, por intermedio eclesial, con un marco interpretativo y resolutivo en términos sagrados, salvo en un nivel tal de mediatización que le resta toda eficacia.

Centrándonos en la cuestión de la enfermedad, el caso más masivo y nítido de aflicción, el catolicismo deja a su clientela ante dos opciones, una legítima desde su punto de vista, la otra ilegítima: acudir a agencias oficiales no-religiosas de cura, acudir a agencias religiosas no-oficiales de cura. La relación entre estas dos instancias no es tema de este trabajo, pero baste decir que éstas no funcionan como alternativas excluyentes; en la mayoría de los casos el cliente acude a la primera y es el fracaso de ésta lo que lo conduce a la segunda. Que la medicina no dé cuenta de su enfermedad es, para sectores muy extensos de la población urbana brasileña, prueba suficiente de que su causa no es 'material' y de que 'otros medios' deben ser puestos en funcionamiento. Este es el momento, como hemos visto, del pasaje del 'grado cero' al 'posicionamiento activo'; pero si el salto se produce en busca de diagnósticos y terapias 'espirituales' es porque su posibilidad formaba parte desde un comienzo del propio código simbólico de las clientelas, porque siempre el daño era virtualmente interpretable como no-natural.

Ahora bien, este punto ciego del catolicismo, el de una etiología mística de la enfermedad que sea operativa, lo comparte con las distintas vertientes del protestantismo erudito y, ya lo hemos dicho, lo separa de aquellos cultos a los que sus fieles nominales tienen como referencia en

⁴ Douglas Teixeira Monteiro (1980:110) Distingue la `indiferencia y la indiferenciación religiosa. En esta ultima, lo que caracteriza las cliente-las masivas de las que hablamos, "(...) no hay dramas de conciencia, pero hay ansiedad y hay carencias. (...) Hay la busca de soluciones concretas para problemas concretos y respuestas parceladas para cuestiones parceladas".

la aflicción. Este es un primer corte que percibimos, desde este enfoque, en el campo religioso brasileño; para ver cómo a éste suceden otros y seguir sus diversas articulaciones es preciso mostrar la manera en que los diferentes cultos elaboran sus etiologías místicas.

Pero antes, una aclaración. En las zonas rurales del Brasil no es necesario salir del catolicismo para encontrar remedio místico para el daño. Una cantidad de agentes que se consideran, y son considerados, dentro del código católico –benedicidores, rezadores, curanderos– están ahí como claro continente simbólico. En la ciudad, por el contrario, el acto eficiente de la bendición, p.ej., está en manos eclesiásticas (cada vez menos), en las del **pai-de-santo** o en las del misionero pentecostal. No hay lugar para un agente subalterno del catolicismo que más y más ha sido absorbido por Umbanda⁵. Si ésta ha sido la salida más viable en el ‘camino a la ciudad’ del catolicismo popular por lo que éste tiene relación clientelística con los santos, lo que posee de mesiánico ha sido el legado recibido por el Pentecostalismo. El mundo simbólico del catolicismo popular no se ha desvanecido en el bagaje de las masas migrantes a los grandes centros urbanos; simplemente ha sido asimilado y reelaborado por agencias de otro tipo. Es el caso de una **mãe-de-santo** umbandista con la que hemos trabajado, hija de pentecostalista y nieta de curandera: si la herencia de un lugar social de cura ha pasado de generación en generación saltando las diferencias confesionales, lo ha hecho sin desbordar un mismo universo cultural.

1.2. Las etiologías místicas de la aflicción

“Por isso é que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar. No geral. Isso é que é a salvação de alma”.
Guimarães Rosa.

Veremos ahora cómo diversos cultos se ofrecen como vías de resolución de los mismos tipos de problemas experimentados por sus clientelas y cómo lo hacen acudiendo a esquemas interpretativos y prácticos

⁵ Esta también es la opinión de M.A. Loyola (1984:95). La ilegitimidad de la que son acusados por agentes oficiales no tiene una resistencia suficientemente eficaz en su entidad religiosa. “Frente a tales acusaciones, los rezadores son llevados muchas veces a volverse *pais-de-santo* o, sino, a abandonar sus prácticas, convirtiéndose en crentes o católicos concientizados”.

estructuralmente equivalentes. Es decir, además de hablar de las mismas cosas humanas hablan de las mismas cosas sagradas. No lo hacen, sin embargo, de la misma manera: los santos de unos son los demonios de los otros, las protecciones para unos son peligros para otros, los superiores de unos son los inferiores para otros. No nos encontramos frente a una misma religión multiplicada por alguna misteriosa razón, sino frente a distintas religiones que mantienen entre sí relaciones de simetría, de oposición, de inversión y siempre de interrelación.

Esta dinámica entre cultos implica, ante todo, el mutuo reconocimiento de su poder místico; cada uno de ellos acepta que los otros tienen dominio sobre fuerzas sobrenaturales. La abominación, la ignorancia, la tergiversación pueden ser piezas de acusación entre estas religiones; nunca la falsedad absoluta de sus pretensiones taumatúrgicas. Es así como la actitud entre ellas jamás será de simple coexistencia o de mera guerra doctrinal. Estos cultos se penetran entre sí; su acción no agota su fuerza en los límites de sus templos, sino que, como amenaza o como ayuda, entra en los ajenos y exige respuestas y reinterpretaciones.

Son cuatro los cultos a los que nos referimos: Espiritismo kardecista, Candomblé, Pentecostalismo y Umbanda. Estas distintas religiones tienen al menos dos puntos en común: todas son etiologías operativas de la aflicción, todas utilizan un repertorio de entidades espirituales, ya sean espíritus de muertos, demonios o divinidades e, invariablemente, más lejano o más cercano, Dios.

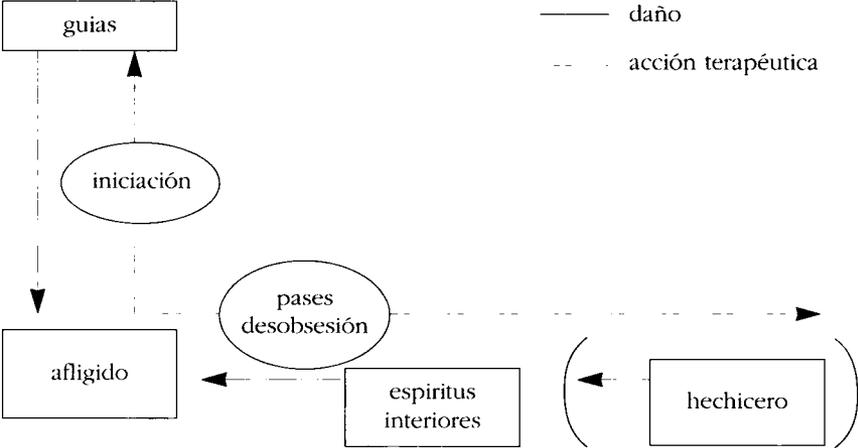
Intervenciones humanas sin mediación de espíritus, como el ‘mal-de-ojo’, no forman parte de estas etiologías salvo en un lugar por completo marginal. Parece como si codificaciones tan precisas de los peligros provenientes de, o mediatizados por, fuentes espirituales desdibujasen riesgos de otra índole. Es que, a diferencia de la medicina oficial –que puede diagnosticar un mal sin tener una herramienta adecuada de cura–, estos cultos delimitan la imagen de la amenaza sobre su propia capacidad de respuesta a la misma, como una especie de homeopatía invertida; que el código religioso no posea remedio pertinente contra el ‘mal-de-ojo’, salvo una protección genérica, es, pensamos, la causa de la poca intervención de éste.

1.2.1. Espiritismo kardecista

Sin tomar en cuenta una serie de antecedentes, el Espiritismo actual surge a mediados del siglo pasado en Francia por los escritos de Hippolyte Rivail, mucho más conocido por su seudónimo de Allan Kardec

(de donde, 'kardecismo'). En Brasil, donde ya existían algunas corrientes pre-kardecis-tas, la nueva doctrina se introdujo con gran rapidez y es donde ha obtenido mayor éxito masivo. En forma esquemática, el Espiritismo piensa que Dios ha creado espíritus inmortales con el fin de que alcancen la perfección. A ésta se llega a través de un largo proceso evolutivo en el que los espíritus se encarnan como personas, desencarnan y vuelven a reencarnar, en una compleja vía de purificación. Aquellos que han llegado a un cierto nivel no necesitan ya pasar por esta fase humana; estos espíritus, los **guias**, continúan progresando gracias al socorro que brindan a los menos evolucionados. Tanto los espíritus superiores como los que aún no han llegado a este plano pueden comunicarse con sus congéneres encarnados, los seres humanos, ya que éstos poseen, en una forma más o menos oculta, el don de la mediumnidad⁶.

La adaptación brasileña de la doctrina de Kardec convirtió en pilar fundamental lo que en su origen era sólo un desarrollo muy secundario: la revelación de las causas de la enfermedad. Estas, según el kardecismo, se mueven fundamentalmente en dos ejes: o bien es un **guia** que presiona a la persona para que desarrolle su don mediúmnico, o bien se trata de una perturbación causada por espíritus inferiores que va de los 'malos fluidos' a la posesión. Aun cuando los efectos concretos de estas causas puedan y deban en muchos casos, ser resueltos por vías terapéuticas oficiales, 'materiales', el kardecismo cuenta con sus propios medios de cura.



⁶ Para una visión mucho más amplia de la cosmología espírita, ver Viveiros, 1983, 1984.

El reconocimiento de la propia mediumnidad y su desarrollo en el trabajo de 'caridad' es la respuesta en el primero de los ejes. En el segundo, más que nada los 'pases de descarga' y la 'desobsesión'. Esta es una especie de exorcismo en el que el espíritu perturbador es incorporado por un médium para poder comunicarse, ser disuadido de su conducta y, con ello, ayudado a purificarse; de esta manera, abandonará a la persona poseída, lográndose así su curación⁷.

El Espiritismo no niega la posibilidad de que algunos de estos espíritus inferiores puedan ser manipulados, que la perturbación sea producto de una agresión mística, pero este origen del daño no es registrado de manera operativa por su código. Los kardecistas saben que existe algo que a pesar suyo es conocido como 'bajo Espiritismo' (Umbanda y, en menor medida, el Candomblé). Este 'bajo Espiritismo' opera con entidades de menor jerarquía que los **guias** del kardecismo, ya sean de un plano espiritual intermedio, bondadosos pero aún lastrados de materialidad, como **pretos velhos** y **caboclos**, los espíritus de ancianos esclavos y de indios que forman parte central del panteón umbandista, o aún más bajos, como los que en este mismo panteón son conocidos como **exus** y **pomba giras**, espíritus de delincuentes y prostitutas. Que en el límite ciertas personas malignas (es decir, espíritus inferiores encarnados) entren en comercio con estos espíritus inferiores descarnados para provocar el daño de otra persona es algo posible, aunque menos frecuente de lo imaginado en otras religiones mediúmnicas.

La hechicería es una cuestión de ignorancia, tanto del hechicero como del espíritu que le sirve; la evolución espiritual irá apartando a uno y otro de esta condición. Hecho marginal de la vida espiritual, no es un peligro que preocupe en exceso al kardecismo; su acción, por lo tanto, no está dirigida hacia la figura del hechicero, sino hacia la del espíritu manipulado, en la misma forma en que si no lo fuera.

1.2.2. Candomblé

Esta religión, originada por la presencia en Brasil de un enorme contingente de negros traídos como mano de obra esclava, se consagra al culto de una serie de divinidades **orixás** cuyo nombre africano está siem-

⁷ Marginalmente hay otra fuente de daño: la 'enfermedad carmática' producto de culpas de reencarnaciones pasadas. Frente a ella no cabe más que la resignación. También existe otra vía de cura, aquella que se efectúa por la incorporación en el médium de un buen espíritu médico, como es el caso del doctor Fritz y Zé Arigó.

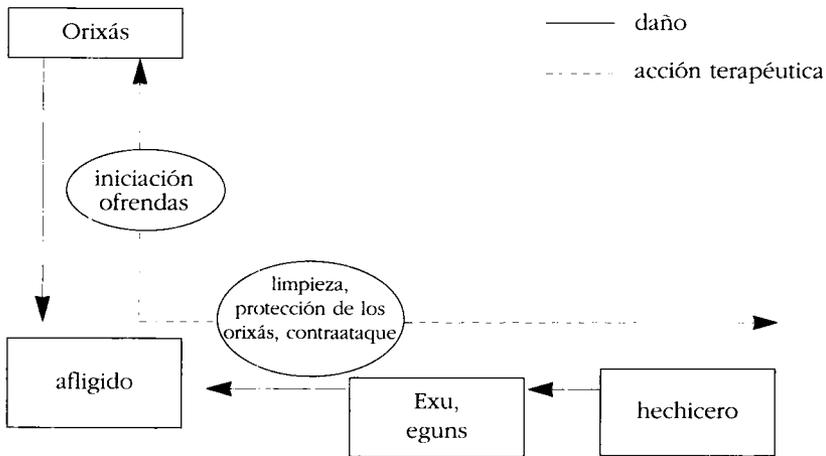
pre enlazado al de un representante del panteón católico. Cada entidad sagrada está ligada a lugares en el mundo, actividades humanas, colores, comidas, etc.; sobre todas ellas reina **Oxalá** equivalente a Jesús. Estas divinidades se hacen presentes en tierra por su incorporación mediúmnica en sus 'hijos' humanos, con ropajes, atributos, actitudes corporales y danzas específicas y diferenciales, en distintos tipos de ceremonias públicas y privadas y según una codificación ritual muy elaborada.

A cada persona corresponde un **orixá** que le es exclusivo, en un modelo similar al del 'ángel de la guarda' de la tradición católica, con quien mantiene una relación de protección/obligación. Esta relación se profundiza por el ingreso del sujeto al culto, al que accede mediante determinados ritos de iniciación que hacen de él un instrumento de la materialización de la divinidad; un iniciado puede incorporar sólo una entidad, el **orixá** del que es 'hijo'. Según el tipo de entidad son establecidas obligaciones e interdicciones que el hijo debe cumplir de por vida⁸.

En este culto, el daño sufrido por una persona es también interpretado según dos líneas diferentes. Por un lado, puede ser originado por la acción de su **orixá**, ya para empujarlo a la iniciación en el culto, ya, cuando es miembro de éste, como castigo por infracciones al código de las obligaciones e interdicciones. Por el otro, es posible la acción de entidades perturbadoras, tanto de **exu** como de espíritus de muertos (**eguns**), debida casi siempre a su manipulación por el hechicero.

La respuesta al primer tipo de causa es la iniciación y/o la realización de cierto tipo de ofrendas ceremoniales que apuntan a encauzar o reencauzar la relación con la divinidad. En el segundo, se procede a limpiezas rituales (baños de hierbas, quema de incienso) y al establecimiento de una protección por parte de uno o varios **orixás**. Puede también ofrendarse a **exu** y, a menudo, realizar un contraataque al autor de la agresión.

⁸ Esta visión puntual del Candomblé no responde a su realidad actual. Como ya veremos, este culto ha debido absorber fuertes influencias de Umbanda, a quien décadas antes había influido tanto. Aquí nos manejamos con un modelo proveniente de los estudios clásicos sobre este culto (Bastide, 1960, 1965; Carneiro 1951). Un procedimiento ajustado al Candomblé tal como hoy en día se practica, sobre todo en los grandes centros industriales del sur y del sudeste brasileño, exigiría una investigación que aun no ha encontrado su autor. **Nota de la edición española:** a este tema se dedica *Las formas de los dioses. Categorías y clasificaciones en el candomblé* de FGB, publicado en 1994 por la Universidad de Cádiz.



Un hijo-de-santo no puede, en principio, ser víctima de la hechicería ya que ha establecido con su orixá una relación de protección que lo torna invulnerable. El universo de los que sufren un daño está pues escindido de antemano entre los miembros activos del culto y quienes son sus eventuales clientes. De esta manera, el peligro de la agresión mística es detenido en la frontera del centro de culto.

1.2.3. Pentecostalismo

Con raíz protestante y heredero de los movimientos revivalistas, este culto tienen su inicio en USA a fines del siglo pasado. Introducido en Brasil durante las primeras décadas de este siglo, está representado en la actualidad por un número indeterminado y siempre creciente de denominaciones que van desde núcleos grandes y estables enraizados en todo el país hasta pequeñas congregaciones aisladas y siempre al borde de la desaparición o el cisma.

De doctrina similar, en grandes líneas, a las corrientes más integristas del protestantismo, el Pentecostalismo hace fe del carácter absoluto, no metafórico, del mensaje bíblico; de la necesidad de la experiencia mística como base de la conversión cristiana; de la segunda venida de Cristo que se consumará cuando Su Palabra haya sido anunciada a todos los hombres.

La experiencia de la salvación sólo es auténtica si tiene efectos físicos, perceptibles de esta encarnación sagrada en el fiel; así el 'crente' (pentecostalista) recibe el Espíritu Santo en una forma paradójicamente

semejante a la de la posesión en las religiones mediúnicas; su manifestación es la 'glosolalia', el don de lenguas que Lucas muestra como dado a los primeros cristianos el día de Pentecostés. El Espíritu Santo no sólo proporciona al verdadero cristiano este don, sino también otros que servirán para revestirlo de la autoridad necesaria a su tarea evangelizadora y para mostrar Su presencia entre los hombres. Entre estos dones, los principales son los destinados a la resolución de las aflicciones: el de cura y el 'discernimiento de los espíritus' que, entre otras cosas, posibilita al 'crente' la detección y expulsión de espíritus malignos de los cuerpos de los enfermos.

El Pentecostalismo es un culto de amplio espectro doctrinal y práctico que podría representarse como acotado por tres polos. Uno, el de las congregaciones que han llegado a una cierta estabilidad y legitimidad social (el polo 'iglesia' –según la clasificación de Troelch [1961]– en el análisis de Munis de Sousa [1969:71], las iglesias de mediación para Brandão [1980]); otro, las pequeñas comunidades sectarias y, por último, las empresas de cura divina que, como dice Texeira Monteiro (1980:107) articulan un "núcleo activo y permanente (...) numéricamente insignificante en relación a las clientelas" y una masa siempre cambiante de clientes. No estamos, se podrá apreciar, demasiado lejos de la tipología weberiana de sacerdote/profeta/hechicero.

Ahora bien, con independencia de esta clasificación por tipo de agencias se puede establecer una polaridad en relación a la noción de enfermedad. En un extremo, ésta es pensada como producto del pecado y, más que nada, del Demonio como amenaza externa (Texeira Monteiro, idem:109). En el otro, aun cuando no pierde su carácter diabólico y su vinculación con el pecado, es vista más como una prueba que Dios realiza sobre la fe de sus fieles (Munis de Sousa, 1969: 168). La actitud ante la medicina oficial es, en este caso, muy matizada; en la medida en que se intenta no mostrarse como fanáticos se la considera eficiente –ya que es una obra divina– pero sólo en cuanto su accionar es permitido por Dios (Munis de Sousa, ídem: 168; Loyola, 1984: 80). En el otro caso, se considera que sólo Dios cura; la medicina puede ser un arma diabólica de debilitamiento de la fe. En un polo, "la cura sólo es garantizada si el enfermo se convierte a la comunidad de los 'crentes'" (Loyola, idem:70), en el otro, el servicio terapéutico es ofrecido sin límites confesionales, como emergente de lo que Texeira Monteiro ha llamado 'ecumenismo popular'.

De manera correlativa, la cura está en un caso en los límites del templo o de reuniones en casas de 'hermanos', en el otro se produce en

grandes concentraciones en lugares públicos y por difusión radiofónica de bendiciones.

En el mismo sentido, mientras que un polo gira sobre discursos dirigidos a encauzar la conducta moral de los fieles, el segundo se centra en aspectos exteriores de comportamiento (consumo de tabaco y alcohol, baile, ropas, fútbol, cine, etc.). En la medida en que, de un lado, la enfermedad es una cuestión de fe, la manifestación de ésta por la oración, individual, grupal o de la persona que posee el 'don de cura', es el instrumento terapéutico más enfatizado; del otro lado, por el contrario, es este poder personal lo que se subraya. De esta manera, el agente religioso pasa de ser un instrumento anónimo de lo sagrado a, en el límite, convertirse en un manipulador carismático del mismo⁹.

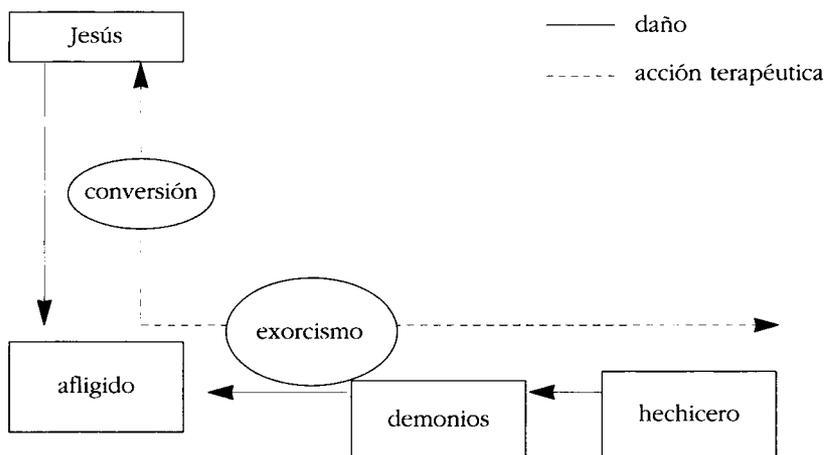
En una y otra parte de este espectro, la enfermedad puede ser diagnosticada bien como producto de la necesidad de reajuste o reafirmación de la relación de devoción con Jesús, bien como acción de espíritus malignos. Estos no son almas de muertos, de lugar nulo en el repertorio pentecostal (Brandão, 1980:190), sino demonios que pueden atacar por cuenta propia o por manipulación del hechicero. La resolución en el primer caso está en el reforzamiento de la relación con Cristo, más que nada por la oración; en el segundo, por la expulsión de las entidades malignas y la reparación del daño causado, acciones realizadas por el poder del agente.

⁹ Dos octavillas y de hecho, tres textos, son muestra de la gradación dentro del espectro pentecostal; uno dice:

"NO SUFRA MÁS. Desengañados, afligidos, perturbados con *encostos* causadores de enfermedades, vicios. Familias divididas. No te desespere. Tú no estas solo. Llegará a esta Capital el PRONTO SOCORRO ESPIRITUAL (pronto socorro= urgencias de hospital) Inauguración 17 de Enero 1982, a las tres de la tarde. Av. Jabaquara, 1785 a cien metros de la estación Saúde del Metro. A partir de esa fecha estará diariamente a las 15:00 y 17:30 hs. En el discutido hombre de Dios GREGORIO DE MORAES, Misionero que recibió la Unción del Santo Espíritu para hacer la oración de los sufridores. Oiga "CAMINOS DE LA VIDA", por la radio São Paulo, de 22 a 23 hs, de lunes a sábado en la voz vibrante de GREGORIO DE MORAES"

El otro es un minúsculo folleto destinado a pedir literatura bíblica o una organización evangélica, internacional o interconfesional que comienza diciendo:

"¿Qué diferencia habrá dentro de cien años si viviste en un palacete o en una casita alquilada? ¿si usaste ropas a medida o compradas en rebajas? ¿Si pasaste las vacaciones en Europa o en el patio de tu casa? (...) ¿Qué diferencia habrá de aquí a cien años? Ninguna, absolutamente ninguna. Sin embargo (...) Habrá MUCHISIMA diferencia de aquí a cien años si tú HOY eres una persona salvada o, Perdida, pues ese hecho determina si de aquí a cien años estarás en el CIELO o en el INFIERNO"



La preocupación por el hechicero está siempre despierta entre los pentecostales aunque no con igual intensidad en todas sus gamas. De hecho, ahí donde se potencian más los poderes taumatúrgicos del agente, con todas las posturas concomitantes que hemos mostrado, es donde la acción diabólica está más presente y donde el peligro de la agresión más se destaca. El misionero pentecostal se presenta entonces como la defensa ante la hechicería que otros cultos encierran en forma más o menos velada. En el límite, este agente tiene poder sobre los demonios, mayor aún que el supuesto en el hechicero. Acusado él mismo de hechicero desde sectores más moderados del Pentecostalismo, jamás podría reconocerse bajo tal imagen pues él es un *cazador de hechiceros*, es quien los denuncia y quien desbarata sus acciones malignas.

Si en un lugar del complejo pentecostal, el hechicero tiene su poder neutralizado dentro de los límites de la comunidad de fieles, en otro lugar la amenaza no encuentra otra contención que la fuerza del agente; es aquí donde la hechicería se hace sentir como más peligrosa en la medida en que el agente, dirigente de una empresa de cura divina, no puede elaborar una propuesta congregacional, sino brindar sólo una atención

El mensaje sigue en el mismo estilo en una página más, sobre la última un tercer texto. Un sello puesto a mano dice:

“INVITACIÓN. Tú quieres PAZ, AMOR, VIDA, entonces ven con nosotros a un encuentro con JESÚS LA ÚNICA ESPERANZA. Días 16 a 22 de Noviembre a las 20:00 hs; es ahí cerca, calle Machado 434 cerca de la Estación Sta. Cruz del Metro. Oración por los enfermos y oprimidos. Misión pentecostal. LUGAR FUERTE”.

clientelística y esporádica. Más concretamente, en la gran iglesia o en la pequeña secta la protección divina al fiel militante inhibe la eficacia de la agresión mística, pero en agencias del tipo 'pronto socorro espiritual' (pronto socorro= urgencias hospitalarias), las que de manera más explícita operan en relación a los daños causados por la hechicería, de atención masiva y serializada, sin proyecto ni capacidad de absorber a los clientes como miembros de una congregación, la defensa contra la agresión mística depende del poder del agente taumatúrgico.

1.2.4. Umbanda

Derivada en buena medida del Candomblé, con profunda influencia del Espiritismo y del catolicismo popular, esta religión se organizó oficialmente a partir de los años 20 de este siglo por obra de médiums disidentes del kardecismo. De hecho convergió con, y dio cobertura a, toda una serie de prácticas místicas populares muy estigmatizadas (la macumba carioca y paulista, el Candomblé de caboclos, etc.). Culto de posesión, su panteón integra algunas de las entidades del Candomblé, en las que enfatiza su correlato católico, con nuevos estereotipos tales como espíritus de indios, negros viejos, vaqueros, bahianos, etc.

Aun cuando se supone que a cada persona corresponde una entidad sagrada, su 'santo', ésta muchas veces no está determinada o no lo está en forma concluyente. De todos modos, casi nunca es el 'santo' de la persona quien incorpora, sino representantes de los estereotipos específicos y originarios de Umbanda.

Estas entidades 'bajan a tierra' en ceremonias casi siempre públicas, realizadas varias veces a la semana tanto en los **terreiros**, como en lugares elegidos por sus características simbólicas: cementerios, playas, florestas, etc. Lo hacen siguiendo una estricta codificación corporal, gestual y verbal, muchas veces subrayada por ropas características, objetos, comidas, bebidas, tabacos, etc. Su presencia en tierra no tiene, como en el Candomblé, la finalidad de ofrecerse como objeto de culto a los hombres, sino 'trabajar' a su servicio, ayudar a resolver sus males y, cumpliendo esta misión, elevarse espiritualmente hasta llegar a un grado en el que ya no necesiten incorporar más.

Umbanda también se despliega en un amplio abanico doctrinario y ritual, aún más complejo que el del Pentecostalismo por la forma en que se yuxtapone con los cultos fronterizos (Candomblé y Kardecismo). Aquí haremos sólo referencias relacionadas con nuestro interés actual, ya que a

esta cuestión se dedican amplias partes de otros capítulos, aquí haremos sólo referencias relacionadas con nuestro interés actual.

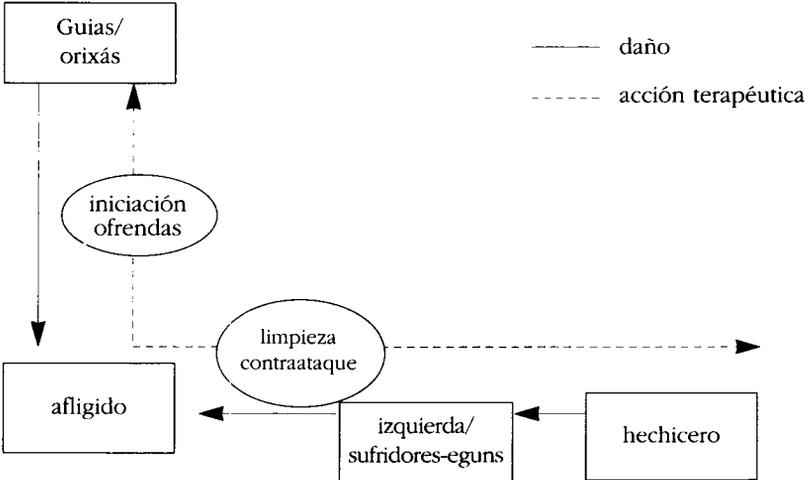
Las enfermedades son divididas por este culto entre ‘materiales’ y ‘espirituales’. Esto no significa una distinción entre enfermedad orgánica y mental; aunque es más común que las dolencias tratadas ‘espiritualmente’ sean desórdenes psíquicos, todo tipo de enfermedad puede ser, y es, encausada por esta agencia religiosa. ‘Espiritual’ y ‘material’ indican la posible etiología, si la dolencia tiene o no raíz mística y, por lo tanto, si es asunto o no de la agencia. Como resultará obvio, esta clasificación de causas y no de tipo de enfermedades, permite que la misma persona pueda recibir diagnósticos opuestos de diferentes agentes. Por otro lado, esta diferenciación sigue el sentido común de la clientela que, como hemos visto, acude a las agencias religiosas de cura después del fracaso clínico.

El diagnóstico puede apuntar también en dos direcciones: o bien se trata de un aviso de un espíritu de que la persona debe desarrollar su mediumnidad o un castigo por el incumplimiento de rituales de purificación, la no entrega de ofrendas, etc., o bien se trata de un trastorno provocado por espíritus que el sujeto está ‘cargando’ y que, de manera voluntaria o involuntaria, lo están perjudicando. Si en el primer caso los espíritus pueden ser de cualquier tipo, en el segundo sólo intervienen aquellos llamados de **izquierda** (**exu** y **pomba gira**, principalmente) y espíritus de muertos no estereotípicos (**eguns/ sofedores**).

En el primer caso, la solución recetada es común a todos los sectores de Umbanda: el ingreso en la religión (‘vestir ropas blancas’) o la reparación del vínculo con los espíritus ofendidos. Es en el segundo donde se manifiestan buena parte de las diferencias dentro del culto. La perturbación puede ser causada, habíamos dicho, bien por **exu** y **pomba gira**, bien por los muertos (**sofedores/eguns**). Esta segunda posibilidad que no es demasiado frecuente y que se encuentra más que nada en centros de mayor estabilidad interna, composición social más elevada y fuerte influencia espiritista, es la única en la que la influencia mística negativa puede no tener origen en el hechicero y ser involuntario su efecto dañino. Todo otro **encosto** (presencia de un espíritu en una persona) daña de manera voluntaria y ha sido enviado directa o indirectamente por un hechicero.

Las alternativas entre las que se mueve la acción ritual umbandista van desde la expulsión del espíritu y la reparación del daño, hasta, sumado a esta limpieza, el envío contra el agresor del mismo espíritu u otro más poderoso a fin de castigarlo o eliminarlo para siempre. En forma esquemática, es lo que los umbandistas llaman, en el primer caso, ‘traba-

jar en la **derecha** y, en el segundo, 'trabajar en la **izquierda**'. La renuncia a los trabajos de **izquierda** es vista por quienes se dedican a ellos como signo de debilidad e ignorancia de lo sagrado. Pero aquel raro agente que sólo opere en la **derecha** responderá que él tiene tanto el poder cuanto el saber para acudir a esas otras instancia pero que se niega a hacerlo por consideraciones éticas; o sea, que el repertorio místico umbandista le ofrece a él, como a cualquier agente de culto, las posibilidades de la **izquierda**, rechazable por un código moral que le es independiente.



La diferencia entre trabajar *contra* el hechicero y trabajar *como* hechicero, entre trabajar por bien y 'por mal', es, para los propios umbandistas muy sutil y equívoca. Si en un principio ningún agente admitirá que él hace lo segundo, esta declaración en general oculta otra realidad. Como es obvio, nada es más fácil que iniciar una agresión mística disfrazándola de respuesta a una preexistente; así el antihechicero con frecuencia no es más que un hechicero camuflado. Otras veces, ni siquiera se considera necesario este subterfugio: el ataque puede ser pensado, o justificado, como una prevención ante amenazas futuras o directamente desatado con el alegato de que el enemigo se lo merece.

La presencia del hechicero nunca está descartada de la dinámica de Umbanda; no sólo puede estar fuera del centro del culto, en las amenazas siempre temidas de centros rivales, sino que una y otra vez surge en su interior. Esta posibilidad, tan común como atemorizante para los

miembros del grupo umbandista, ante todo para su jefe, es emergente de conflictos internos y fuente de desertión de los fieles, escisiones y hasta de la disolución del centro. Ningún colectivo está, pues, protegido de antemano de la presencia del hechicero, como ninguna persona está a priori a salvo de su acción, excepto en el caso de tener ella misma poderes espirituales muy grandes; pero este poder, aunque deba ser mantenido por acciones rituales, no puede ser obtenido por ese medio: es un don recibido.

1.3 El esquema terapéutico

En los cuatro cultos subyace un esquema común de ejes contrapuestos:

- En el primero, el vertical en los diagramas presentados, nos encontramos con una relación entre individuo y entidad o entidades espirituales superiores, una relación que debe ser establecida, restablecida, mantenida y/o desarrollada por una persona. Vínculo personal e intransferible, sólo puede sostenerse por el ingreso militante del individuo a la religión o por su correcto desempeño en ella, es decir, por su conversión en un nuevo agente¹⁰ o por una mejor adecuación a las exigencias de este papel; su figura es así enfatizada en relación a la de los otros agentes, de quienes es o pasa a ser un colega, aunque sea en forma subordinada: es sujeto de su propia cura. Paralela a este refuerzo es la posibilidad de su individualización, ya por los poderes adquiridos o adquiribles, por la figura de su entidad espiritual personal o por la de aquellas de las que se ha tornado intermediario.
- En el segundo eje, el horizontal, nos encontramos con una relación con espíritus inferiores que debe ser interrumpida. Vínculo accidental, no depende tanto de las características de la persona como de causas aleatorias o de la voluntad de terceros (hechicero); su corte no exige su ingreso en el culto. El individuo es aquí objeto de la cura, un cliente frente a cuya figura serializada se refuerza la del agente, la de las distintas entidades perturbadoras y, a menudo, la del agresor místico. Tenemos entonces:

¹⁰ Una de las diferencias claves entre religiones eruditas y subalternas es el hecho de que en estas últimas el ingreso en la religión implica en mayor o menor grado la conversión en agente, es decir, en un administrador de bienes y servicios religiosos. En el Capítulo 2 presentamos una larga descripción de las distintas categorías de agentes umbandistas.

	<i>Eje vertical</i>	<i>Eje horizontal</i>
<i>Espíritus en juego</i>	superiores	inferiores
<i>Tipo de relación entre individuo y espíritu</i>	personal	aleatoria
<i>Operación mística</i>	Consolidar la relación	Interrumpir la relación
<i>Papel del individuo en la cura</i>	sujeto	objeto

Esta serie de oposiciones sistemáticas es lo que está en juego en la contradicción ya señalada, y que luego desarrollaremos con más detalle respecto a Umbanda, entre agencias y clientes. En efecto, el primer eje es donde se concentra el mecanismo de reclutamiento de agentes, el de realimentación y consolidación interna de las agencias; el segundo es donde se manifiesta la capacidad que éstas tienen de atraer y atender clientes.

La recurrencia de las clientelas a las agencias religiosas de cura y su libre pasaje entre ellas se alinean, pues, en este segundo eje; sólo un residuo minoritario de cliente se inicia en el culto. Es por eso por lo que la eficiencia terapéutica pone en juego fundamentalmente el poder del agente en relación al de los espíritus perturbadores y al siempre imaginable hechicero.

1.4. El lugar del hechicero

La fuerza de un agente es reconocible más allá de las fronteras confesionales y no sólo entre religiones emparentadas por historia y doctrina como el Candomblé, el Espiritismo y la Umbanda. Esto ocurre también en relación al Pentecostalismo. Como dice Brandão (1980: 260 n.4) ‘el ‘crente’ nunca niega que haya prodigios y milagros en los ‘terreiros de saravá’ (centros mediúmnicos), en los centros espiritistas” aunque dé una interpretación opuesta de su naturaleza, como aquel pentecostalista entrevistado por Munis de Sousa (1969: 159) que reconocía haber sido curado en un centro espírita pero sólo corporalmente:

“La cura del Espiritismo es la cura del cuerpo pero el alma se pierde (...). el Demonio es una criatura desesperada. Hace curas pero la diferencia está en que la persona curada por el Espiritismo no cree en nada, la persona no cambia porque no cree (...).”

Veamos la contrapartida en boca de un asiduo frecuentador umbandista:

“Conozco una mujer, nunca fue a un centro, es ‘crente’, usa la Biblia, la palabra de Dios (...). Esa mujer es una médium, sólo que no usa vela (*objeto ritual de Umbanda*). Y ni ellos, los ‘crentes’ que la acompañan, aceptan que digas que es espírita, pero esa mujer es de una mediumnidad fuera de lo común. (...) Esa mujer cura; esa mujer fue a Bahía, en medio de una feria, y empezó a rezar por una persona y un montón de personas empezaron a caer (*en trance*). Si tienes un problema espiritual, ella pone la mano sobre tu cabeza y tú, paf, te derrumba. Y quita el mal que está contigo.”

Ahora bien, para el sentido común de las masas de eventuales clientes, para esta visión extraconfesional en relación dinámica y continua con la codificada por las distintas agencias, ¿quién tiene mayor posibilidad de caer bajo esta sospecha?, ¿para quién es más fácil acomodarse a la figura del hechicero? Aquel cuyo propio código lo puede facultar para desempeñar tal papel. Veámoslo en concreto:

El agente espiritista no puede ser un hechicero sin hacer estallar su sistema doctrinario. Es que, por el hecho mismo de ser agente espírita, ha alcanzado un alto nivel de desarrollo espiritual del que no puede retroceder y que lo separa de los ‘bajos espíritus’. No es, como en la derecha umbandista, que pueda pero no quiera. Su ‘impotencia’ es correlativa a su elevación espiritual y a la consumación de su trayectoria cármica. Su eficacia contra los espíritus inferiores, por otro lado, es menos producto de un poder propio que de la fuerza de su razón doctrinaria y de la de los espíritus superiores.

El crente, en el polo de la ‘empresa de cura divina’, está al borde de la hechicería por su poder personal sobre los demonios, don del Espíritu Santo pero ya propio. Es el antihechicero por antonomasia, pero nunca, a pesar de las acusaciones que le llegan desde las iglesias y sectas pentecostales, podría saltar la frontera que lo separa de su enemigo. En efecto, a pesar de su dominio sobre las entidades demoníacas nunca podría usarlas contra un tercero, so pena de volverse esclavo de las mismas, de perder la gracia del Espíritu Santo y con ellos, su fuerza. Dicho de otra manera, obtener poder de hechicero sería perder poder de antihechicero.

El agente de Candomblé puede ser hechicero ya que tiene todos los recursos para serlo, pero esta función será siempre marginal y secundaria respecto a la central que define su identidad no sólo religiosa, sino personal: su vida como ‘hijo’ de **orixá**.

El umbandista no se enfrenta a una dualidad tal; su vida religiosa no se concentra en el servicio a un **orixá** con el que se identifique. De esta manera, no sólo su repertorio místico lo habilita, como hemos visto, para el puesto de hechicero, sino que no le impone limitación alguna. Es por esto por lo que un **pai-de-santo** que niegue su carácter de hechicero tiene poca credibilidad.

Vemos entonces que si el anti-hechicero campea por los cuatro cultos presentados, el hechicero tiene un nicho religioso más o menos determinado con claridad, entre el Candomblé y Umbanda. Pero en forma alguna significa esto que el cliente vaya a abstenerse de recurrir a un sospechoso de hechicería. Por el contrario, además del caso obvio en que se quiera contratar sus servicios para dañar a alguien por medios místicos, esta sospecha puede ser un atractivo mayor: siempre está presente la idea de que lo que ha sido hecho de una manera debe ser deshecho por los mismos medios.

Ahora bien, para tener una idea cabal del lugar del hechicero en el campo religioso, debemos abandonar la consideración exclusiva de las agencias religiosas de cura. Estas ocupan, como hemos visto, un lugar dejado vacante por religiones como el catolicismo y el protestantismo que: a) eliminaron de sí la posibilidad de diagnosticar místicamente los daños sufridos por los fieles, y, b) de acuerdo con esto, dejaron cada vez más de lado ofertas de servicios que, como los de la bendición y el exorcismo, se establecen en el mismo código que el que siguen las agencias religiosas de cura.

Por eso, la hechicería y el hechicero ya no representan una posibilidad real y su agente: *son una superstición*. La cuestión para las religiones eruditas no es, pues, la del combate contra el hechicero, ni siquiera la reparación del daño causado, *sino el combate contra la creencia en la hechicería*.

El cuadro queda sí completo. Tenemos dos polos: uno, de religiones que combaten el hechicero, encerrándolo a veces en sus propias filas; otro, de las que combaten la creencia en él. En el medio, una, el Espiritismo, que pretende ignorarlo al mismo tiempo que se ofrece para remediar sus secuelas.

2. Los cultos subalternos

2.1. Cultos dominantes, cultos subalternos

El catolicismo, el protestantismo, denuncian como superstición la creencia en la hechicería y, al mismo tiempo, el conjunto de los sistemas

religiosos vinculados a ésta. La creencia en la hechicería es una creencia falsa, pero ante todo, es una creencia de otros. Pero hay dos tipos de otros.

Por un lado, los que a pesar de toda semejanza mantienen una equivalencia, una identidad básica, un canal de comunicación que permite la disputa o la unión (en este caso, la polémica teológica o el ecumenismo). Por otro lado, aquellos que, a pesar de cualquier semejanza, se colocan del otro lado de una frontera insalvable, no comparten un código esencial.

El pastor protestante es para el sacerdote católico un 'otro' en el primer sentido; el **pai-de-santo** o el misionero pentecostal, un 'otro' en el segundo. Lo que el sacerdote católico ve de infundado en la doctrina protestante lo adjudica a un error teológico y lo discute en esos términos, con la convicción de encontrar en el otro un interlocutor válido.

Por el contrario, en el **pai-de-santo** no ve un sujeto religioso, sino un objeto en un doble sentido: a) de condiciones sociales muy diferentes de la suya, y b) de un nivel no religioso de la cultura erudita, la ciencia. En palabras de un estudioso eclesiástico de Umbanda:

"La interpretación umbandista es una interpretación primitiva, pseudo-religiosa, de fenómenos que la psicología y la parapsicología procuran estudiar y en parte consiguen explicar (...). Los problemas de base que llevan a que las personas acudan a los 'terreiros' nacen de las estructuras del subdesarrollo" (Carvalho de Costa, 1976: 82/83).

Esta impugnación sociologizante y psiquiatrizante de religiones ajenas tiene su contrapartida. Un agente pentecostal negará a la Iglesia Católica el valor de los bienes religiosos que ésta administra. La diferencia, sin embargo, es crucial. En el primer caso, la falta de legitimidad religiosa va de la mano con la falta de legitimidad social; el carácter no religioso de, p.ej., Umbanda está unido a su baja condición social. En el segundo, la ilegitimidad religiosa argüida por el Pentecostalismo encierra la aceptación de la legitimidad social de la Iglesia; ese propio carácter mundano del catolicismo provoca la acusación.

Esta doble situación es el resultado de una fractura en el campo religioso entre aquellos que pueden usar legítimamente los valores sociales y aquellos que son condenables desde estos valores. Estos últimos son los que llamamos 'cultos subalternos' para marcar así su carácter tanto marginal cuanto dependiente. Marginales, por la exclusión de que son objetos y por los criterios con que lo son; dependientes, en la medida en

que no pueden escapar a la fuerza de los valores con que se los impugna ya que estos valores son el *factum* insuperable respecto al cual se reorganizan las distintas respuestas subalternas.

Los cultos subalternos existen en el tenso espacio dibujado por la resistencia a un poder impugnador, poder frente al que pueden actuar de diferentes maneras, pero que nunca pueden dar por inexistente. Los cultos viven de las estrategias con que encaran su subalternidad, estrategias derivadas de sus propios códigos místicos. O quizás más aún, y eso es lo que creemos haber mostrado en relación a Umbanda: la lógica implícita en sus códigos místicos tiende ante todo a la elaboración de la subalternidad. Lo que es pensado y operado en las prácticas y creencias de estos cultos, en su esqueleto estructural, es la compleja relación con el 'centro', con la 'ley' de la sociedad, desde distintos lugares de su periferia.

Por eso, estos cultos son *sociologías*, teorías de la sociedad, teorías orientadas, direccionales, no diseñadas desde una homogeneidad topológica, sino desde lugares definidos –y periféricos– del tejido social y que conservan la marca, el estigma, de su lugar de emisión. Tanto los valores de la sociedad cuanto su estructura están recogidos por la lógica interna de estos cultos pero no, por cierto, en forma 'objetiva', sino tal como son visibles desde el margen¹¹.

El propio 'esquema de diagnóstico y cura' que hemos recogido en el apartado anterior parece estar representando el funcionamiento de la sociedad brasileña, tal como lo experimentan amplias capas de su población. Superiores cuya voluntad arbitraria debe ser obedecida y, cuando posible, manipulada; inferiores (e iguales) cuya peligrosidad precisa ser contenida, ésta es una imagen de la sociedad que distintos registros de la cultura subalterna repiten (p.ej., el teatro popular descrito por Magnani, 1984).

Ahora bien, si este esquema se nos aparece como isomórfico con el que sostiene la experiencia social subalterna, esa equivalencia se manifiesta en su propia eficacia terapéutica. La capacidad de cura de las agencias religiosas actúa por el establecimiento conceptual de un orden que la aflicción ha alterado o destruido (Lévi-Strauss, 1962:215 ss; cf. FGB, [1986b]). La 'productividad del ritual' (Douglas, 1967) de los cultos subalternos, su capacidad de producir efectos en la propia carne de los clien-

¹¹ Los cultos dominantes son también, desde nuestra perspectiva, sociologías, pero en este caso producidas por visiones desde el centro de la sociedad. Por cierto, tampoco son 'objetivas'; el tipo de refracción respecto a la realidad está dado por su lugar social.

tes por su poder clasificatorio, sólo es operante en la medida en que cuenta con el reconocimiento colectivo (Lévi-Strauss, 1962: 198).

O, mejor dicho, el reconocimiento está en la propia cura: la patentización de que el código empleado por la agencia religiosa es equivalente al utilizado por la clientela. Hay cura porque el código usado por la agencia para reorganizar el mundo del cliente es el que, consciente o inconscientemente, éste tiene como propio.

El lector no habrá precisado de mucho para reparar la proximidad entre la problemática expuesta y la forma de encararla con los desarrollos de M. Douglas en *Natural Symbols*; estamos hablando de aquellos que no han internalizado las clasificaciones sociales, los sectores periféricos¹².

Pero esa falta de internalización de los valores sociales no implica la falta de conocimiento de los mismos ni de la conciencia de su carácter dominante. Implica, sí, que las clasificaciones para estos sectores marginales son al mismo tiempo arbitrarias y necesarias: arbitrarias, en cuanto ajenas, producidas por otros, opacas; necesarias, en cuanto su obligatoriedad está implícita en su hegemonía.

En otras palabras, salvo que la respuesta sea la falta de respuesta, o sea, la anomia, los sectores periféricos deben reclasificar las clasificaciones respecto a las que son periféricos. El orden clasificatorio exige, desde el ángulo de la marginalidad, una reordenación que lo vuelva mínimamente controlable¹³.

La existencia y masividad de los cultos subalternos muestra, pensamos, que la marginalidad no es un mero resultado inerte de la estructura social. O, mejor, que el desorden que el margen implica para sus propios ocupantes es, en ciertos casos, contrarrestado con estrategias de tipo conceptual. Estas estrategias, si bien llevan, como es obvio, la impronta de

¹² “A diferencia de quienes han internalizado las clasificaciones sociales y que aceptan sus constricciones como ayuda para la consecución de sus propósitos. Expresan su independencia espiritual de manera predecible mediante conductas extrañas, apariencia extravagante y un más fácil abandono del control” (Douglas, 1970: 118).

¹³ Es como si una especie de ‘sistema clasificatorio privado’ estuviese en una margen de un ‘sistema clasificatorio público’, aunque no sabríamos cómo hacer compatible esto con el esquema de la profesora Douglas (1970: 84). **Nota a la edición española:** Calavia (1996: 140) sintetiza nuestra posición –hablando de *Sentido y orden* de FGB– con un frase muy eficaz: “todo lo que es márgen con respecto a un centro (...) puede tener centro”.

su lugar de producción no lo hacen sólo como una “representación clara de la realidad social que experimentan” (Douglas, 1970: 110), legible, como tal, por el observador, sino como una tentativa de organizar y controlar conceptualmente esa realidad que no tiene, al menos en nuestro caso, una sola vía, sino varias.

2.2. El correlato social de los cultos subalternos

Habíamos comenzado este apartado hablando de la fractura entre oferta de bienes sagrados provenientes o no de agencias religiosas validadas por el sistema. Lo que ahora queremos destacar es que los lugares divididos por esta fractura no indican tanto una extracción social determinada de agentes y clientes, cuanto el tipo de legitimidad social de las agencias. No es tanto que los agentes de los cultos subalternos, por ocupar ellos mismos posiciones marginales en la sociedad, traduzcan religiosamente esa experiencia social. En la manera que nosotros enfocamos la cuestión, los cultos existen como esa visión marginal y su sintonía con los estratos periféricos deriva de la equivalencia de sus posiciones en dos registros diferenciados: el campo religioso y la estructura social

Los cultos subalternos son cultos de subalternos. Pero no en forma exclusiva, no de la misma manera; tampoco la subalternidad es una condición homogénea. Estos cultos no existen en ghettos de ningún tipo, social o étnico. La sociedad brasileña está atravesada transversalmente por ellos; miembros de distintos estratos sociales protagonizan sus ceremonias y llenan sus templos. A la diferencia entre los estilos religiosos subalternos los cuatro tipos de agencias que hemos visto— se suma, no obstante, la existente entre las distintas formas de practicarla según el nivel social de sus fieles. El Capítulo 7 se dedica a describir y analizar cómo ocurre esto en Umbanda. Brandão ha sido muy esclarecedor en relación al Pentecostalismo al mostrar las modificaciones prácticas y doctrinarias que una secta sufre al consolidarse, subir la escala social de sus miembros y convertirse en una ‘iglesia de mediación’ (Brandão, 1980: 121).

Con esto queremos decir que los juegos de las diferencias entre cultos no se explican por la diversidad social de las clientelas que los alimentan. Así como templos de una y otra denominación comparten los mismos territorios, sus fieles comparten los mismos empleos, los mismos barrios, las mismas familias.

Como se puede observar, nuestra postura difiere de la de Fry y Howe (1975) cuando intentan deducir una diferencia de la experiencia social entre pentecostelistas y umbandistas. Mientras que

“las iglesias pentecostales podrían ser más atractivas (...) para aquellos que tuvieran alguna experiencia de relaciones burocráticas, impersonales y que encuentren satisfactorio y conveniente tal modo de ordenar la vida social (...) Umbanda podría ser más atractiva para aquellos cuya vida diaria está basada en la manipulación constante de personas estratégicas y que tiene poca experiencia del modo burocrático de ordenar relacionamientos sociales o que encuentran inconveniente tal sistema” (idem: 91).

Fuera de cualquier consideración teórica sobre la pertinencia de una reducción tal, pensamos que no se encuentra diferencia social significativa entre agentes y clientes de ambos cultos. Signo evidente de ello es a) la rotatividad de las clientelas (y, en menor grado, de agentes) entre ambos cultos, y b) la insistencia absoluta de la lucha contra Umbanda tanto en la prédica pentecostal cuanto en sus prácticas curativas, que hace pensar que el público al que son ofrecidos sus servicios es el mismo de los terreiros de Umbanda¹⁴.

De todos modos, parecería que estuviésemos ante una situación incómoda al intentar compatibilizar la afirmación de que el carácter subalterno es esencial en estos cultos, por un lado, y, por otro, la de su naturaleza ‘policlasista’. Pero esto no es así. Un culto subalterno puede ser ‘atractivo’ –para usar el término empleado por Fry y Howe– porque elabora la condición social del cliente; pero también puede serlo por la atracción que despierta el poder emanado de las posiciones liminales, como diría M. Douglas. De hecho, podría quizás considerarse que esto último es lo que explica, al menos en parte, la absorción histórica de sectores de clase media por parte de un culto en su origen exclusivo de esclavos y sus descendientes, el Candomblé.

Otra hipótesis, no contradictoria con la anterior, sino de diferente rango, vería la explicación de la masividad de estos cultos en el nivel tan alto de marginalización de la sociedad brasileña, que hace que la ‘subalternidad’ alcance a sectores que en otros países escapan por completo a esta clasificación. Es evidente que este trabajo no puede pretender resolver tal cuestión, ni es necesario hacerlo como prolegómeno a nuestra investigación. Por el contrario, una profundización en la vida religiosa bra-

¹⁴ Uno de los errores de los autores es pensar, cayendo en buena medida en la ‘mistificación del nativo’, que los cultos tienen la posición que aparentan. Ejemplo de esto, entre otros, es que para Fry y Howe (1975:81) “la manipulación mágica, que es central en los ritos de Umbanda, se encuentra totalmente ausente del ritual pentecostal”. Creemos haber mostrado en las primeras páginas de este capítulo hasta dónde esto no corresponde a la realidad.

sileña, a la que este texto pretende contribuir, ayude quizás a echar luz sobre la realidad social del Brasil.

La imposibilidad de acotar con precisión el origen social de los clientes de Umbanda y de otros cultos presentados, sumada a la característica central de la subalternidad de su lógica, nos ha llevado a partir del culto y pasar de ahí a la condición social de sus adeptos. Enfoques diferentes que se centrasen en sectores de bajos ingresos o cualquier otro índice equivalente corren el riesgo de falsear la realidad.

En efecto, estudios que parten del criterio opuesto –como el de Rolim (1980)– caen en una clasificación que ignora la partición del campo religioso; es así como este autor incluye bajo la denominación de ‘popular’ al Pentecostalismo y a las Comunidades Eclesiásticas de Base (CEBs) y excluye a Umbanda. La razón de este procedimiento es tan simple como engañosa: en las filas de Umbanda se encuentra un amplio espectro social mientras que los otros dos movimientos religiosos serían mucho más específicamente ‘populares’. Ahora bien, para ello habría, primero, que amputar al Pentecostalismo de sus vertientes más estables en las que han influido sectores sociales intermedios, y, segundo, olvidar que las CEBs son un sector constitutivo de la religión dominante, la Iglesia Católica.

2.3. El aspecto político de los cultos subalternos

Este mismo texto de Rolim nos permite pasar a otra cuestión ¿Cuál es la dimensión política de los cultos subalternos¹⁵? Este problema puede ser, y ha sido, encarado desde dos perspectivas. Una alude al carácter revolucionario o conservador de los cultos. La otra, con una preocupación más empírica, a su papel concreto en situaciones políticas específicas.

A poco que se piense sobre la primera surge la sospecha de que es más indicadora de algo relevante en quien se la plantea que en los propios cultos. En efecto, formulada así, la cuestión es traducible por otra: ¿Estos cultos son aliados o adversarios de *nuestro* proyecto político? Las respuestas varían desde la simpatía comunista por el Candomblé en los años 30/40 a la antipatía de Marilena Chauí (1982: 123) por el conjunto de

¹⁵ Respecto al pentecostalismo la respuesta del autor es clara: es alienante y reaccionario por su falta de compromiso político y su sumisión al sistema. Diagnóstico errado si se lo plantea en forma absoluta, inexplicable en alguien que hace caer el peso de todo su argumento sobre esa caracterización. La intervención pentecostal en las luchas sindicales agrarias es un hecho reconocido (cf. Reyes Novaes, 1980). **Nota a la edición española:** Faltaba mencionar a los cuadros del PT pentecostalistas, alguno de ellos hasta pastor.

la religiosidad subalterna. Pero esta cuestión sólo es pertinente desde un proyecto de poder, proyecto diseñable sólo desde una posición equivalente a la de las religiones dominantes. Es decir, es una problemática de las élites en su propia dinámica interna.

Umbanda y sus similares en la escala religiosa son ocupación y preocupación de aquellos cuya importancia es sólo estadística, cuyos destinos y decisiones poco influyen en lo que las élites proyectan, a no ser como 'dato' legible por estas élites de una u otra manera y frente al cual tomarán una u otra actitud. Una religión como Umbanda no habla (salvo quizás por medio de sus literatos, irrelevantes en el conjunto) de la Historia, del Universo, del Hombre, sino de la vida cotidiana y de las aflicciones que en ella tiene la gente.

Esta división entre público y privado, universal y particular, abstracto y concreto es paralela a la existente entre dominantes y subalternos. Como indica Da Matta (1984:19), son los primeros quienes consideran hegemónico el código de la 'calle' (lo colectivo, social, abstracto); la carencia de este dominio hace que otros estén limitados a no poder tener un orden sentido como propio más allá del ámbito doméstico. El orden que brinda una religión como Umbanda es, entonces, un orden *casero* al menos en dos sentidos: como lo contrapuesto al orden público, del Estado y la Iglesia, y, al mismo tiempo como su *residuo*, como la improvisación doméstica (el bricolaje), tan arbitraria como expresiva, por la que reelabora los materiales 'públicos'.

Por todo esto, la relación con el poder por la que interrogan este tipo de planteamientos es de un rango diferente al que suponen las interrogaciones políticas. Desde la perspectiva fragmentaria de la religiosidad subalterna el juego decisorio de las élites es tan ajeno como para aquel **pai-de-santo** entrevistado por nosotros lo era la lucha entre Dios y Lucifer. Es por esto por lo que es problemático afirmar que estas religiones refuerzan el sistema social vigente.

Por un lado, esto parecería cierto ya que su visión de la sociedad reproduce el sistema de dominación. Pero esto no implica una legitimación, sino, como sociologías subalternas que son, una fotografía de la realidad tal y como es vivida por los sectores periféricos; realidad que le es tan impuesta como el lugar que en ella ocupan.

Las alternativas a esta situación social no pasan por su reemplazo por otra, sino por el control simbólico que cada culto ofrece. Son los cultos eruditos –con el dominio de lo público que les otorga su lugar religioso– los que sí se mueven en un plano en el que la legitimación o la impugnación de un sistema social se puede efectuar de manera global.

La otra perspectiva en el análisis de los aspectos políticos de las religiones subalternas encara análisis puntuales de comportamientos determinados que van desde la acción sindical de miembros de una iglesia pentecostal en el campo pernambucano (Reyes Novaes, 1980) hasta el complejo intercambio de favores entre líderes políticos y federaciones umbandistas (Negrão, 1985). Cuanto más profundos los análisis más claro queda que, a niveles generales, la relación entre cultos y política es irracional, impredecible, contingente.

Más allá, p.ej., del escaso segmento representado por algunas federaciones umbandistas estudiadas por Negrão, Birman y Seiblit (1985), ¿se puede determinar algo sobre el comportamiento electoral de los umbandistas? Ni siquiera la relación siempre sobreentendida entre Umbanda y partidos populistas puede ser mantenida cuando leemos que se han realizado ceremonias umbandistas para favorecer al más antipopulista de los partidos políticos brasileños, el Partido del Trabajo (Jornal do Brasil, 10/X/1982).

2.4. El carácter anti-estructural de los cultos subalternos

El orden político de los cultos subalternos no parece, por lo tanto, una cuestión pertinente. No deja de haber, sin embargo, indicios de que estos cultos implican un tipo de 'protesta simbólica' respecto a la sociedad que recuerda a la de los 'cultos periféricos' de Lewis (1971) o los 'rituales de rebelión' de Gluckman (1963). En otras palabras, los cultos subalternos tienen un carácter anti-estructural expresado en distintos planos, desde los más generales de la doctrina a los concretos y específicos de los ceremoniales. O, mejor, aunque es en los rituales donde esta característica se patentiza de manera más más cabal, el nivel discursivo, de una u otra manera, la recoge siempre.

¿Quiere esto decir que toda ceremonia de estos cultos es ámbito de lo que Turner (1969: Cap. 3) ha denominado 'communitas'? Sería muy difícil hacer coincidir los rasgos de estos rituales con el esquema de Turner¹⁶.

¹⁶ Brandão (1978: 153) ha intentado comparar los rasgos de una fiesta católica con las definiciones de Turner. De hecho, es sólo un ejercicio, una nota a pie de página sin continuidad en el texto. Savio Leopoldi (1978: 22) en su trabajo sobre 'escola de samba' se ve obligado a plantear un "cuestionamiento de la noción de 'communitas'" al chocar con la incompatibilidad entre la categoría de Turner y la realidad de su objeto de estudio. Sobrepasando estas dificultades con un uso flexible de los hallazgos de Turner, Da Matta es quien con mayor frecuencia y frutos los ha utilizado.

Esta dificultad proviene, a nuestro entender, del carácter rígido y sustantivo con que este antropólogo ha definido las 'propiedades de la liminariedad' y que lo llevaron hasta a darle una base fisiológica, el hemisferio derecho del cerebro (Turner, 1982).

Lo que vemos a través de estos cultos es que los estados antiestructurales son de una complejidad y articulación mayores que los supuestos por Turner y que pueden manifestarse por diferentes formas de contraposición a la estructura. A la existencia, p.ej., de 'status' en el sistema puede corresponder, en su negación, bien la ausencia de 'status', como marca Turner, bien la existencia de otro tipo de 'status'.

Cada uno de nuestros cultos subalternos opera en relación a la estructura con un 'estilo' antiestructural propio que permea todos los diferentes niveles de sus manifestaciones. Estos 'estilos' articulan, además, las distintas instancias por las que cada culto busca su legitimidad. Esta es una hipótesis que sólo estamos en condiciones de testar en relación a Umbanda, y una y otra vez volveremos sobre el tema. Por el momento nos conformaremos con dar algunas breves indicaciones sobre cómo esto se manifiesta para los cuatro cultos.

El Pentecostalismo significa una negación total y abstracta de los valores oficiales en nombre de un principio absoluto y superior. El Candomblé apunta a edificar una alternativa que podríamos llamar 'lateral', es decir, que no impugna la oficial desde un punto superior, sino que señala sus carencias desde lo diferente. El Espiritismo se postula como homogéneo a los valores oficiales y buena parte de su producción literaria está destinada a mostrar su científicidad y moralidad; de todos modos, no es una verdad evidente, sino oculta.

Umbanda, por su parte, hace un juego doble, que podríamos llamar de 'sumisión/inversión'. Por un lado, todo su sistema está construido como para dejar claro que su jurisdicción no compite con la de las 'clasificaciones sociales', que aquello sobre lo que habla y sobre lo que actúa, aquello con lo que habla y con lo que actúa, está dejado vacante por el orden dominante¹⁷. Por otro lado, no deja de aprovechar oportunidad para sugerir que su propia sabiduría y poder están por encima de la sabiduría y poder de la agencia oficial. Este ambiguo juego se evidencia quizás con su mayor claridad en la práctica terapéutica. Este tipo de agencia se muestra como una alternativa residual y dependiente de la agencia terapéutica

¹⁷ Explícito en el carácter marginal de sus objetos de culto, tal como mostramos en el Capítulo 3.

oficial¹⁸ (en, por ejemplo, su pretensión de no aceptar casos no atendidos antes por médicos); al mismo tiempo, refuerza su posición de remedio de casos imposibles para la sabiduría profana y científica (cf. Giobellina Brumana, 1997 [1986^a]).

2.5. Magia/religión

Al tratar de teorizar la diferencia entre religión y magia, Mauss no dejaba de señalar que, cualquiera que fuese la distancia entre ellas, su continuidad era innegable. La magia, desde esta perspectiva, es “una especie de religión hecha para las necesidades inferiores de la vida doméstica”, según palabras de Grimm que Mauss (1950:15) hacía suyas.

Esta aproximación nos permite, en caso de necesitarlo, situar las religiones subalternas en la dicotomía clásica ‘magia/religión’ que se sumaría –o tal vez resumiría– a la oposición ‘público/privado’, ‘universal/particular’, ‘abstracto/concreto’, ‘calle/casa’. En este contexto, decir ‘magia’ no es más que señalar la subalternidad de un tipo de práctica mística.

Esta cuestión está presente para sus propios protagonistas, como lo indica Birman (1985: 86): “(...) uno de los principales problemas para los adeptos de los cultos afro(*brasileños*) es su inclusión en el campo estigmatizado de la magia, en oposición al dominio de la religión”. La legitimación, o como veremos, una de las vías de legitimación, pasa entonces por la negación de este elemento, el mágico, síntesis de la condición de subalternidad.

La enorme dificultad de esta tarea legitimadora está presente, entre otras cosas, en la incapacidad que los cultos subalternos tienen de borrar su lugar social de emisión. Como dice Bourdieu (1974: 43):

“(...) un sistema de prácticas y creencias está destinado a surgir como magia o como *hechicería*, en el sentido de religión inferior, ya que ocupa una posición dominada en la estructura de relaciones de fuerza simbólica, o sea, en el sistema de las relaciones entre el sistema de prácticas y creencias propias a una formación social determinada”

Tomando en cuenta los razonamientos de Mauss y Weber, y la reformulación de los de este último hecha por Bourdieu, vemos, en pocas

¹⁸ Este ambiguo juego se evidencia quizás con su mayor claridad en la práctica terapéutica. Por un lado, este tipo de agencia se muestra como una alternativa residual y dependiente de la agencia terapéutica oficial (en, por ejemplo, su pretensión de no aceptar casos no atendidos antes por médicos); por el otro refuerza su posición de resolutoria de casos imposibles para la sabiduría profana y científica (cf. Giobellina Brumana, 1986a).

palabras, que el campo religioso global está atravesado por cuatro ejes que contienen los signos definitorios del lugar que cada culto ocupa en él: a) lugar social de emisión, b) constitución del aparato institucional –desde el punto de vista sociológico–, y –desde el ideológico– c) la puesta en operación de aparatos morales y d) la visión de la totalidad. La solidaridad de estos cuatro ejes es evidente. Un lugar social de emisión de un culto más alto está unido a su mayor grado de institucionalización, a su carácter moralizante y a su mayor capacidad de absorber regiones menos fragmentarias de la realidad.

Si aplicamos este esquema a nuestro caso, su pertinencia es evidente. La histórica incapacidad que Umbanda ha mostrado en consolidar sus federaciones y homogeneizar las prácticas de los **terreiros**, paralela a la continua fragmentación sectaria del Pentecostalismo, es correlativa a su ambigüedad ética y a los límites reducidos del sector de la realidad sobre el que gira su discurso.

Ahora bien, si ‘magia’ y ‘religión subalterna’ denotan una misma realidad, no lo hacen de la misma manera. Ésta reconoce el carácter generador de sentido y organizador de la experiencia de los cultos subalternos, subrayando el lugar social de producción de prácticas y creencias y las características específicas y concretas que ese sentido y esa organización asumen. La primera parece siempre una denuncia de una carencia, realizada desde allí donde esta carencia es inimaginable. En otras palabras, con ‘religión subalterna’ nos parece rescatar mejor la naturaleza conceptual, la ‘función’, de las creencias y prácticas místicas, mientras que con ‘magia’ se diluye la percepción de esa naturaleza, debido al carácter ideológico que el término tiene.

Buen ejemplo de esta mutilación provocada por la ideología es un escrito de R. Alves (1982), comentario de un trabajo de Texeira Monteiro que hemos utilizado en la primera parte de este capítulo. El objetivo del primero es negar el carácter religioso de las ‘empresas de cura divina’ descrita por el segundo, para lo cual descarta una definición ‘substancial’ de la religión y asume una ‘funcional’ que lo alinean con Berger y Luckmann¹⁹. Desde este punto de vista, la exigencia de sentido total inherente a la ‘integración entre biografía e historia, individuo y cosmos’ (ídem:113)

¹⁹ En definiciones de lo religioso de este tipo nos parece ver, si se acepta la expresión, un ‘élite-centrismo’. Pareciera que fuesen producidas por una introspección que buscara determinar cuál es la función o efecto de las creencias místicas en la propia persona del investigador.

difícilmente podría ser satisfecha por las agencias de cura divina. Estas son comparadas entonces con agencias terapéuticas que carecen de su aspecto místico: industria farmacéutica, médicos, hospitales.

El autor sugiere que ambos tipos de agencia “se sitúan en un mismo nivel, se dirigen a un mismo mercado, prometen curas para la enfermedad” (ídem: 115). Esta comunidad de base es lo que explicaría el fácil pasaje entre una y otra. No es un conocimiento científico del cliente lo que le hace acudir a la agencia oficial de cura, sino un principio de autoridad, una confianza en un ‘resultado mágico’; es también, dice Alves, un principio de autoridad similar lo que atrae al enfermo a las agencias espirituales. En uno y otro caso, la actitud del ‘consumidor’ es mágica.

Ahora bien, lo que en nuestra opinión escapa a Alves es que ‘autoridad’ no tiene el mismo sentido en ambos polos. Por un lado, tenemos una autoridad surgida desde el centro de la sociedad (Hospital, Universidad, Industria) que no depende de su aceptación, sino que la impone: es la autoridad institucional. Explícitamente ajena a los códigos simbólicos de sus sujetos extrae su eficacia ante todo de tomarlos como objetos. Por otro lado, tenemos una autoridad difusa en la periferia de la sociedad, que no tiene otro mecanismo de reconocimiento que elaborar, de una u otra manera, un repertorio simbólico que la agencia mística no ha creado, sino que le preexiste o, al menos, coexiste con ella.

Desconocer esto último, el carácter productivo de la relación entre el universo simbólico del cliente y el de la agencia mística, es correlativo a la impugnación estigmatizante de la producción mística subalterna, a su clasificación en la categoría de ‘magia’ como lo radicalmente distinto a ‘religión’.

2.6. Cultos subalternos, cultos de posesión

En el próximo apartado veremos que nuestras cuatro religiones subalternas son, en forma explícita o implícita, cultos de posesión, es decir, cultos en los que las entidades místicas se manifiestan a través de su incorporación mediúmnica en los agentes religiosos. Que sea el cuerpo de los fieles el lugar elegido como ámbito de manifestación de lo sagrado, que el cuerpo sea el lugar de la hierofanía, es una evidencia más, a nuestro entender, del carácter privado, doméstico, fragmentario y concreto de la religiosidad subalterna.

Seguimos sin alejarnos demasiado, como se advertirá, de los planteamientos de M. Douglas en *Natural Symbols*, aunque, una vez más, nuestra perspectiva implica una suerte de torsión de sus desarrollos. En efec-

to, para esta autora, la posesión se hace posible allí donde el control social y el correlativo control corporal es muy lábil. La independencia de los sectores periféricos respecto a las clasificaciones sociales es tan solo expresada en la posesión; ésta es un mero testimonio del lugar social de sus agentes.

Nos encontramos ante una cuestión homóloga a la vista páginas atrás. Las producciones culturales periféricas, en la visión de Douglas, son un resultado inerte, una derivación inoperante de su lugar social de emisión. Un punto explotado por la autora es el tipo de posesión que considera, el del simple descontrol corporal del 'bautismo del Espíritu Santo' pentecostalista de las sectas antillanas en Londres.

Pero es evidente que esta forma de posesión no es más que un caso, y límite, de la explotación religiosa del cuerpo. Por el contrario en otros tipos de posesión —el caso de Umbanda, del Candomblé, del Vudú, del culto Zar, de tantos otros— el control social del cuerpo no es sólo abolido en el trance, sino reemplazado por otro control, el de los estereotipos corporales de la incorporación de cada entidad mística que, como se verá en el Capítulo 3, es de una extrema y sofisticada codificación.

El orden religioso que en el cuerpo reemplaza durante el trance el orden de la sociedad es correlativo, según nuestra hipótesis, al orden conceptual que reorganiza desde la periferia la realidad ya organizada desde el centro. El cuerpo es el lugar privilegiado por el que el código místico se expresa; es también el lugar del que habla ese código místico. En efecto, las aflicciones a las que las clientelas buscan remedio en los cultos subalternos son aflicciones concretas, materiales, vinculadas sin mediación con lo corporal: enfermedad, deseo, supervivencia económica. Es decir que mediante la explotación mística del cuerpo, estos cultos intentan superar el desorden que amenaza al cuerpo.

Las producciones místicas subalternas parecen así tener su punto de partida y de llegada en el cuerpo. Pero eso es así no sólo o no tanto porque el cuerpo quede libre de las constricciones sociales, sino más bien por el reverso de la medalla: el cuerpo se torna significante y significado allí donde no hay otra cosa con que significar y que significar.

En otras palabras, la independencia de los sectores periféricos respecto a los valores del sistema señaladas por M. Douglas, es la contraposición a su desposesión. Los cultos de posesión religiosa de los sectores subalternos, indican, desde nuestra perspectiva, que estos independientes/desposeídos cuentan para controlar el mundo con poco más que su cuerpo, que el mundo que intenta controlar tiene fronteras que van poco más allá de su cuerpo.

3. La determinación estructural de los cultos subalternos

3.1. El mundo y los hombres

Como veremos con más detalle en los Capítulos 3 y 4, las entidades espirituales operantes en Umbanda son espíritus de muertos; alguna vez han sido personas. Al mismo tiempo, la naturaleza de esas personas muertas que ahora son espíritus es por completo heterogénea a la de las personas comunes; son muertos que, cuando vivos, no fueron de 'nuestro' mundo. En el Candomblé, las entidades espirituales son deidades africanas; en el Espiritismo, muertos ilustres.

No acaban aquí las posibilidades. El Pentecostalismo no sólo puede asimilarse a los cultos de posesión (Brandão, 1980: 207), sino que, por rechazo en vez de por devoción, tiene una profunda preocupación en relación a los objetos de culto de las otras religiones subalternas. Si bien estos espíritus son considerados por los 'crentes' como 'del mundo', esto es un signo más de la abominación de nuestra realidad: los espíritus no son muertos, sino demonios (ídem: 197).

Tenemos así el cuadro completo. En el primer caso (Candomblé), se trata de seres espirituales que nunca han sido humanos y heterogéneos al mundo de la experiencia; en el segundo (Espiritismo), espíritus de hombres destacados por su desarrollo intelectual y moral; en el tercero (Umbanda), almas de seres que están fuera o al margen de nuestra sociedad; en el último (Pentecostalismo), fuerzas no humanas que dominan el mundo:

		continuidad de los hombres	
		<i>sí</i>	<i>no</i>
continuidad del mundo	<i>sí</i>	Espiritismo	Pentecostalismo
	<i>no</i>	Umbanda	Candomblé ²⁰

²⁰ O, de una manera más clásica:

	Espiritismo	Umbanda	Pentecostalismo	Candomblé
Continuidad del mundo	+	-	+	-
Continuidad de los hombres	+	+	-	-

Vemos pues cómo todas las posibilidades lógicas de combinación de los ejes que dan cuenta de la naturaleza de las entidades espirituales están empíricamente cubiertos por los cultos subalternos. Este sistema de transformaciones refuerza la idea varias veces adelantada del parentesco de estos cultos, mostrando que no son más que momentos de una misma estructura a la que saturan.

Cada una de las transformaciones de la estructura tiene como correlato objetivos centrales y diferenciales de cada sistema religioso. Si en el Espiritismo es el desarrollo de los espíritus, en el Candomblé el culto a las divinidades y en Umbanda la manipulación de las entidades místicas para beneficio de los hombres, en el Pentecostalismo es la lucha contra éstas por medios exorcísticos.

3.1.1. El poder de Umbanda (I)

Como hemos dicho y como analizaremos con más cuidado en el Cap. 3, en Umbanda es un poder de 'fuera' de la sociedad lo que se hace presente 'dentro' de ella para operar eficazmente. El poder en el mundo del que son excluidos, los espíritus umbandistas lo extraen de esta propia exclusión. En efecto, y confirmando las tesis de M. Douglas, es la marginalidad de estos espíritus, que tiene la fisonomía de su inferioridad en términos de los valores del sistema social, lo que determina su fuerza.

La busca de esta fuerza del margen es lo que explica, precisamente, el surgimiento de Umbanda. La escasa información que se tiene sobre los primeros momentos del culto muestra que ésta surgió por la segregación de un grupo de médiums espiritistas que renunció a trabajar con espíritus 'superiores' para hacerlo con 'inferiores' y aumentar así su capacidad de resolver las aflicciones humanas. De hecho, estos espíritus 'inferiores' –**caboclos** y **pretos velhos**– formaban ya parte del repertorio místico de otras agencias religiosas, de cuya historia estamos aun menos informados, las macumbas, los Candomblés de caboclos, el catimbó, etc.

Parece entonces que la ocupación de este poderoso espacio brindado por la estructura se realizó de manera simétrica desde el Candomblé –convirtiendo al menos parte de sus entidades en espíritus de muertos– y desde el Espiritismo, convirtiendo sus espíritus de muertos en muertos del 'margen'. La superioridad de estas nuevas entidades respecto a las propias está patentizada en estas declaraciones de un **pai-de-santo** proveniente del Espiritismo recogida por un intelectual umbandista:

“Ocurrió en 1944. Una muchacha obsesionada. Pero una de esas obsesiones raras. Terrible. La muchacha mordía a todos los que se les aproximaban (...). Las sesiones (*espiritistas*) y las oraciones no modificaron esa situación; cuando un médium, exactamente de Umbanda, vino a mi encuentro e, incorporado su *preto velho*, éste mandó preparar algo y (...) después incorporó un espíritu tenebroso. Pero unas pocas palabras y se retiró y la muchacha quedó buena. El fenómeno me llevó a prestarle atención a las prácticas umbandistas (...). Entonces resolví atender a las ponderaciones de mi propia razón e incorporarme a Umbanda” (cit. in Alves de Oliveira, 1970:108).

Para los sectores de clase media que protagonizaron este pasaje entre el Espiritismo y la naciente Umbanda las cosas no eran siempre fáciles. El precio que debían pagar por el poder superior de los espíritus manipulados en el nuevo culto era el de encerrarse en una región varias veces estigmatizada: por el origen negro de buena parte del caudal religioso que asumían, por las prácticas de hechicería de la **macumba** con la que confluían, por el ‘primitivismo supersticioso’ de las creencias que abrazaban.

Distintas estrategias fueron diseñadas por algunos intelectuales umbandistas para superar estos estigmas y mantener la legitimidad social que habían tenido como espiritistas. Las raíces negras de Umbanda se disimularon con malabarismos que la tornan heredera de antiquísimas tradiciones hindúes; sus posibilidades hechiceras fueron radiadas a un extremo desgajado declarativamente de la religión (**quimbanda, macumba**) sobre el que reforzaron el estigma, al mismo tiempo que afirmaban hasta el hartazgo que el poder obtenido sólo sería usado para el bien; el primitivismo, neutralizado por toda una serie de artificios tendientes a dar al culto una cobertura intelectual en un tono que les permitiese mantenerse en el mismo plano ‘erudito’ que sus excorreligionarios kardecistas.

3.2 Cuerpo y habla

Uno de los saltos más significativos en el paso del Espiritismo a Umbanda es la asunción de lo que se ha dado en llamar ‘mediumnidad ostensiva y fenoménica’, es decir, la manifestación de las entidades no ya por su irradiación a la mente de un médium que permanece al menos en parte consciente, sino por la posesión total de su cuerpo y el desplazamiento de su personalidad.

Que ese espíritu invocado se hiciese presente en tierra materialmente aunque mudo, era algo a lo que ya el Candomblé había acostumbrado. La novedad que se produjo en las **macumbas** y Candomblés de **caboclos** y que debe haber fascinado a aquellos que rompieron con el

Espiritismo para fundar el nuevo culto, fue que el espíritu no solo estuviese físicamente en la ceremonia, sino que también hablase. Este es el modelo sobre el que alinea Umbanda.

Ahora bien, estas distintas maneras de explotar el cuerpo y el habla conforman un sistema de transformaciones que mantiene las mismas relaciones entre cultos que el que ya hemos presentado. Este nuevo sistema es generado por dos ejes que dicen sobre las diversas posibilidades de manifestación de los objetos de cultos a través de los hombres.

En el Espiritismo sus **guías** se expresan no por medio del cuerpo de sus médiums, sino sólo por su habla. Ocurre lo contrario en el Candomblé, donde el **orixá** no habla pero se manifiesta por un elaborado código corporal. Umbanda absorbe ambas posibilidades: sus entidades se expresan a través de lo que dicen y por el código corporal que imprimen a sus ‘caballos’. El Pentecostalismo tiene en el Espíritu Santo su entidad incorporable, que se muestra en quienes lo reciben por dos claras manifestaciones –movimientos desordenados del cuerpo y expresiones verbales inteligibles, el ‘don de lenguas’ (Munis de Sousa, 1969)–, es decir, movimientos que no son diferenciados significativamente, que no presentan articulaciones codificables y lenguaje del que nadie tiene código.

Entonces, según las entidades espirituales se sirvan para su manifestación de un código verbal y/o corporal tenemos:

		Código corporal	
		<i>sí</i>	<i>no</i>
Código verbal	<i>sí</i>	Umbanda	Espiritismo
	<i>no</i>	Candomblé	Pentecostalismo ²¹

3.2.1 El poder de Umbanda (II)

El cruce en el que Umbanda se ha instalado tiene el mismo efecto que el que habíamos visto en la estructura anterior: el aumento del poder místico. Esta multiplicación de la eficacia simbólica es producto de

²¹ Esta es la diferencia entre el lenguaje corporal del espíritu incorporado y el de un sacerdote cuyos gestos también están pautados.

que ahora las entidades místicas están por completo, cara a cara, cuerpo a cuerpo, a disposición de los requerimientos humanos.

El cuerpo diseña un lenguaje que no tiene en lo sagrado un referente separado, sino que indica que se ha vuelto sagrado²². La 'materia', el 'aparato' que el médium deja, al desvanecerse, en poder del espíritu no es un indicador de éste: *es él en persona*. Cuando el cliente besa la mano de un **caboclo** no estamos ante un gesto metafórico: es al **caboclo**, dueño temporario de ese cuerpo, a quien se le besa la mano, no al médium que se la ha prestado. El agente en trance no es ya un intermediario entre hombres y espíritus: desaparece para que ese contacto sea directo.

Pero esa inmediatez no llegaría a sus últimas consecuencias si no hubiese, además del corporal, un contacto verbal entre cliente y espíritu. Es en el diálogo entre ellos donde se llega al centro de la cuestión: pedido de auxilio, descripción del daño del cliente, elaboración del diagnóstico, estipulación de **trabajos** y ofrendas, etc., establecen el lugar nuclear de la resolución de la aflicción, el reordenamiento del desorden que ha llevado al cliente a la consulta.

Vemos entonces el juego entre el cuerpo y el habla del espíritu incorporado. Su presencia en tierra es patentizada por el código del cuerpo que ocupa. El espíritu habla: pregunta, dictamina, ordena, aconseja, promete, pide; lo que dice tiene la fuerza que el desempeño corporal le otorga, es palabra del **orixá**. Por último, la acción vuelve al cuerpo de la entidad para cerrar el circuito: pases, cruzamientos, danzas, trabajos, convierten las palabras dichas en hechos materiales. Los gestos rituales recorren en sentido inverso la senda que ha abierto la palabra: los malos fluidos se descargan, el agresor místico recibirá su castigo, los caminos se abrirán.

La dramatización del remedio a la aflicción es la forma última de manifestar la veracidad del diagnóstico, de reforzar el esquema conceptual con que se organiza el daño del cliente y se le da sentido, el último momento de la manipulación de los símbolos cuya eficacia tantas veces se muestra en el cuerpo del cliente. Así, la palabra recibida por el cliente no es una interpretación de un intermediario, más sabio y poderoso que él pero de igual naturaleza. Es la intervención directa y personalizada de lo sagrado que no sólo habla, sino que conjura en acciones materiales lo que su palabra ha dictaminado.

²² "Umbanda no implica necesariamente modificaciones drásticas del comportamiento cotidiano" (Fry y Howe, 1975: 79).

3.3 Las lógicas internas

Hemos visto, cómo los cuatro cultos muestran una estructura lógica común, presente en la acción terapéutica, isomórfica con la visión de la sociedad desde los sectores periféricos. Hemos visto también que están unidos en un juego lógico, el del sistema combinatorio de su relación con las entidades y el de su forma de manifestación.

Ahora bien, queremos sugerir aquí que estas lógicas tienen su correlato a niveles más específicos y sectoriales en los que distintas opciones de un culto se ven respondidas en los otros por equivalencias, simetrías, inversiones, contradicciones. Es decir, si estas agencias reelaboran un mismo material social y simbólico, esta fuente única está presente en todas sus manifestaciones religiosas.

En otras palabras, en el plano más general los cuatro cultos subalternos muestran:

- poseer un mismo esquema interpretativo de la realidad, un mismo esqueleto cubierto por materiales propios de los respectivos repertorios místicos; este esquema es al mismo tiempo coherente con a) su posición subalterna en el campo religioso global y b) la posición subalterna de la mayoría de su clientela.
- ser transformaciones de la misma estructura, distintas formas de combinar los mismos elementos.

Por debajo de estas determinaciones generales, las religiones subalternas siguen, según nuestra hipótesis, moviéndose una en relación a la otra. Es decir, las diferentes opciones que en los distintos planos representa cada uno de los cultos no sólo son coherentes con su 'estilo', sino que forman un sistema con las alternativas que, en el mismo plano, ofrecen las otras agencias. De esta lógica profunda, atómica, de la religiosidad subalterna, fragmento de un conjunto más abarcador que sólo esbozamos, no estamos en condiciones más que para dar alguna pieza. Sólo el estudio particularizado del Candomblé, el Espiritismo y el Pentecostalismo, junto al nuestro sobre Umbanda, permitiría armar el rompecabezas. Veamos, de todos modos un esquemático ejemplo.

Todo culto define, positiva o negativamente, la identidad de sus fieles; toda religión *dice algo* de manera más o menos explícita, sobre sus creyentes. Lo puede hacer de muchas maneras y referir a distintas instancias sociales para tejer las equivalencias y diferencias que conforman una identidad. Esta identidad puede tener distintos planos de definición; un

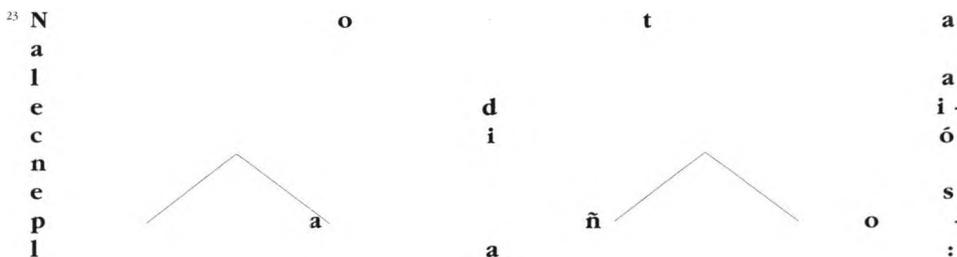
culto puede dar una identidad global; particularizada luego por devociones sectoriales. Pensemos, p. ej., en devociones a vírgenes locales correlativas a identidades étnicas o a santos vinculados con determinadas profesiones o condiciones, siempre bajo la cobertura genérica del catolicismo.

En la religiosidad popular brasileña, la elaboración de la identidad se produce de la siguiente manera. Umbanda opera por la aceptación sin mediación de la forma de ser y actuar de sus adeptos²³; el Espiritismo entiende también que la pertenencia al culto es una continuidad de la vida del fiel. Ahora bien, mientras que en el primer caso, para decirlo de alguna manera, la gente es aceptada con todos sus defectos, en el segundo lo es con todas sus virtudes. Es decir, si el desarrollo espiritual exigible a un médium espiritista tiene un correlato moral (en el mismo sentido que las ‘clasificaciones sociales’) muy marcado, en Umbanda sólo tiene el significado técnico, no valorativo de poder recibir espíritus. Tanto el Pentecostalismo cuanto el Candomblé, por el contrario, ofrecen una identidad nueva a sus fieles, pero mientras que en el primero ésta es una identidad virtuosa, la del hombre nuevo que a oído el mensaje de Jesús, en el segundo ésta es, por así decir, defectuosa, una vuelta sobre sí mismo que sólo el culto permite, pero que no implica exigencia moral alguna, salvo su sujeción a la voluntad de su **orixá**.

Vemos así diseñarse una red de oposiciones isomórfica con las registradas páginas atrás, que refleja las distintas operaciones en juego:

identidad²³

	<i>nueva</i>	<i>vieja</i>
<i>virtud</i>	pentecostalismo	kardecismo
<i>defecto</i>	candomblé	umbanda



En las ediciones en inglés y portugués esta cuestión era elaborada de otra manera, lo que terminaba en el siguiente árbol:

PRIMERA PARTE:
ESCENAS Y ESPACIOS

ESCENAS DE UNA RELIGIÓN

Viernes a la noche. Un barrio pobre de la zona de São Paulo. Calle sin asfaltar. Pocas luces. Una escalera de cemento baja abruptamente a un patio de tierra entre varias chabolas. Una de éstas, de chapa y madera, es el **terreiro**; junto a su puerta, una pequeña construcción de chapas, la casita de los **Exus**, brinda protección al templo. En su interior, varias estatuillas que representan los diablos de la imaginación católica: hombres rojos con orejas aguzadas, bigotes levantados, perillas, cejas circunflejas y largas colas, cubiertos de capas negras; a su lado, un vaso de aguardiente y velas rojas.

El **terreiro** es un recinto de seis metros de lado, cortado por una cortina semitransparente. En una parte, el público, débilmente iluminado por una lamparilla que cuelga del techo, dividido por sexos por un pasillo entre bancos rústicos de madera. De otro lado, el **congá**, con un altar al fondo, que reúne Jesús, la Virgen, y varios santos, a imágenes propias del umbandismo: **pretos velhos**, **caboclos**, **erês**, **boiadeiros**. A su derecha, junto a la pared transversal, tres tambores altos y finos, **atabaques**, con sus tocadores. De frente al altar, el **pai-de-santo** junto a la **mãe pequena**; a sus espaldas una escasa fila de hombres y otra de mujeres vestidos de blanco, los médiums.

Los tambores empiezan a sonar, el **pai-de-santo**, coreado por todos los presentes inicia el primer **ponto**: “Vou abrir minha jurema/ vou abrir meu juremá/ com licença da Mãe **Oxum**/ e as forças de **Oxalá**”. La cortina se abre, se ha dado comienzo a la larga ceremonia de apertura del ritual.

Todos los oficiantes se arrodillan; el jefe del **terreiro** reza el padrenuestro y el avemaría. Se incorpora, seguido por los demás y empieza a cantar una serie de **pontos** en homenaje a todos los **orixás**. Los médiums y el público cantan también, algunos suman al ritmo de los **atabaques** el de las palmas de sus manos.

Llega la hora de cantar para **exu**, el espíritu de las tinieblas; los oficiantes dan la espalda al altar, algunos se acuclillan, con sus manos remedan garras, entrecruzan los brazos y golpean con la punta de los dedos varias veces al suelo. Uno de los médiums trae de fuera un bote herrum-

brado con una brasa de carbón dentro, arroja sobre él unas hierbas y va incensando a cada uno de los presentes, al altar a y a todos los rincones del **terreiro** mientras se canta un nuevo **ponto**: “Dá licença Pai **Ogum**/ filhos quer se defumar/ Umbanda tem fundamento/ é preciso preparar/ com incenso e benjuim/ alecrim e alfacema/ defumar filhos de fé/ com as hervas da Jurema”.

Por último, precedidos por el **pai-de-santo**, cada uno de los médiums se echará frente al altar para ‘bater cabeça’, ‘salvar o congã’, golpear varias veces el suelo con la frente, acompañados por otro **ponto**: “Você que é filho de pemba/ você que é filho de fé/ bata a cabeça/ e peça ao Zambi o que quiser”.

Tras esta larga iniciación (las fuerzas que están en juego son tan poderosas como peligrosas, la protección de los espíritus invocados ayudará a contenerlas) es, por fin, el momento por el que todos están aquí, el de la llegada de los **orixás**. Algunos temblores y tambaleos de los médiums habían indicado que estaban próximos, pero sólo ahora que se han cumplido todas las precauciones rituales, se les puede recibir. Los tambores tocan con más fuerza, el **pai-de-santo** larga un nuevo **ponto** de llamada de los **caboclos**: “Chama o **caboclo** da mata/ é pra trabalhar/ se a mata é muito alta/ **caboclo** vai derrubar”. En el **congã** todos cantan y siguen el ritmo con los cuerpos y el batido de palmas. El **pai-de-santo** está temblando, su cuerpo se pone rígido, da un salto, se golpea el pecho con fuerza, se le escucha el grito característico, ‘quió, quió, quió’, se arroja violentamente de bruces frente al altar: es el indio Urubatão que ha llegado, el jefe espiritual del **terreiro**, que se apropia de su ‘aparato’, de su ‘caballo’, para manifestarse ante los hombres.

Un ayudante, el **cambone**, se apresura a entregarle sus atributos, el cigarro que fumará parsimoniosamente y cuyo humo arrojará sobre sus ‘hijos’ para asegurarlos contra todo mal, y un adorno de plumas que colocará en la cabeza. Uno a uno los demás ‘caballos’ entran en trance y sufren la misma transformación; la sala se llena de gritos y de humo de cigarrillos.

Los asistentes van pasando al **congã**, algunos sólo para un pase, una imposición de manos que los limpie de los malos fluidos; otros, para conversar con los espíritus a quienes contarán sus desgracias y de quienes recibirán recetas místicas y encargos de ofrendas. El **caboclo** del **pai** saluda a la asistencia. Habla un portugués errático y entrecortado, salpicado de palabras ‘indígenas’, que a veces necesitan traducción de un ayudante. Bendice a todo el mundo, está contento de que hayan venido a esta casa abierta para hacer caridad; si ha habido problemas o aún los hay, serán superados gracias a los poderes de Dios.

Ahora es muy tarde y tiene que irse. Saluda a cada uno de los presentes con un abrazo ritual, hombro derecho contra hombro derecho, izquierdo contra izquierdo, de nuevo derecho contra derecho. Se arrodilla frente al altar, frente a los **atabaques** y entona el **ponto** de despedida: “**Caboclo** pegue a sua flecha/ pegue seu bodoque/ o galo já cantou/ o galo já cantou em Aruanda/ **Oxalá** lhe chama/ para sua banda”.

Inicia una nueva danza, su cuerpo comienza a temblar, se pone rígido, más temblores, casi se desploma como si toda la fuerza lo hubiese abandonado en un instante. El señor Uruba-tão se ha ido y ha dejado tras de sí ese cuerpo que, poco a poco, vuelve a ser ocupado por su dueño. El **cambone** se le aproxima con un vaso de agua: “Despierta, tú ángel de la guarda te llama”. El **pai** bebe y, ya repuesto, dirige los cantos que ayudan a que los otros **caboclos** también se marchen. Las crisis se suceden y poco a poco todos los médiums vuelven a la normalidad. Un último **ponto** es entonado en agradecimiento a la presencia benéfica de los **caboclos** y ya el **terreiro** se prepara para recibir otros **orixás**.

Toca el turno a los **bahianos**: alegres, borrachos, siempre con una broma en los labios, son los habitantes de las regiones secas del nordeste del Brasil. Llegan acompañados por su música y se les provee de sus elementos característicos: sombreros de cuero o paja, pequeños látigos, cigarrillos enrollados en la envoltura del maíz, cazos de cáscara de coco de los que no paran de beber aguardiente puro o mezclado con leche de coco con el que convidan a los asistentes. Estos se mezclan con los espíritus incorporados, no sólo ya para resolver sus problemas, sino para conversar, bromear, fumar, beber. El clima está muy distendido, se escuchan risas por todos lados; a veces uno de los **bahianos** se acerca a los tambores, pide que toquen un **ponto** y se pone a bailarlo.

Al tiempo, el espíritu encarnado en el **pai** dice que ya es hora de irse; complicados saludos se intercambian entre vivos y muertos, y una canción de despedida señala la partida de los **bahianos**: “Escureceu em São Paulo/ amanheceu na Bahia/ **bahiano** já vai embora/ com Deus e a Virgen Maria”. Cansados pero contentos, todos quedan a la expectativa de la próxima aparición.

Es la hora de los **erês**, los espíritus infantiles; llegan uno a uno pidiendo sus juguetes, golosinas, chupetes, refrescos. Se echan al suelo, se ensucian ellos y todo el **terreiro**, juegan, se pelean, saltan, bailan. Charlan entre ellos o con los asistentes en una media lengua festejada por el público a carcajadas. No dan pases pero sí alguna consulta; aceptan regalos y hasta los exigen. A veces son ellos los donantes, un caramelo chupado a medias, un juguete roto, un vaso de refresco, que son guardados

o consumidos con alegría por los beneficiados. Si el ambiente creado por los **bahianos** había sido festivo en contraste con la circunscripción de los **caboclos**, ahora es caótico y carnavalesco.

El ritmo del juego de estos niños muertos aumenta minuto a minuto y envuelve cada vez más público, pero ya es casi medianoche y es necesario terminar la ceremonia. Uno de los ayudantes les pide con alguna diplomacia que se marchen; ellos no quieren, aún no han jugado todo lo que querían. Comienzan una larga retahíla de quejas: no había suficiente cantidad de comida; regalos prometidos en anteriores apariciones no les han sido entregados; en fin, no son los suficientemente queridos. Público y ayudantes se esfuerzan en convencerles de que la próxima vez todo será mejor y de que siempre serán bienvenidos a este **terreiro**. Protestas y excusas aplazan la partida de los espíritus; algunos de los asistentes se van sin esperar el término de la ceremonia. Los niños aprovechan el vago desasosiego que empieza a invadir el **terreiro** y arrancan promesas de nuevos regalos. Por fin se retiran con su **ponto** final: “Andorinha que voa, voa/ leva estas crianças pro ceu, andorinha.”

Los médiums y el público, en un minuto de descanso, comentan entre divertidos y molesto, lo que incordian los niños, vivos o muertos. El **pai-de-santo** interrumpe esta pausa, se acerca al altar y vuelve a rezar las oraciones del comienzo; uno a uno los oficiantes saludan de bruces al altar. Se reúnen en la misma posición que ocupaban al comienzo de la ceremonia; el **pai-de-santo** entona la canción de despedida. “Vou fechar minha jurema/ vou fechar meu juremá/ com licença de Mamãe Oxum/ e as forças de Oxalá”. La cortina se cierra. La función ha terminado.

*

Caer de la tarde en un **terreiro** de un barrio de baja clase media. El ceremonial se realiza en un lugar no habitual, la sala de la casa del **pai-de-santo**. Es un momento preparatorio del **bori**, obligación anual que, en este **centro** de fuerte influencia del Candomblé, cada hijo-de-santo debe cumplir con su **Orixá** personal. Es una limpieza en la que el fiel arregla sus cuentas con su parte espiritual oscura, su **exu**.

La sala está dispuesta para el ritual. En el suelo de madera, dibujado con tiza, un **ponto riscado** de **exu**, sobre el que se ha dispuesto parte de la ofrenda: botellas de aguardiente amarradas con cintas rojas y negras que sostienen cigarros, cerillas y dinero; una botella de champagne con la misma decoración pero en la que se han reemplazado los cigarros por cigarrillos (los primeros son para **exu**, los segundos para su

mujer, la **pomba gira**), siete velas blancas y una fuente de harina de maíz en la que se ha clavado un puñado de monedas. Sobre una mesa, platos con comida, velas negras, rojas y blancas y cintas de seda.

Las cuatro personas que van a realizar la limpieza tienen en sus manos gallos negros vivos. Serán objeto del ritual uno por uno, siguiendo su antigüedad en el **terreiro**. La ceremonia comienza. El **pai**, sin ningún acompañamiento musical comienza a cantar: “Por-teira bateu/ Santantón chamou/ vai fazer mandato que Ogum man-dou”.

Toma el gallo del primer ‘hijo’, lo pasa rápidamente por la cabeza de éste y sale de la sala por la puerta que da al pasillo, hacia la calle. Cuando regresa, vuelve a pasar el gallo con las alas desplegadas por la cabeza, torso y extremidades del ‘hijo’. Este comienza a temblar, la cara roja; grita, se arroja al suelo: el **exu** ha llegado. Se arrodilla con el torso inclinado hacia adelante, las manos retorcidas. Continúa gritando; su rostro es una sola mueca; resopla, gruñe. El **pai** le habla: “Compadre, te han traído unos regalos, aguardiente, cigarros. ¿Te gustan los regalos?”. El **exu** asiente con la cabeza.

El **pai** degüella el gallo sobre el recipiente de la harina de maíz en el que se ha puesto un poco de aceite de dendé. Lo deja desangrar y enseguida comienza a cortarlo. Primero la cabeza, luego las alas, las patas y por último la cola, que va colocando en la vasija con la sangre. El tronco del animal es envuelto en un paño negro.

El **pai** habla de nuevo con el **exu**: “Compadre, vete a la encrucijada y espera allí que te van a llevar los regalos; allí podrás hacer tu fiesta. Vete, vete y espera allí”. Coge cintas rojas y negras de encima de la mesa y las sacude sobre el **filho** para luego colocarlas en la vasija, sobre los restos del gallo. En este momento, el cuerpo el médium comienza a temblar, el **exu** se retira. El **pai** vuelve a hablar pero no ya al espíritu, sino al hombre: “Mira la luz; estás aquí, abre los ojos, mira la luz”. El médium tarda en recuperarse; su cara está congestionada, llora, se apoya en la pared para no caer. Los **ogães** lo sostienen, lo calman, le hablan con mucha delicadeza.

Es el momento de ofrecerle la comida al **exu**. Primero un plato con maíz tostado. Con él, el **pai** da tres vueltas sobre la cabeza del médium, lo lleva hacia adelante, hacia donde está el aguardiente y después toca con él las sienes, los hombros, el pecho y las manos del ‘hijo’. Por último, hace con el plato un círculo delante del cuerpo de éste y lo vuelca en la vasija. De igual manera procede con el resto de las comidas: harina de maíz mezclada con aguardiente y con aceite de dendé.

El ‘hijo’ permanece quieto junto a la pared. El **pai** coge entonces las velas, primero siete negras, luego siete rojas y finalmente siete blancas.

Con ellas golpea tres veces la cabeza del médium y las coloca en la vasija, sobre la comida. El ritual está así cumplido y sólo resta levantar la mesa.

Se colocan las botellas sobre la vasija, sobre estas el cuerpo amputado del gallo envuelto en un paño negro y a todo ello se lo envuelve en un paño rojo. El **pai** coge tres ramas, canta un nuevo **ponto** y mientras que el 'hijo' gira sobre sí mismo lo limpia utilizando las ramas como si fuesen un plumero. Las ramas son luego partidas por la mitad y atadas en el último nudo del envoltorio.

Los **ogães** retiran la ofrenda; antes de levantarla con el paquete dan tres golpes en el suelo y lo llevan fuera hacia la calle. El 'hijo' sale de la sala con la puerta opuesta sin dar la espalda al recinto. El ritual por el que pasan los tres 'hijos' restantes es idéntico.

Finalizada esta ceremonia, cada hijo toma un baño con hierbas y es incensado antes de entrar en el **roncó**, donde permanecerá cinco días y del que saldrá incorporado con su **orixá** el segundo y cuarto día de reclusión para una ceremonia pública. El resto de los presentes permanece en el recinto hasta concluir su limpieza.

Con un paño se junta todo lo que ha caído al suelo, restos de comidas, ceras de las velas, sangre, plumas y excrementos de los gallos. Se lava el lugar donde estaba dibujado el **ponto riscado**, se barre con ramas toda la sala y se depositan los residuos en una hoja de periódico.

*

Un pequeño cuarto lleno de muebles y niños, siete en total entre una niña de poco más de un año y un adolescente con el brazo en cabestrillo. Ambiente tranquilo y al mismo tiempo triste. El padre, un hombre de algo de más de 40 años, aspecto atractivo, pelo grisáceo y enmarañado. De múltiples oficios, ahora desempleado. Hasta hace unas semanas vivía en Santos, la falta de trabajo hizo que viniese a esta chabola con su familia.

La T.V. está encendida; algunos de los niños están viendo dibujos animados. En un frasco con formol, una víbora de agua. Un pequeño cartel mal escrito a mano anuncia en la pared el precio de la consulta, 1000 Cr., y la negativa a trabajar fiado. Un diploma de una federación umbandista otorga el título de **mãe-de-santo** a la mujer que ahora surge de la cocina. Delgada, silenciosa, con aire ausente, coge del armario su ropa de santo, una larga falda y una blusa, rojas y con mucho uso, comenta la pequeñez de la vivienda y entra otra vez en la cocina para vestirse.

La cocina también es muy reducida; sus pocos muebles casi no dejan lugar para moverse. Es allí donde la mujer recibe en silencio, ape-

nas con un temblor en el cuerpo, a su santo, **Ogum**, mientras que en la hornalla, una olla con judías cuece lentamente.

Antes que el visitante, toma consulta la vecina que lo ha traído. Entrevista corta, continuación de otras que se adivinan cotidianas, **Ogum** se queja de no haber recibido un dinero prometido; algún trabajo indispensable (la mujer está desempleada y enferma, tiene que operarse en estos días) debe ser pospuesto.

Pasa luego el visitante, real objeto de la ceremonia, **Ogum** corta una cebolla, da tres golpes en el suelo con los trozos y los arroja. Así consigue descifrar lo que ocurre con el consultante; alguien de su familia está enfermo del corazón y morirá pronto (su padre); una mujer que ha tenido, vagamente descrita, le ha hecho una **macumba**; uno de los empleos que le han prometido no se concretará, otro sí. El visitante plantea la cuestión que más le preocupa: no quiere que una venta de tierras que su padre está a punto de hacer se realice (“es un negocio muy mal hecho”). **Ogum** se encargará de ‘cerrar los caminos’ del comprador; o, mejor, dejará esta tarea en manos de **exu**.

Hay que hacer un **trabajo**. Se envía uno de los niños a comprar pólvora en el ultramarinos. La pólvora se coloca en un papel con el nombre del comprador, se agrega un poco de pimienta, se envuelve todo. **Ogum** lleva el paquetito fuera de la chabola, a la casita del **exu**, le prende fuego y regresa. La hija menor de su caballo, que no ha dejado de entrar y salir de la cocina, se ha puesto a llorar y es consolada por una hermana.

Ogum se retira. La mujer exhausta queda de rodillas. Menos de un minuto más tarde, nueva crisis mediúmnica. El caballo sigue arrodillado pero ahora su torso casi toca el suelo, sus brazos y manos están contorsionados, se le escucha un gruñido grave y fuerte. La vecina entra en la cocina, con una voz desacostumbradamente respetuosa le pregunta quién es. La figura agachada gruñe sin responder pero no hay duda de que es un **exu**. La vecina insiste y el recién llegado hace una seña casi imperceptible hacia el visitante. El marido de la médium, acostumbrado a leer la voluntad de las entidades incorporadas en su mujer, dice que es con éste con quien el **exu** quiere comunicarse.

El visitante se le acerca y le pregunta si desea algo. Una voz cavernosa responde que no, todo cuanto quería ya le fue dado, está satisfecho. La vecina pide que el visitante pregunte su nombre. Con una voz clara, más limpia que antes, el **exu** se identifica, es el Señor Siete Larvas del Infierno, el Exu ‘de cabeça’ (principal) de una **mãe-de-santo** muerta hace poco, en cuya casa el visitante y la vecina se han conocido. Esta queda espantada, se lanza hacia la aparición gritando el nombre de la muerta, cuya cara ha

creído conocer. Queda un segundo paralizada, huye de la cocina cubriéndose el rostro con el brazo, se apoya en el armario y se echa a llorar.

En medio de esa explosión, el Señor Siete se ha retirado. Queda su caballo, agotado. Cuando le cuentan lo ocurrido no abandona su impasibilidad; nunca había oído hablar de ese **exu**. La única explicación que le viene a la cabeza es que la muerta tuviese mucho aprecio por el visitante y hubiese pedido a su **exu** que lo acompañase. Pero aunque el *exu* piense que ayuda con su presencia, en realidad perjudica. Ahora que ha aparecido, ya no volverá ni influirá más en la vida del visitante.

Dos días después el visitante tuvo que ser internado y operado de urgencia por un grave problema circulatorio.

•

Para llegar a casa de Clayrton hay que dejar la avenida y aventurarse entre matorrales por una calle que pronto se convierte en una pista de barro. Es una *favela*; no se puede entrar con el coche y lo abandonamos. Un pequeño templo de la Asamblea de Dios está cerrando las puertas; un puñado de hombres se saluda y se dispersa. Bajamos a la chabola por una pendiente que la lluvia hace más resbaladiza aún. Nos abren apenas golpeamos. Los dos cuartos clásicos, una cocina/comedor/sala de visita y un dormitorio. El primero, con una mesa sin sillas, un fogón y un armario endeble, tiene además de la puerta por la que hemos entrado y la que da al dormitorio, una tercera que da a un arroyo; algunos de los hombres orinarán después por ella.

En el dormitorio, amontonados entre dos camas, una cuna, un armario y una mesita que hace de altar, una docena de hombres, mujeres y niños. Clayrton ya está trabajando; ha incorporado su **bahiano** que saluda a los recién llegados y nos advierte que la forma de *saravar* aquí es distinta a la del terreiro donde hemos conocido a su caballo. Pide que nos sentemos en las camas (“la casa del pobre no tiene sillas”) y continúa lo que nuestra llegada había interrumpido, una consulta con una mujer embarazada a la que mientras termina de dar el **pase** dice que va a ser padrino de lo que lleva en la barriga pero que quiere que sea macho.

Enseguida en es el turno de un hombre corpulento, cliente esporádico de nuestro **terreiro**. El **bahiano**, mientras le da el pase, cuenta entre risas que este ‘hijo’ ha cambiado de mujer, una rubia por una morena, decisión laudada por el espíritu. Otro hombre pide hablar a solas con el **bahiano**; van a hacerlo a la cocina, varios minutos de conversación de la que poco o nada se escucha desde donde estamos. Vuelven al dormi-

torio y el espíritu atiende a una mujer y a su hija, una niña de siete años. Esta ha comenzado el colegio hace dos años, dice la madre, ya repitió una vez y está en camino de hacerlo otra vez. El **bahiano**, que ha escuchado con todo interés, dice que va a hacer una **gira** en el colegio. Desincorpora, Clayrton queda de pie, doblado sobre la cintura, inmóvil, silencioso. Pasan unos minutos y el médium tiembla, se yergue, es el **bahiano** que ha regresado. Habla: la niña no presta la atención debida a los estudios, juega demasiado, precisa dejar de jugar tanto y estudiar más. Es lo que tiene que hacer (“¿No es cierto, hija?”). La niña asiente en silencio.

Después de un pase a la niña, la madre pide permiso para retirarse. Saludo entre cordial y jocoso del **bahiano**. Otra mujer comienza a hablarle de su marido que está desempleado. Es culpa de su desatención, responde el espíritu. Una tercera mujer interrumpe para contar los infortunios de una hija suya adolescente: es enferma, ha tenido un hijo y ahora ella tiene otra boca más para alimentar, el padre de la criatura no quiere pasar dinero ni termina de pelearse o amigarse con la muchacha. El **bahiano** quiere que la mujer traiga a su hija para hacerle un **trabajo**, pero ésta duda de convencerla. El **trabajo** se hará sobre una foto o ropa.

El espíritu insiste ahora en que las dos mujeres, que son médiums, incorporen, pero ellas se niegan. La primera tiene que volver a su casa antes de que su marido llegue, si no va a haber bronca. El **bahiano** no le hace caso y le coge la cabeza para inducir su trance; ella se ríe y, a pesar de los temblores de su cuerpo que señalan la cercanía de algún espíritu, logra mantenerse consciente. El hermano de Clayrton, que acaba de llegar, le dice que si no recibe un **guia** luego va a tener dolor de cabeza.

El **bahiano** se marcha y un **boiadeiro** lo reemplaza en el cuerpo de Clayrton. Nuevos intentos de que las mujeres entren en la **gira**, nuevas negativas. Desiste y comienza a hablar de sus capacidades místicas; pueden venir inspectores de cualquier federación que él está tranquilo, es capaz de pasar todo tipo de prueba, sabe trazar **pontos** de pólvora, de azufre, de ajo... Habla de la fiesta de los **erês** que su caballo organiza para el próximo domingo; estamos todos invitados y comprometidos a venir.

Conversa con la mujer que había pedido ayuda para su hija adolescente; como si estuviese adivinándolo le repite todo lo que ella había contado al anterior ocupante del cuerpo de Clayrton. Le pide que venga el domingo a la fiesta de **erês** a la que nos había invitado el **bahiano**; si no lo hace se va a enfermar, él se va a ocupar de ello.

Un hombre, silencioso hasta ahora, cuenta al **boiadeiro** un confuso relato sobre unas infructuosas llamadas telefónicas que ha hecho a su ciudad natal, Maringá, tratando de recuperar un dinero que le deben. El

boiadeiro promete que él va a intervenir mañana cuando el hombre repita las llamadas. Luego se dirige a todos nosotros para enseñarnos el altar dispuesto sobre una mesita entre el ropero y la pared; imágenes de **bahianos**, S. Jorge (regalada por uno de los hombres que ha tomado pase), **boiadeiros**, **pretos velhos**. Colocados como si fuesen cuadros, una par de discos de **pontos cantados**, aunque no se ve tocadiscos alguno. Todavía no ha sido puesto el **assentamento** del ‘hombre de la izquierda’ (**exu**), nos dice. Hay que hacerlo, y su caballo va a pedir licencia para trabajar en la chabola.

Hace más de dos horas que hemos llegado; las mujeres del grupo insisten en que nos vayamos. De todos modos, la ceremonia está casi terminada. El **boiadeiro** da pasaje a su caballo, Clayrton, que al recuperar la conciencia se asombra de vernos y nos saluda muy formalmente uno por uno. ¿Acabamos de llegar? Muestra su satisfacción cuando se le dice que hemos asistido al trabajo de su **bahiano** y de su **boiadeiro**. Empiezan las demoradas despedidas finales, nueva invitación a la fiesta del domingo, pedidos de disculpa por la pobreza y la pequeñez de la chabola, ofrecimiento rechazado de un café que ahora se está haciendo.

Ceremonia pública en lugar público, ceremonia privada en lugar público, ceremonia privada en lugar privado, ceremonia pública en lugar privado. Esta aparente saturación no agota las posibilidades de Umbanda, pero da al menos una idea de su multiplicidad, de su variedad. Variedad, sí pero al mismo tiempo invariancia. Cualquiera que sea el grado de diferencia entre los distintos segmentos del espectro umbandista, hay ciertos elementos constantes de distinto nivel, que conforman su identidad, correlativo al reconocimiento dado por las clientelas.

Como veremos más tarde, si no existe una ortodoxia umbandista, una uniformidad institucional, existe sí otro tipo de normalización difusa que delimita o regula las modificaciones que algunos agentes pueden hacer sufrir al culto, y que tiene en los clientes su soporte último. Este ‘estilo’ umbandista, para usar un término grato a Mauss, está presente en todas las formas de manifestación del culto, en las características de las entidades espirituales, en la naturaleza de sus **centros** y de sus agentes, en el desarrollo de sus rituales.

Es a la descripción y análisis de estos elementos invariantes, al mismo tiempo que al señalamiento de las líneas en que se mueven las variaciones que vamos ahora a abocarnos.

CAPÍTULO 1 LOS ESPACIOS

*“negro forte, destemido
foi duramente perseguido
na esquina, no botequim
no terreiro”*

1. Periferia, *pedaço*, terreiro

A pesar de que no es raro encontrar **terreiros** de Umbanda en el centro de São Paulo, nuestra investigación nos llevó casi naturalmente a sus barrios alejados y, en la mayoría de los casos, a lo que se conoce como ‘periferia’. De esta manera, los pasos que en un comienzo tuvimos que dar para encontrarnos con ‘nuestro objeto’ señalaban por sí mismos algo que con el tiempo reconoceríamos. Aunque Umbanda no sea una religión exclusiva de la periferia, la periferia –plagada de **terreiros**, con algunas Iglesias Católicas como grandes islas civilizadoras y multitud de pequeños templos pentecostales como islotes salvacionistas¹– sí es umbandista. Ahora bien, el término ‘periferia’

“(…) es usado para designar los límites (...) de la ciudad, tal vez en sustitución de expresiones más antiguas, como ‘suburbio’. Pero su referencia no es sólo geográfica: además de indicar distancia, apunta a aquello que es precario, carente, desprivilegiado en términos de servicios públicos e infraestructura urbana” (Caldeira, 1984: 7).

No parece entonces forzado pensar la relación de subalternidad religiosa como metáfora de la subalternidad urbana; Umbanda mantiene un lugar opuesto, relativo e inferior a las religiones eruditas tal como la periferia lo mantiene respecto al centro de la ciudad. Ahora bien, si este corte de la topología urbana reproduce el corte religioso entre dominan-

¹ Sobre la disposición de las iglesias, templos pentecostales y terreiros en espacios urbanos, cf. Fernandes (1982: 101 ss) y Brandão (1980: 14).

tes y subalternos, si la 'periferia' patentiza esta religión, es en otra categoría donde encontraremos la metáfora del propio funcionamiento religioso subalterno: la de *'pedaço'*.

El *'pedaço'* no es un término substancial de la geografía urbana, sino uno relacional de la topología social. Topología centrada y direccional, el *'pedaço'* no existe más que en relación a protagonistas concretos: es mi *'pedaço'*, es tu *'pedaço'* o el *'pedaço'* de otros. Siempre ha de ser de alguien, y esa adscripción no es el producto de vivir en un lugar, sino de habitarlo activamente: de conocer y ser conocido, de realizar con otros ciertas actividades, en fin de *ser del pedaço*.

Construcción privilegiada del suburbio, de la periferia, el *'pedaço'* también puede constituirse en la ciudad. En las áreas más residenciales, las redes quizás poco visibles de empleadas domésticas, porteros, corretores de lotería clandestina, pequeños comerciantes; en las 'zonas' (barrios de prostitución) como la Boca de Lixo y la Boca de Luxo, se conforman redes mucho más inestables, como las estudiadas por N. Perlonguer entre los 'michés' (prostitutos masculinos activos).

Comenzamos a percibir el *'pedaço'* como un área controlada por aquellos que, hasta ahora, sólo habíamos visto teniendo dominio exclusivo de lo doméstico: los subalternos. El término *'pedaço'*, según Magnani (1984: 138)

"(...) designa aquel espacio intermediario entre lo privado (la casa) y lo público, donde se desarrolla una sociabilidad básica, más amplia que la fundada en los lazos familiares, sin embargo más densa, significativa y estable que las relaciones formales e individualizadas impuestas por la sociedad".

Diferenciado del recorte administrativo del espacio urbano, el *'pedaço'* es tan invisible desde el 'centro' como real para el 'margen', pero más que un eslabón intermedio entre 'casa' y 'calle' (Da Matta), es un efecto de domesticación sobre la calle, una extrapolación, un prolongamiento del dominio privado de la 'casa' sobre ella. Veamos qué es lo que constituye al *'pedaço'* para pasar luego a su relación con Umbanda.

1.1 Las redes del *'pedaço'*

Empresa, Policía, Escuela, Tribunal, Iglesia, Hospital, etc., son las instituciones dominantes que, en mayor o menor grado, ordenan la vida de las poblaciones subalternas. Estas instituciones brindan bienes y servicios de consumo más o menos obligatorio, regulados por la lógica dominante en la sociedad, que pone en operación mecanismos de

inclusión/exclusión decisivos (encarcelamiento, internación, contrato laboral, vacante escolar, etc.). Los aspectos centrales de la vida de la gente aparecen así regulados por aparatos sobre los que ésta no guarda ni siquiera la ilusión de control.

Controlados por, y sin control de, las instituciones oficiales, los sectores subalternos no dejan de tener espacios propios:

“Frente al universo del trabajo, ya subyugado por la lógica del capital que intenta programarlo por entero, existe un espacio regido en parte por otra lógica, y abierto al ejercicio de una cierta creatividad: la vida familiar, el barrio, las diferentes formas de entretenimiento y cultura popular que ocupan el tiempo de ocio” (Magnani, 1984: 21).

De hecho, los resquicios de autonomía subalterna son aquellos espacios dejados vacantes por el sistema ya sea por no entrar en sus prioridades, ya porque la naturaleza misma del área impide un control total, ya porque determinadas situaciones críticas suyas le impide una ocupación total del territorio.

Este tercer ítem, es, p. ej., el de la ‘seguridad ciudadana’: la incapacidad policial de garantizarla en los barrios periféricos deja un vacío que es ocupado por prácticas de los sectores más estables de sus habitantes contra los menos estables (linchamientos, patrullas de voluntarios armados, empleo de bandidos ‘buenos’ para expulsar del barrio o exterminar a los bandidos ‘malos’, etc. [cf. Benavides, 1982]). La insuficiencia del aparato productivo, otro ejemplo, para absorber y controlar al conjunto de la población activa tiene como consecuencia la formación de amplias zonas de ‘viração’ (se virar= buscarse la vida): desde las legales (innumerables formas de lo que se llama ‘desempleo disfrazado’ (venta callejera, chata-rros, ‘chapuzas’, etc.) hasta las ilegales (robo, tráfico de drogas, juego clandestino) pasando por las semilegales (limosna, prostitución).

En los primeros dos ítems, difíciles de discernir empíricamente entre sí, por más terreno que los aparatos del sistema ocupen, existe siempre un margen de indeterminación de la conducta, un ámbito de independencia en el que lo tomado por las instituciones como ‘objetos’, los subalternos, se tornan ‘sujetos’, si no de éstas –lo que es imposible– sí de instancias que se mueven entre su remedo, su recreación y su impugnación. El área del ocio, a cuyo análisis se dedica el libro de Magnani, es un excelente ejemplo. Nada más absorbente que la TV brasileña, con su múltiple oferta que deja pocas, si alguna, demandas de los segmentos populares, sin satisfacer. Esta cobertura pasiva, sin embargo, no ha hecho desaparecer de los barrios periféricos una manifestación clásica de la cultura

subalterna: el circoteatro. Este, además de elaborar en las piezas que presenta sus propios personajes, argumentos y situaciones dramáticas, reelabora también los productos de la televisión. Es que, como dice Magnani (ídem: 166), “los circenses (...) saben cómo sacar provecho de los poderosos medios de comunicación de masas: en vez de la competencia, prefieren la alianza”².

1.2 Terreiro y *pedaço*

Todo el conjunto de actividades marginales, contrainstitucionales, tejen redes sociales informales, centradas geográficamente en puntos estratégicos de los barrios. Panadería, bar, salón de baile, **terreiro**, etc., son algunos de estos puntos. Lugares de estancia mas que de pasaje, ofrecen ámbito material de interacción fuera de los canales institucionales. Cada uno de estos puntos se alimenta y realimenta de la vida de los otros. Compartir una cerveza en el bar es muchas veces derivación de haber estado juntos en una sesión Umbanda: asistir al baile de los sábados puede haberse decidido en un encuentro en la panadería; la reunión en la peluquería puede terminar en un juego de billar. Por otro lado, estos lugares son los canales más indicados para todo tipo de intercambio: minúsculas y precarias asociaciones de trabajo (p. ej. las parejas de carpintería o de mudanzas organizadas en bares, [Machado da Silva, 1978: 96]), prestamos, compra y venta de los mas variados objetos, etc.

Estos espacios de interrelaciones tienen como correlato a la comunidad así generada, un papel organizador de la experiencia. Como dice Machado da Silva (1978:112) con relación al bar:

² Quizás la escuela sea la única institución sin alternativa marginal al mismo tiempo que los valores que ella encarna no tiene muchos puntos de impugnación. La ‘ignorancia’ es una condición negativa y es usada para calificar cualquier infracción (p. ej., ‘partir para a ignorância’ es sinónimo de ‘utilizar la violencia’, así como ‘ignorante’ es un término usado como insulto con frecuencia. De todos modos, existen límites a este dominio de los valores culturales del sistema. El pentecostalismo menosprecia la sabiduría ‘profana’ desde los valores de las escrituras (Munis de Sousa, 1969: Brandão. 1980). En los **terreiros** de Umbanda, con su juego pendular respecto a las ‘clasificaciones sociales’, puede encontrarse en forma más o menos latente la oposición conocimiento profano/conocimiento sagrado (la oposición entre código burocrático y código sagrado vista por Alves Velho, 1975) que sólo llega a desencadenarse en situaciones de crisis como, p. ej., la presenciada por nosotros entre una fracción de un **terreiro** que contaba entre sus filas con una pareja de abogados y otra en la que no había mas que semi-analfabetos. El líder de esta última decía con rabia: “Na macumba não tem esse negócio de doutor”.

“(…) El bar como ‘comunidad’ se transforma en una ‘óptica’ que contribuye para dar sentido a aquel mundo (el *sistema urbano-industrial*), interpretándolo. (…). El cliente se siente integrado y participante de un todo más amplio, como parte de un microcosmos que es, al mismo, una defensa contra el macrocosmos ‘desconocido’ e ‘incomprensible’.”

Este papel de organizador de la experiencia lo comparte el *pedaço* con Umbanda. Lo hace en un doble plano, que nos atrevemos a llamar metonímico y metafórico. Metonímico, en cuanto el **terreiro** es del *pedaço*, uno de sus puntos nucleares, de sus centros constitutivos. Metafórico, en la medida en que funcional y estructuralmente, son equivalentes. Así como (plano metonímico) las prácticas umbandistas ocupan resquicios dejados libres por los aparatos dominantes (iglesia, Hospital), implican (plano metafórico) la domesticación de áreas que, para los individuos aislados, estarían fuera de control.

Terreiro y *pedaço* son ámbitos colectivos pero, al mismo tiempo privados, no públicos. Opuestos a la ‘casa’ como lo colectivo a lo particular, se oponen también a la ‘calle’ como lo privado a lo público. Detengámonos un poco más en este colectivo privado.

Es la acción colectiva lo que hace al *pedaço*; de igual manera, es la constitución de una comunidad, de hombres, de espíritus, de hombres y espíritus, lo que hace al **terreiro**. Comunidad que no es la indiferenciada ‘*communitas*’ de Turner: jerarquías, fisuras, contradicciones, formalizaciones mayores o menores, hacen que ni el **terreiro** ni el *pedaço* sean topologías homogéneas y desestructuradas, sino, por el contrario, estructuras muy articuladas.

Estas comunidades y la acción colectiva que se desarrolla en ellas tienen modos propios de regulación. Como nuestra experiencia de campo nos ha mostrado, en estas relaciones existen códigos normativos en los que los neófitos deben ser socializados y cuya infracción es condenada. Pero estas normas no tienen un centro productor y ejecutor, como sí lo tiene la normativa oficial: son construidas y reconstruidas en la propia dinámica de las relaciones. Necesarios al mismo tiempo que arbitrarios, estos códigos tienen la firmeza y la precariedad de la comunidad que los crea y que se regula por ello. Esto, y por cierto, ocurre con todo hecho cultural (la ‘ilusión real’ de Mauss) pero mientras que la realidad de los valores dominantes está potenciada por la propia dominación, la de los valores subalternos se basa en que rigen un espacio en el que carecen de alternativas para regularse. En otras palabras, estos colectivos deben autosustentarse; no tienen más base que la de ellos mismos.

La compacta relación entre **terreiro** y *pedaço* es opuesta a la que mantiene las congregaciones pentecostales con su entorno. El simple hecho de que los ‘crentes’ condenen la mayor parte de las actividades sobre las que se tejen las redes sociales del ‘*pedaço*’ (bebida, juego, bailes, espectáculos profanos, etc.) hace que sus templos estén por completo escindidos del mismo. El templo pentecostal es una suerte de ‘contra-*pedaço*’; es en parte por ello por lo que la comunidad de fieles debe ser lo bastante densa como para compensar la sociabilidad que la doctrina les arrebató.

Como elemento clave del ‘*pedaço*’³ y como expresión metafórica del mismo, *Umbanda es la manifestación directa de la subalternidad*. No es la única, pero sí la más inmediata, la más ‘natural’, la subalternidad en estado ‘salvaje’, su ‘grado cero’ religioso. Es aquella expresión en la que los mecanismos subalternos de relación con el sistema son conservados sin alteración alguna. Esto estaba ya planteado cuando hablamos de las distintas elaboraciones religiosas de la entidad de los fieles (cf. supra, Introducción 3.3.). Umbanda no exige ninguna modificación en la ‘forma de ser’ de sus miembros. El culto umbandista permite la transposición de lo profano a lo sagrado sin pérdidas ni renunciaciones. Es, si se quiere, lo profano directamente sacralizado, lo que permite la construcción de lo sagrado con los mismos elementos que constituye lo profano. Este ‘bricolaje’ religioso de lo inmediato es una de las claves de Umbanda, pronto volveremos sobre ella.

Las relaciones entre el **terreiro** y su entorno inmediato son, sin embargo, más complejas que lo expuesto. De hecho, hay dos posiciones polares que un centro umbandista pueda asumir con relación a este entorno y un sin fin de posiciones intermedias. Lo más habitual es que, como hemos mostrado hasta ahora, el **terreiro** sea del *pedaço*, es decir, se haya constituido en uno de los puntos estratégicos de sociabilidad de los habitantes del barrio:

“La vida cotidiana del barrio está profundamente relacionada con el **terreiro**, generando empleos, reforzando relaciones de vecindad y parentesco, y produciendo bienes simbólicos que forman parte del universo ideológico de

³ “El ‘ghetto’ (lo que nosotros llamamos ‘*pedaço*’) está distante de los centros de decisión, de empleos, etc. (...) De esta manera, se forma casi un ‘ghetto cultural’. Ese ghetto, claro está, se relaciona con otros universos ideológicos; sin embargo, es específico, por que *allí son prácticamente los terreiros quienes centralizan la producción cultural*” (Maggie y Contins, 1980: 91). Énfasis nuestro.

prácticamente de todos los habitantes de la localidad, sean o no participantes activos de los **terreiros**". (Maggie y Contins, 1980: 90).

La posición opuesta en la de aquellos **terreiros**, poco frecuentes, que no reclutan en la zona sus clientes ni sus nuevos agentes, sino que trabajan con y para habitantes de regiones más o menos alejadas.

En el primer caso, la situación prototípica, el **terreiro** es una casa abierta, aun cuando, como lugar no público, como casa de alguien, exija algún tipo de introducción de un nuevo cliente por parte de los ya allegados a la casa. Esta privacidad no desmiente, por el contrario, el carácter del *pedaço* del **terreiro**. La pertenencia al *pedaço* de un habitante del barrio no es un hecho ni un derecho automático, exige su "reconocimiento y aceptación" (Magnani, 1984: 135) por medio de una serie de mecanismos más o menos ritualizados.

En el segundo caso el **terreiro** es una casa cerrada para los habitantes del entorno. Veámoslo en un ejemplo en el que la **mãe-de-santo** decidió suprimir las ceremonias públicas para evitar su contaminación por el barrio:

"No trabajamos con **gira**, no; la mayoría de las personas que vienen es para consulta, para consultar con el **guia** los problemas de ellos. Tenemos muchas personas. Gente excelente. La mayoría... toda gente del interior, de São Paulo, del interior, de lejos... (...). Aquí para mí, aquí para nosotros, no estamos en el lugar adecuado debido al lugar, el ambiente no ayuda (...). La gente es muy así, mucha ignorancia... tratamos una vez de 'tocar' Umbanda aquí, pero no dio buenos resultados. (...). Ocurre que aquí cuando se toca el **atabaque**, eso suena, entonces... comienzan a aparecer los borrachos, gente que viene aquí por curiosidad; fue mejor dejar de hacerlo. Porque esto (*el terreiro*) es una cosa muy seria que nosotros tenemos, tanto nosotros como todos los que están aquí dentro. Fuimos obligados de dejar de tocar **atabaque** y hacer **trabajos de gira** (= *dejar de hacer ceremonias públicas*) por causa de eso. Que había problemas; mucha gente borracha, se sentaban ahí y empezaban a montar un follón, y nosotros íbamos a llamarles la atención y terminaba en pelea. Ignorancia".

La negativa a 'ser del *pedaço*', a integrarse en una comunidad mayor, llega a implicar para el centro umbandista el peligro de su anulación como agencia religiosa. Esta forma radical de evitar la contaminación es, pues, el límite de la agencia umbandista. Más acá de esta frontera, el **terreiro** debe manejar el peligro externo sin aislarse.

Esta situación de aceptar al otro sin abandonar la prevención, el 'confiar desconfiando' con el que una **cambone** resumía sus relaciones

con sus amistades, es un rasgo básico de la sociabilidad subalterna que tiene en Umbanda su expresión mística. El estudio del **terreiro** nos permitiría ver esto con mayor claridad.

2. El terreiro

La Iglesia ocupa el Centro. No es casual que la Praça da Sé, donde en un origen el poder civil y el religioso compartían sus privilegios y donde ahora sólo permanece la Catedral, sea el Km 0 de las rutas del Estado. Centro de la ciudad, centro de los barrios. Freguesia de O, Penha, Jardim Peri, Vila Brasilândia, todos los suburbios crecen a la sombra de los campanarios. Son las avenidas, los centros comerciales, las luces. En las transversales, en las transversales de las transversales, en los laberintos de calles que desde la avenida suben al *morro* o bajan al arroyo, que llevan del edificio a la chabola, del supermercado al chiringuito, entremezclados con viviendas, bares y pequeñas tiendas, conviviendo con los hombres, los otros templos.

A diferencia de las uniformes iglesias de la Asamblea de Dios, nada permite identificar por su arquitectura a un **terreiro** umbandista. Un cartel, cuando lo hay, anuncia a quien no lo sabe que allí dentro se rinde culto a los **Orixás** y, muchas veces, indica junto al nombre del centro (Tenda de Umbanda Caboclo 7 Estrellas, Centro Espírita de Umbanda Ogum 7 Olas, Templo de Umbanda São Jorge) los horarios de las ceremonias.

Casi nunca el **terreiro** es un edificio construido específicamente para ese fin. En la mayoría de los casos es la adaptación o el aprovechamiento de un espacio en la casa del **pai** o **mãe-de-santo**: una construcción en el jardín, la ampliación de un garaje, la reconversión de un cuarto. El **terreiro** es pues, las más de las veces, la casa de su jefe, no tanto porque él viva en el **terreiro**, sino porque ha convertido su casa en **terreiro**.

Esto lleva a que los espacios profanos y sagrados no estén delimitados del todo. Así como las partes profanas de la vivienda son usadas religiosamente (una 'consulta' en la cocina, una ceremonia en la sala), el recinto ceremonial fuera de las horas de trabajos es usado de manera profana (sala de estar, de costura, de baile, etc.).

De igual manera, muchos objetos de la casa cumplen un papel religioso o profano según la ocasión: platos, vasos y cubiertos usados en el día a día tienen una utilización ritual en las ceremonias, un recogedor de basura es empleado para quemar incienso, una mesilla de televisor se convierte en altar, etc.; como en otro lugar puntualizamos para un **terreiro** en el que esta condición se muestra en forma extrema:

“El espacio sagrado debe pactar con el profano: en potencia la mayor parte del tiempo, bastan unos pocos desplazamientos de muebles y algunos trazos de tiza en el suelo para hacerlo despertar. Esa pendularidad entre los dos mundos no se detiene en momento alguno: al igual que muchos de los objetos de uso trivial en la casa que pasan a ser empleados en las ceremonias (bandejas, vasos, cubiertos, etc.), el espacio, más que adoptar, aunque temporalmente, carácter sagrado o profano, es uno u otro prácticamente al mismo tiempo, según la intención, el sentido de la acción, de quien por él transita. Este pasaje tan fluido entre los dos dominios tiene su correlato en el también fácil pasaje entre actitudes; en medio del ritual o en los intermedios entre un momento y otro del mismo, los oficiantes comen, beben café o aguardiente, hacen bromas, hablan de su trabajo o de fútbol” (FGB y EEG, 1984: 237).

El **terreiro** es también la casa de los **filhos-de-santo**. Es allí donde guardan sus ropas y collares ceremoniales. Es allí donde pasan buena parte de su tiempo libre, sin fines religiosos, o, mejor dicho, sin fin concreto alguno. El **terreiro** es un lugar para estar con otros, para salir del propio ámbito doméstico restringido para entrar en un ámbito doméstico colectivo. Este aspecto de ‘familia ampliada’ del grupo umbandista es muy relevante y se manifiesta de diversa maneras, estableciendo múltiples circuitos de reciprocidad que son una base estratégica del mantenimiento y crecimiento de un **terreiro** (cf. Fry 1982: 75).

El **terreiro** que ahora presentamos está en una calle tranquila y de edificios bajos. La fachada nos muestra lo que podría ser una casa cualquiera. Piedras azules y blancas recubren los muros, ventanas con persianas venecianas, un pequeño jardín. Una verja de hierro, con una puerta en el centro y otra en un extremo. Contra la verja, un pequeño nicho de albañilería: la casita de **Exu**. Lo único que permite diferenciar esta casa de las vecinas es un cartel con el nombre del **terreiro**, “Tienda del buen mensaje”.

Al templo se accede por la puerta central de la verja mientras que por la del costado se llega, después de atravesar un largo pasillo, a las habitaciones privadas del **pai-de-santo**. Frente a éstas, un segundo jardín con pájaros en jaulas que cuelgan de los muros y los **assentamentos** de diferentes **orixás**. La casa del **pai** tiene dos entradas, una formal que da a un vestíbulo desde este jardín, y otra informal que da a la cocina por una puerta a la que se llega rodeando el edificio.

El vestíbulo da paso a la sala, una habitación de cinco metros de lado con moqueta roja, un sofá y dos sillones oscuros, de imitación cue-

ro y una mesa pequeña. Un televisor en blanco y negro en uno de los rincones, en otro, un piano y otra mesa, aún más pequeña, sobre la que está el teléfono. Varias fotografías adornan las paredes: el **pai-de-santo**, incorporado por su **Oxum** y sin incorporar, varios amigos y médiums. Sobre el piano, una busto de yeso de Ademar de Barros (ex-gobernador de São Paulo) y una bendición enmarcada de Juan Pablo II, impresa y con el nombre del **pai**, comprada en el Vaticano por alguno de sus **filho**. Uno de los sillones es el que siempre ocupa el **pai**, el otro, uno de sus perros; el sofá está destinado a los visitantes.

De la sala se pasa al comedor a través de un corto pasillo. Este cuarto, poco mayor que la sala, es el lugar de circulación de la casa, con puertas que se abren al dormitorio del **pai**, a la cocina y a una pequeña habitación con imágenes de santos.

La cocina tiene dos fogones, uno de leña, el otro de gas, pero ninguna mesa; contra la pared, una gran estantería repleta de utensilios de cocina y tres o cuatro sillas.

La sala es el lugar de espera de quienes quieren recibir la bendición del **pai**; es también lugar de descanso de los **filhos**, donde, cuando no tiene otra tarea, ven la televisión. Es allí donde el **pai** tiene algunas entrevistas privadas con **filhos** o visitantes.

El comedor nunca es utilizado como tal. Su utilización 'profana' es la de simple paso entre el resto de las habitaciones; como contrapartida, es utilizado con toda solemnidad para la ceremonia de limpieza previa al 'borí'.

La habitación con las imágenes de santos es el escenario habitual de los rezos y las bendiciones administradas por el **pai**. En general cerrada con llave, en poder del **pai**, es él quien autoriza a ingresar en ella (para lo cual hay que descalzarse).

La cocina, por el contrario, está siempre de puerta abierta. Allí, la figura dominante y siempre presente es la de la médium de mayor categoría del **terreiro**, D. Mercurina, que vive con su marido en una pequeña casa junto a la del **pai** y que cuida de sus necesidades. El fogón de leña está siempre encendido, como siempre está llena y caliente la cafetera. La comida, que todos los días es mas o menos la misma (algún tipo de carne, judías, arroz y verduras), la prepara D. Mercurina para ella misma, su marido, algún nieto y, naturalmente, para el **pai**. Pero siempre se cocina más de lo que este grupo pueda comer; el resto espera calentándose en el fogón la llegada de algún **filho**, de cualquiera. No es que se sepa que alguien va a venir, sino que, como casa de todos, para todos debe haber comida.

La cocina es un espacio abierto, pero sólo para los **filhos** del **terreiro**. Allí no tienen cabida las 'visitas' cuyo lugar de entrada es la puerta principal y su lugar de permanencia la sala. Allí se conversa, se ríe, se cotillea, se está 'en casa'. De todos modos, se pide permiso para entrar como también se pide permiso para servirse café. Estos son gestos de cortesía ya que todos saben que tanto el recinto como la cafetera son de libre disposición.

Entrar libremente en la cocina, ayudar en sus quehaceres (sobre todo los días de fiesta), confiere a los médiums el reconocimiento por el grupo de su pertenencia al mismo. El grado de confianza y soltura que aquí se tiene dependen, además de las características personales, de los años de antigüedad en el **terreiro**.

La cocina marca el final de la casa. Más atrás hay un patio, a un costado un palomar y un gallinero, al fondo, unos depósitos y los vestuarios de los médiums y, en un extremo, la casa de D. Mercurina.

Tres días de la semana, miércoles, viernes y domingo, están dedicados a ceremonias fijas. No por ello son más tranquilos los demás días, salvo el lunes. Este es el día de descanso; el **pai** aprovecha la mañana para hacerse llevar en coche por algún **filho** siempre dispuesto a la casa de campo, a 50 Km. de São Paulo, donde el **terreiro** celebra algunas de sus ceremonias. Se va temprano y regresa temprano; a la hora de almuerzo, que nunca se sirve después de las 11, ya está de vuelta. Es el **pai** que decide cuándo se empieza a comer; D. Mercurina sirve plato por plato, empezando por el del **pai**. Cuando hay más comensales que sillas, algunos deben comer de pie. El almuerzo es rápido, se bebe sólo café y no hay postre. Si el **pai** no habla, todo el mundo permanece en silencio. Al final de la comida, todos lavan su plato y sus cubiertos y los colocan en la estantería. Después, el **pai** enciende su pipa y los hombres que fuman lo acompañan con sus cigarrillos; las mujeres no pueden fumar delante de él. El **pai** acostumbra luego a dormir una siesta que interrumpe poco después para atender algunos pocos clientes que no pueden venir los días oficiales de consulta. La cena se sirve a las 7 de la tarde. Después de ésta y de un poco de televisión, el **pai**, D. Mercurina y su marido van a dormir.

El martes no es demasiado diferente, salvo por la presencia de aquellos **filhos** que deben cumplir obligación con sus **orixás**, realizar limpiezas rituales o que vienen simplemente a rezar con el **pai**.

El miércoles, el movimiento empieza temprano; este día, con el viernes, el **pai** lo ha dedicado a la atención al público, que empieza a llegar a las 9. Es un continuo entrar y salir de gente hasta las 4 o 5 de la tar-

de, con un breve intervalo para el almuerzo. Cada persona no demora mas de unos minutos, el tiempo suficiente para rezar, recibir la bendición y hacer su consulta. Los clientes pasan a la sala y desde allí se hace una fila por orden de llegada. Casi nunca los médiums vienen este día para hablar con el **pai**, ya que éste termina la jornada muy cansado. Ha permanecido de pie casi todo el tiempo, ha escuchado a muchas personas, ha intercedido por ellas ante los **orixás**.

El jueves es el día en que los clientes a quienes en las ceremonias publicas el S. Viramundo, el **caboclo** del **pai**, ha ordenado una limpieza espiritual, lo hacen. Este ritual se realiza después de la caída del sol y el **pai** debe preparar durante el día las ofrendas que entonces son entregadas.

El viernes se repite la presencia de los clientes. A las seis de la tarde, se reza el rosario dirigido por el **pai** y acompañado por muchos médiums. A las siete es la hora de la apertura de los trabajos públicos que terminan alrededor de las 10 de la noche.

El sábado es parecido al lunes. El **pai** es llevado a la casa de campo otra vez y regresa por el almuerzo. Por la tarde, la casa se llena de **filhos** que vienen simplemente a conversar. Algunos de los que viven lejos se quedan a dormir para asistir a la sesión del domingo.

El domingo por la mañana no hay actividad alguna; por la tarde, a las 3 comienza la sesión pública que se extiende hasta las 7. Después de esta hora, el **pai** cena, generalmente acompañado por alguna de los **ogães**, y luego conversa en la sala con los **filhos**.

2.1 El terreiro como sistema defensivo

La topología del **terreiro**, así como las prácticas que en él se desarrollan, están destinadas a mantener fuera o a expulsar algo que amenaza invadir o que ha invadido un espacio ya sea físico, ritual o personal. Esta dinámica entre un interior amenazado y un exterior amenazador es la clave de todo el sistema umbandista y aparece, una vez más, como metáfora de la relación 'calle/casa'.

Es que Umbanda no combate el desorden del mundo, no pretende instaurar o volver a instaurar un orden universal, homogéneo, abstracto. Para Umbanda, y ese es el punto que con mayor claridad la muestra como expresión de la subalternidad, ese mundo general o bien es desordenado o bien tiene un orden ajeno e incuestionable: en un caso como en otro, es una región fuera de control. A lo único que puede aspirar es a ordenar y a controlar ámbitos restringidos y privados que dejen fuera

tanto el orden como el desorden exteriores. Umbanda dedica, pues, gran parte de sus esfuerzos a la erección de barreras contra 'lo exterior'.

La extrema cercanía entre profano y sagrado que muestra el culto umbandista exige, por otro lado, la puesta en operación de mecanismos muy ritualizados para la instauración, la segregación y delimitación de éste último. Vemos entonces cómo los extremos cuidados rituales de las prácticas umbandistas procuran ante todo la delimitación del ámbito y del tiempo rituales frente a dos fuerzas de intrusión: a) la de lo profano, b) la de las fuerzas negativas incontroladas por el **terreiro**. Es el éxito en el primer rubro que permite afrontar el segundo. O, dicho en forma inversa, el efecto supuesto de estas fuerzas negativas incontroladas puede ser diagnosticado como producto del incumplimiento de los distintos rituales de limpieza, lo que veremos pronto. De todos modos, resultaría muy dificultoso diferenciar uno y otro aspecto en las prácticas rituales.

2.1.1. La defensa topológica

La propia topología del **terreiro** explicita los cuidados rituales y está puesta a su servicio. El **assentamiento** de la **izquierda (exu y pomba gira)** está siempre fuera del recinto ceremonial y junto a la puerta de la calle.

Esta disposición expresa los dos elementos centrales del perfil simbólico de las entidades de la **izquierda**: fuerza y peligro. El lugar del **assentamiento** del **exu** es el resultado del compromiso entre la necesidad de su fuerza que el **terreiro** tiene y la dificultad de su control. El poder del **exu** está dirigido hacia (contra) fuera: esta es la razón de su lugar liminar, su posición de 'guardián de la puerta'⁴.

Si la 'casita del hombre y la mujer' no existiese, el **terreiro** perdería una enorme e insustituible protección contra las amenazas externas: la **izquierda** es el primer escudo del **terreiro**, la defensa que controla el paso entre lo exterior y lo interior, entre la calle y la casa. Pero si este papel liminar explica el lugar de **exu y pomba gira** junto a la puerta de la calle, no explica por qué no hay al menos una reproducción de su **assentamiento** dentro del recinto. La razón está en su falta de control:

"No (*bay que*) dejarlas (*a las pombas gira*) influir en la cabeza de las muchachas menores, que es para no dar problemas y también (*para*) no

⁴ Posición registrada en diversos **pontos**. P. ej.: "Cuando salí/ dejé un centinela/ dejé Siete larvas/ cuidando de la cancela".

influir demasiado en las 'medias' (*médiums femininos*). (...) No (*hay que*) hacer **assentamento** de **pomba gira** dentro del **terreiro** (...)"
(¿qué ocurriría si lo hace?)

Está el **terreiro**, entonces yo hago en el medio, hago una casa y la asiento (*a la p.g.*) en el medio. Eso no se puede, de ninguna manera. Su **assentamento** tiene que estar fuera de la casa (...). Ahora, si se asentase la **p.g.** dentro del **terreiro**, entonces se convierte en un follón. (...) Ella se apodera de todo, entonces acaba con todo, con el jefe del **terreiro**, acaba con el **terreiro**, acaba con todo"

El interior del recinto está dividido en dos grandes áreas. Una, la más sagrada, el **congâ**⁵; la segunda, de menor sacralidad, la de la asistencia. Menor sacralidad, esta última, pero no carencia. Es frecuente ver que cuando los médiums entran en el recinto se santiguan con los dedos con los que acaban de tocar el suelo junto a la puerta, situada casi siempre en el área de la asistencia.

El tránsito entre el espacio menos y más sacralizado exige signos explícitos de este pasaje. Este se realiza por lo general en el momento en que los **orixás** incorporados en los médiums abren la consulta y se disponen a dar pases a los clientes. Los clientes, para pasar al **congâ**, deben despojarse del calzado y de objetos metálicos⁶.

Cuando el espacio y otras condiciones materiales lo permite, el lugar de la asistencia está dividido por un pasillo entre una zona para hombres y otra

⁵ De hecho, **congâ** designa tanto el recinto como el altar. Para evitar confusiones utilizamos el término solo en el primer sentido.

⁶ Las razones aducidas por agentes y clientes para este hecho son múltiples y a veces contradictorias. Los zapatos impiden el contacto con la tierra y con su energía; los objetos metálicos dificultan la acción de limpieza de los 'malos fluidos'. Pero también se puede escuchar otros: zapatos y objetos como relojes, joyas, gafas, etc. entran en contradicción con la humildad y antigüedad de los espíritus ("cuando ellos estaban vivos, no se usaba reloj"). Así mismo, un **cambone** puede advertir al cliente que se quite las gafas 'porque el **Orixá** puede arrancarlas y romperlas con algún movimiento brusco'. Con mayor frecuencia aún, y en boca de agentes de menor rango o de clientes, razones menos elaboradas: "Porque el **orixá** le gusta". "Porque es así cómo se hace."

Un caso similar es al de la prohibición de cruzar brazos y piernas durante las ceremonias. Si en aquellos **terreiros** estudiados por nosotros donde existía la interdicción, ésta se fundaba en que la cruz de brazos y piernas atraían espíritus indeseables, en una **macumba** carioca visitada por Camus la razón era la inversa: cruzar piernas o brazos impedía la llegada de los espíritus. Los espiritistas, a su vez, tienen la misma norma pero con un sentido más práctico: facilitar la circulación de energías (Viveiro de Castro, 1983: 105).

En estos dos casos, como en otros, es como si a un gesto ritual estandarizado el sujeto tuviese que encontrarle una razón, al mismo tiempo arbitraria y coherente con el código religioso.

para mujeres. Esta división no tiene, de por sí, valor ritual. Lo que con ella se quiere evitar, o mejor, mostrar que se está dispuesto a evitar, son contactos más o menos ilícitos entre personas de distintos sexo. La sospecha siempre despierta de que el **terreiro** es un lugar de romances fáciles, común con otros cultos periféricos (cf., Lewis, 1971) es combatida por esta forzada separación. Pero si en buena parte de esto es una estrategia legitimante no lo es por completo. La idea de incompatibilidad entre lo sexual y la práctica religiosa está siempre presente y es uno de los lugares claves de separación entre profano y sagrado.

El **congã** no es un espacio sagrado homogéneo. Las diferencias de poder están manifiestas tanto por los lugares que se saludan ritualmente como por las partes del suelo que son utilizados para santiguarse: el altar, los tambores y algún **assentamento** independiente son los lugares de mayor sacralidad dentro del **congã**.

2.1.2 La defensa ceremonial.

La larga iniciación de las ceremonias públicas está destinada a encerrarlas en una zona de seguridad. A eso se dirigen diversos mecanismos:

- a) La invocación de Dios, Jesús y la Virgen tanto por medio de oraciones católicas como por referencias a su poder y bondad y a su permiso implícito para el desarrollo del ritual.
- b) La invocación de las principales entidades del panteón para quienes se cantan algunos de sus **pontos**. Esta invocación es de orden diferente a aquella que sirve, ya durante la ceremonia, para llamar a determinadas entidades espirituales a 'bajar a tierra' en los cuerpos de los médiums. Varios espíritus a los que se rinde culto en la 'apertura de los trabajos' nunca incorporan y otros, aunque capacitados para hacerlo, no necesariamente lo harán (cf. Cap. 3). En el saludo a las entidades de **izquierda**, los oficiantes casi siempre dan la espalda al altar y es frecuente que se pida a la asistencia que haga lo mismo. Este es uno de los diferentes medios por los que se subraya el corte del panteón entre dos categorías polares de espíritus, la **izquierda** y la **derecha** (cf. infra. Cap. 3).
- c) La realización de una ofrenda a **exu**, el **despacho** o *padê*, consistente, en la mayoría de los casos, en una vasija con harina de maíz o de man-

⁷ Aun cuando este **despacho**, típico del Candomblé, no se realiza en todos los terreiros, es lo bastante común para que lo consignemos.

dioca, cruda o cocida y monedas. Este **despacho** se coloca junto o dentro de la casita del **exu**; en ocasiones, es llevado a una encrucijada luego de la ceremonia. La razón de la ofrenda es complacer al **exu** para que no perturbe el ritual.

d) La quema de incienso (*defumação*) que ayuda a descargar los ‘malos fluidos’ (cf. infra Cap. 4) que pueden haber sido captados por el recinto, por los agentes o por los clientes y también protegerlos contra posibles futuras contaminaciones. El agente encargado de incensar recorre todo el recinto haciendo balancear el incensario, a veces una simple lata sujeta por un alambre, y bañando con el humo determinados lugares claves: el altar, los **atabaques**, la puerta del recinto. Después baña, de la misma manera, a todos los presentes, primero los agentes y luego los clientes. Cada persona, de pie, gira sobre sí misma, y, muchas veces hace como si tomase el humo con las manos que luego pasa por la cabeza.

El pase de descarga, el servicio más común de la oferta umbandista, es también un ritual de limpieza, es decir, tiene efectos similares a la quema de incienso aunque es considerado de mayor fuerza ya que es un espíritu incorporado quien lo realiza. El pase en general es hecho masivamente, los clientes van pasando según orden (p. ej. primero los niños, luego las mujeres, por último los hombres), se colocan frente a los médiums incorporados y son objeto de esta limpieza que dura un par de minutos.

El médium incorporado pasa sus manos por el cuerpo del cliente, primero por delante y luego por detrás (cabeza, torso, extremidades; cabeza, espalda, extremidades), como si estuviese barriendo algo. Por lo general, al término del recorrido descendente de la mano, hace chasquear los dedos.

Otra forma de pase, menos habitual, es la imposición de la mano del espíritu incorporado en la frente del cliente. De esta manera, el espíritu absorbe los ‘malos fluidos’, lo que se patentiza por sus temblores, quejidos y tambaleos, proporcionales a la ‘carga’ que lleva el cliente.

Es muy frecuente que los médiums incorporados hagan pases de descarga, unos a otros o individualmente. Es una forma de ‘descargar’ a sus caballos. De igual manera que la quema de incienso, se considera que el pase no sólo ‘descarga’ los malos fluidos, sino que protege y de fuerza al cliente.

2.1.3 Las defensas personales

La defensa umbandista contra la contaminación no se limita a la disposición espacial y ceremonial. Estas precauciones serían vanas si el

terreiro no contase con la 'limpieza' de sus agentes. Las ceremonias exigen que sus protagonistas estén limpios de cuerpo y alma, material y espiritualmente incontaminados e incontaminantes.

La higiene personal, es desde ya, indispensable ("No es porque sea un **orixá** que la materia (= *que su cuerpo*) tiene que ir sucia"). No se trata sólo de un baño común; en muchas ocasiones éste es un 'baño de descarga' (de agua con hierbas o con sal). La protección del agente a menudo se refuerza rezando oraciones católicas y encendiendo velas a distintos **orixás** de la **derecha** y al ángel de la guarda.

Estas acciones apuntan a garantizar la limpieza espiritual del agente en un doble plano: la eliminación de malos fluidos y la consolidación de sus vínculos con las entidades espirituales. Pero esta limpieza espiritual implica también otra cosa: la exigencia de dedicación absoluta al trabajo ritual. Es decir, el agente debe de asistir al **terreiro** libre de toda ocupación o preocupación que lo distraiga de su relación los **guias**, de 'cabeza limpia'. Un **pai-de-santo** acusa a un médium de ser responsable, por descuido espiritual, de un accidente:

"Ocurrió todo porque la persona no vino preparada; no vino con la conciencia como debe ser; vino fuera de preparación, pensando en otras cosas. Trajo cosas que... No era un día para que esa persona viniera a trabajar".

La regla más clara para todos los agentes es que no pueden tener relaciones sexuales antes de las ceremonias (en el mismo día o en el día anterior, según los **terreiros**). Por un lado, el sexo aparta de la obligación ritual: es la forma más frecuente de ocupación y preocupación que amenaza la 'cabeza limpia'. Pero además, el contacto sexual ensucia el cuerpo, física y espiritualmente, y el **orixá** que lo posea reaccionaría contra esa contaminación. Una **mãe-de-santo** habla de esa interdicción de trabajar con el 'cuerpo cargado':

"(¿qué quiere decir 'cuerpo cargado?')

Sexo. Tener relaciones e ir a trabajar a la noche.

(¿no puede?)

Poder, puede. Pero el **orixá** te revienta contra todas las paredes, te saca sangre. Yo no voy a golpear mi cara en la pared sólo para ver sangre en la pared. No estoy loca"

De todos modos, y a pesar de una cierta ambigüedad, la actitud contra el sexo nunca es absoluta. Se trata siempre de una cuestión de

oportunidad. Acusando a una colega, la misma **mãe-de-santo** que hablaba antes dice:

“Ella fue a dormir con un hombre, siendo que a la floresta (lugar ritual) no se va para dormir con hombres ni para tontear. Se tontea en otra hora, en otro día, en cualquier lugar, no allí”.

Un **atabaqueiro** muestra con total claridad que la norma tiene fuerza absoluta al mismo tiempo que límites bien precisos:

“Yo no tengo que hacer otra cosa. Después de esa hora (*del ritual*), entonces me voy de juerga, voy a beber, que es lo que hago. Llego (*al terreiro*) y digo: hasta esa hora (*el fin de la ceremonia*) puede aparecer cualquier cosa que para mi no tiene sentido. Pero después de esa hora salgo, voy a beber, voy de juerga, voy a sudar; si consigo follar, voy a follar. Pero antes de esa hora, no pienso en otra cosa”.

La infracción a cualquier regla de ‘limpieza’ abre la puerta a la invasión de fuerzas negativas que tiene repercusión tanto en el nivel colectivo del **terreiro** como en el nivel individual del agente en falta. O mejor dicho, cualquier incidente de la vida del **terreiro** puede ser interpretado como producto de faltas de los médiums a sus obligaciones. De igual manera, puede tener un diagnóstico inverso: el jefe del **terreiro** ha fallado en su protección por debilidad, mala intención o descuido. Estas acusaciones opuestas son, como pronto veremos, muy frecuentes y representan un correlato de los conflictos internos del grupo umbandista.

Lo que aquí nos interesa señalar es el continuo juego entre el nivel colectivo del **terreiro** y el individual del médium, entre la realización grupal de las ceremonias y la situación personal de los integrantes del grupo. Esta permanente disolución de lo colectivo en lo individual y la también permanente reedificación de lo colectivo desde lo individual es una constante um-bandista –una constante de toda la religiosidad subalterna, creoque se expresa en diversos planos (el más patente, quizás, el de la hechicería, cf. infra. Cap. 6) y que encierra lo que a nuestro entender es la clave de la sociabilidad subalterna: la necesidad de estar con los otros, junto a la dificultad y peligró que esto implica.

Esta contradicción se manifiesta, en lo que hace a la ‘limpieza’, en el hecho de que el peligro místico es objeto de una doble lectura. Es una amenaza de contaminación que va del agente a la entidad espiritual y otra que va de la entidad espiritual al agente. Donde quizás esta posible doble lectura se vea con mayor nitidez es con relación a la menstruación.

Aun cuando dudamos que esta norma sea cumplida siempre, la prohibición de que una mujer menstruada participe en el ritual es universal. Lo que no es universal es la justificación de la norma. Para unos, se trata, como en las otras precauciones, de ‘limpieza’, de no dar al Orixá, un cuerpo impuro. En este caso, hasta hemos llegado a registrar la opinión de una **mãe-de-santo** para quien determinados **orixás**, los femeninos, no se sentirían contaminados por la menstruación. Así, la mujer menstruada no se vería automáticamente excluida de la ceremonia:

“Si ella (*la mujer menstruada*) quiere, puede: si su **orixá** lo acepta. Siempre que ella reciba **orixá** mujer. P. ej. , si el jefe de ella fuese una **cabocla**, puede; si fuese una **bahiana**, una **preta velha**, puede. Si es mujer. Pero si fuese jefe hombre, no puede”.

Para otros, el ‘trabajar’ con menstruación representa un gran peligro para la mujer que lo haga. La menstruación es una abertura a la que la sangre hace muy atractiva para la **izquierda**:

“Mi primera **mãe-de-santo** decía: ‘Si estas de cuerpo abierto no entres en la gira (...)’. D. Maria (*la segunda mãe-de-santo de la entrevistada*) trabajaba con **exu** con menstruación, con hemorragia y todo. Los animales (=exu) comen, van detrás de todo lo que es sangre”.

La menstruación tomada no como fuente de contaminación, sino como apertura a la acción perturbadora de ciertos espíritus puede envolver hasta a alguien que entre en contacto con una mujer menstruada. Dice una médium:

“Yo no me corto el cabello con mujer: no puedo. Sólo me corto el pelo con peluquero. Porque si esa mujer estuviese menstruada, yo me acuesto con la mujer. (...) Una mujer menstruada, si ella me cortase el cabello, el **santo** quiere guerra, quiere sangre. Entonces él puede incorporarse en mí y hacer que yo hasta mate una persona”.

2.1.4 Los instrumentos de defensa

El sistema de protección que agentes y **terreiros** edifican alrededor de sí mismos y de sus prácticas se elabora con una serie de acciones y objetos: hierbas para quemar o, maceradas en agua, tomar baños, sal, oraciones, invocaciones, ofrendas, etc. Esta lista es, por cierto, incompleta; además de los instrumentos ya mencionados existen otros, indispensables:

Pontos: Los **pontos**, **cantados** y **riscados** (dibujados), son símbolos de los **orixás** y tienen distintas funciones. No son creaciones de los hombres, sino de los propios espíritus, ya incorporados, ya influyendo en los agentes.

a) **Pontos cantados.** Estos cánticos rituales tienen múltiples efectos: con ellos se saluda a los **orixás**, se los llama trabajar, se los despide, se señala determinadas acciones rituales (quema de incienso, apertura y cierre de las ceremonias, limpiezas, etc.), etc. Aun cuando surgen de las gargantas de los agentes, incorporados o no por espíritus, se considera que su fuente son los instrumentos musicales que los ritman, los **atabaques**, una de las instancias de mayor sacralidad del **terreiro**.

Los **pontos cantados** son una de las principales herramientas de seguridad del grupo umbandista, ya sea que explícitamente se trate de un **ponto** de seguridad con el que se realice algún ritual en el que se manipule algún espíritu peligroso, ya sea que con cualquier **ponto** se entienda proteger al grupo. Como relata un **atabaqueiro**, hablando de las excursiones de su **terreiro** a una floresta de acceso muy dificultoso:

“Te debes acordar que cuando íbamos allí, ella (*la mãe-de-santo*) siempre estaba cantando **pontos** .. Los otros que estaban cerca, que no eran del **centro**, pensaban que aquello lo estábamos cantando por gusto. Allí (*cuando*) estaba haciendo los trabajos, ya era normal cantar, como en el caso de una escola-de-samba; sale la escola-de-samba, sale cantando música de samba. Todo el mundo pensaba eso; no era. (*Eran*) **pontos** de firmeza; entonces nunca quedé atascado (*con el coche*). (...) Mis coches andaban con las neumáticos lisos, parecían una lona, (*pero*) nunca pinché un neumático”.

b) **Pontos riscados.** Estos son dibujos rituales, en general de tiza ceremonial⁸, aunque también se puedan hacer con cuchillos, azufre, pólvora (posteriormente quemada), etc. Están elaborados esencial, pero no exclusivamente, sobre elementos gráficos que simbolizan a los distintos **orixás** (cf. in-fra, Cap. 3), flechas, hachas, espadas, etc., y pueden ser tanto **pontos** característicos de **orixás** específicos o **pontos** de trabajos de todo tipo (protección contra un supuesto acto de hechicería, una **macumba** de amarre –hechizo para enamorar–, hasta acciones para matar).

Los **pontos riscados** de seguridad por lo general reúnen signos de diferentes **orixás**; pueden a veces ser permanentes, pintados en la par-

⁸ La **pemba**, con frecuencia reemplazada por tiza común, mucho más barata.

te interna de las puertas del **terreiro**, o, lo más frecuente, dibujados antes de o durante las ceremonias, frente al altar o a los **atabaques**. En un u otro caso, estos **pontos** tienen como cometido el refuerzo de la protección del **terreiro** por los **orixás** representados.

Velas. Las velas, de uso constante en ceremonias y fuera de ellas, tienen diversas atribuciones. Por de pronto, sus colores son representativos de las distintas entidades místicas, aunque la vela blanca no sólo remite al **orixá** correspondiente, **Oxalá**, sino que puede ser usada con mayor amplitud. La vela es ofrenda, pero al mismo tiempo es una especie de **assentamento** provisorio del **orixá** al que la ofrenda es dedicada. Y no sólo atrae esta presencia, sino que también puede convidar a la llegada de otros espíritus, los incontrolados **eguns**, **exu** y **pomba gira**.

Es por esto por lo que la vela, instrumento de precaución, exige precauciones para ser encendida. No cualquier vela puede ser encendida en cualquier lugar:

“No voy a encender una vela negra dentro de mi casa; no voy encender una vela roja dentro de mi casa. Sólo enciendo una vela blanca. Voy al **centro** a encender (*velas negras y rojas*). Porque es muy peligroso debido a las hijas mujeres que tengo. Que puede ocurrir que la **pomba gira** puede incorporar en una de ellas y hacerles daño, y que tengan relaciones sexuales y que tengan un hijo. Entonces voy encendiendo ese tipo de vela sólo en el **centro**”.

Pero la peligrosidad de la vela no sólo está relacionada con el **orixá** al que está dedicada o a su capacidad de atraer presencias indeseables. Puede ser también un instrumento de guerra mística, no sólo como ofrenda a las entidades de **izquierda** a las que ataques y contraataques se encomiendan, sino también en otro tipo de prácticas: invertir la vela. Esta acción está destinada a devolver a un presunto hechicero la agresión mística, constriñendo para ello a la entidad mística que el agresor ha manipulado:

“Primero ‘afirmo’ mi ángel de la guarda, (*luego*) ‘afirmo’ una vela blanca, la ‘afirmo’ de cabeza para abajo. Le corto la punta, le corto el pie y la punta, entonces, la cabeza ahora es el pie y el pie es la cabeza. El **orixá** que fue mandado (*por el hechicero*) lleva de vuelta, quiebra lo que fue hecho, me deja. Mientras no lo haga, no ‘desvierto’ la vela que le mandé”.

De todos modos, uno de los usos más frecuentes de la vela es la obtención de protección del **terreiro** y de los agentes individuales. En

ciertas ocasiones de manipulación de fuerzas de particular poder y peligro, todo el recinto puede ser rodeado de velas blancas encendidas⁹. En muchos altares, fuera de las ceremonias, las velas de ‘Siete días’ permanecen todo el tiempo encendidas. La vela al ‘ángel de la guarda’, encendida por los médiums antes de las ceremonias, es, como hemos dicho, muy frecuente¹⁰. La ofrenda al **orixá**, la garantía de su presencia, opera como un manto protector contra fuerzas negativas y contra el descuido ceremonial de los agentes.

El conjunto de precauciones rituales que hemos visto es lo que determina, junto con otras prácticas (p.ej., el desarrollo del médium y de sus **orixás** cf. infra Cap. 4), lo que los umbandistas llaman la ‘seguridad y firmeza’ de un agente o de un **terreiro**. Estas nociones fundamentales establecen el ámbito de protección en el que la acción ritual puede ser realizada sin peligro.

“Firmeza, seguridad. Firmeza para el ‘aparato’ (*médium*) y seguridad de los **orixás**. Ese cruzamiento es para que la persona (*el agente*) no reciba **demanda**... puede venir lo que sea, que la persona, no cae, no se enferma.”

Es decir, la ‘firmeza’ hace al poder innato, adquirido y resguardado que el agente pone en juego en la acción ritual; la ‘seguridad’, a la protección de las entidades místicas que las acciones rituales garantizan.

⁹ Para una ceremonia en Viernes Santo dedicada a **exu** donde esto ocurrió, ver Apéndice I.

¹⁰ Al menos como modelo. Las dificultades económicas del agente a menudo lo privan de esta protección, pero su carencia es sentida como inconveniente.

SEGUNDA PARTE:
LOS PROTAGONISTAS

CAPÍTULO 2 LOS VIVOS

“São pais-de-santo, paus-de-arara, são passistas, são flagelados, são pingentes, balconistas, palhaços, marcianos, lírios, pirados, dançando, dormindo de olhos abertos à sombra da alegoria dos faraões embalsamados”

1. la iniciación en Umbanda

“¿De mi entrada? Siempre supe que existía pero nunca participé, hasta que en una época, 1972, 70, 71, por ahí compré un coche y tuve un problema que un amigo mío se suicidó, cerca de mí. Se dio un tiro en el hígado, una cosa muy fea. A partir de ese momento (...) no sé que pasó que yo tuve cinco accidentes de automóvil (...) Accidentes que no se explican (...) Cosas increíbles, avenidas principales, doce y media de la noche, un tío que cruza el puente y paf. Entonces, en mi último accidente (...) me hospitalizaron. Una **mãe-de-santo** paró a mi cuñada en la calle (...) y le dijo: ‘Cuando su cuñada salga del hospital, mándalo a mi casa’. Mi cuñada no me lo contó enseñada, no me habló así, positivamente (...) yo tampoco le hice caso. Pero cuando salí, conversando con ella, escayolado, no trabajaba, no hacía nada, ella volvió a tocar el tema. Entonces no fui a casa de esa mujer, fui a casa de otra señora que había conocido de niño (...) Fui, estaba en una situación terrible, pero realmente terrible. Dinero, procesos, procesos del accidente, estaba angustiado: todo andaba realmente mal. Estábamos en cuaresma¹. La **mãe-de-santo** me dijo. ‘No voy a poder hacer nada por ti, pero voy a preparar aquí tu **trabajo**. Sólo quiero de ti, ya que tu situación no es buena, una botella de aguardiente’. Yo compré la botella de aguardiente. Y ella la preparó con pimienta, todas esas cosas. (...) No trabajó durante el tiempo de cuaresma. Apenas terminó la cuaresma se hizo el trabajo. (...) Yo nunca más choqué, nunca más tuve accidentes de automóvil, y mi vida se enderezó”.

Este es un tipo de respuesta clásica a la pregunta por el ingreso en el culto umbandista. No es el único, por cierto. En muchos casos no se puede en realidad afirmar que ha habido un ingreso en la religión; se ha nacido en ella:

¹ Muchos **terreiros**, fundamentalmente los de influencia del Candomblé, no **trabajan** en esta época ya que creen que las fuerzas peligrosas están incontroladas.

“No sé, ya viene de familia, no sé explicarte bien el fondo, como comenzó (...) No puedo definirte cómo. Eso entra en la cabeza de una”.

Es decir, y esto quizás sea una de las mayores diferencias entre la situación actual y la de cuando se realizó la investigación sobre este culto (Camargo, 1961:63), la transmisión familiar ocupa un papel relevante en la adscripción religiosa de los umbandistas. Umbanda muestra claros signos de haberse convertido para un gran número de personas en una tradición, un medio cultural obvio, no cuestionado por el sujeto.

Tradicción, medio cultural, que no es sólo familiar. El *pedaço*, ya hemos insistido en ello, mantiene con el **terreiro** un continuo pasaje. Se puede acudir al **terreiro** de la misma manera que al bar o a la sala de baile:

“Yo frecuentaba así, sólo iba a tomar **passe**, acompañaba a los **trabajos** en la floresta (...) Pero tampoco tenía mucha afinidad (...) A ese **centro** iba sólo por ir... Iba más que nada por sinvergüenza inclusive, porque había muchas chavalas, y yo era un muchacho joven...”

El *pedaço* puede, también, entrar en contradicción con la familia. Esta puede oponerse a que el hijo asista al **terreiro** llevado por su grupo de amigos:

“Comencé de chaval, muy pequeño, para decir verdad creo que con 12 años. Pero yo conocía a los chavales que tocaban ahí (*que tocaban los **atabaques** en el **terreiro***). Fui ahí más que nada por intermedio de ellos. Me dijeron: ‘Ven Tião, ven a tocar con nosotros, te va a gustar, es muy bueno’. Pero a mi madre no le gustaba que yo fuese, iba a escondidas de ella. (...) No sé, pero me gustaba ir ahí, me sentía cómodo. Pero iba más que nada a causa de los chavales”.

No sólo es difícil hablar de ingreso en la religión cuando se ha nacido en ella. ¿Qué pensar de aquellos casos en los que se acude al **terreiro** como a una agencia curativa más? Veamos, p. ej., las palabras de un hombre, de origen familiar pentecostal, que ha ido por primera vez en su vida a un **terreiro** buscando ayuda para ciertos desarreglos psíquicos de su hija:

“Fuimos al médico, pero fue una consulta a la que no le dimos mucho valor. Entonces estamos yendo por eliminación. Vamos a ver si el problema realmente es un problema de **encosto**, vamos a ver si es un problema psiquiátrico, si es un problema psicológico. Por el momento, estamos en los inicios”.

Es evidente que aunque en este caso, como en el de la mayoría de los clientes eventuales de Umbanda, no haya un compromiso con el culto, existe sí una aceptación de su código. Este hombre no duda que los **encostos** existan, que tengan manifestaciones similares a los síntomas de su hija y que el **terreiro** sea una agencia adecuada para tratarlos; lo que aún esta por ver es si en realidad ella tiene un **encosto**.

1.1 La ‘prueba’

De una u otra manera, el código umbandista o, con mayor amplitud, el código ‘espiritualista’² está lo bastante difundido por la sociedad brasileña como para que nunca haya en realidad un descubrimiento del mismo. El código está ‘en el aire’, creído con mayor o menor vaguedad, tomado más o menos como cosa propia, pero siempre presente y accesible. Esto es correlativo al hecho de que Umbanda no es una religión proselitista, un culto cuyos agentes salgan a la calle a reclutar miembros. Se mueve en un medio que ha aceptado de antemano el valor de los bienes y servicios que ofrece. No existe, pues, un corte absoluto entre un antes y un después del encuentro con un ‘mensaje’, a diferencia de lo que parece ocurrir con las conversiones pentecostales. Esto es lo mismo, en otro registro, que decir, como ya lo hemos hecho, que Umbanda no ofrece a sus fieles una nueva identidad, una ‘nueva vida’, cosa que sí hace el Pentecostalismo.

Lo que sí hay en Umbanda es el momento de la ‘prueba’. Buena parte de los discursos desencadenados por la pregunta sobre el ingreso en la religión gira alrededor de un momento crítico en el que el sujeto comprueba en carne propia la verdad y eficacia de aquello que hasta entonces había sido una creencia más abstracta e impersonal. Este momento crítico, este momento liminar, de pasaje entre dos situaciones religiosas, es por lo general el de la aflicción, las más de las veces la enfermedad, resuelta por medios místicos. “Tal vez sea casi eso lo que me llevó al espiritismo, el problema que tuve en el pie”, dice la entrevistada que hace poco oíamos contar que su integración en Umbanda “viene de familia”. Fue a partir de ese pie enfermo, diagnosticado y curado por una **mãe-de-santo** como una **macumba** hecha por una compañera de trabajo, que

² Es decir, el código que subsume a todos los códigos de los cultos de posesión y en el que el cliente, y a veces el propio agente, se mueve con libertad.

“(…) de repente sentí que realmente (*Umbanda*) era lo que yo quería (...) y me dediqué de cuerpo y alma”.

El momento de ‘prueba’ es pues el de la constatación personal del código, el del pasaje entre el ‘se dice’ y el ‘yo digo’, aquel en el que el propio discurso del sujeto se suma a todos los discursos más o menos anónimos que conforman el corpus mítico del culto. Como en el caso de un muchacho cuya madre ya había resuelto distintos problemas en el **terreiro**:

“Entonces nosotros (*la madre y él*) comenzamos a ir (*alterreiro*) y ella siempre hablaba de mí, que yo tenía muchos problemas de salud; a cada momento yo estaba en el hospital, recibiendo suero, rompiéndome el brazo, rompiéndome la pierna; tenía problemas de vista, mi ojo estaba quedando estrábico (...). Él (*el pai-de-santo*) habló así: ‘Eso no es cosa material, sino espiritual, si este muchacho no sigue lo que tiene que seguir, su fin va a ser triste’ (...). Estábamos en una fiesta de **Preto Velho** (...) y él me dijo: ‘¿No quieres danzar para **Preto Velho**?’. Me cogió por el brazo, me hizo quitar los zapatos y danzar ahí dentro (*en el congá*). Me quedé sentado. A medida que se procesaba el ritual él me decía: ‘Danza’. Yo estaba muerto de vergüenza y con miedo. Yo era pequeño. Mi madre fue a preguntarle (...) Por que él me había mandado entrar. Él habló así: ‘A partir de hoy, el se queda adentro (*del congá = de la religión*)’. Todos los domingos yo me quedaba sentado adentro (...) y todo pasó, ya no tuve más enfermedades, no necesite (*más*) ir al médico, mi ojo volvió a la normalidad (...), una salud perfecta; paró completamente”.

Pero también puede haber una prueba negativa, no la restauración de un orden, sino la producción del desorden. Es la situación de aquellos que están o que se ingresan al culto en forma pasiva y para quienes las relaciones establecidas dentro del **terreiro** son causa del daño al que sólo atinan buscar remedio dentro del marco de la religión:

“Fue él (*su marido*) quien me llevó; a mí no me gustaba (...). Salí de ahí (*el terreiro*), de la casa de Dona Jandira (*porque*) hicieron una injusticia conmigo. Me enrollaron, hicieron un gran follón diciendo que él tenía que hacer unos **trabajos**, follón, unas ofrendas; y mandaron a que él lo hiciera. Como una no estaba acostumbrada... Mucha inocencia: ‘Vamos Nita, vamos a hacerlo, vamos’. Entonces hicimos un trabajo de gallo blanco, yo hice un **trabajo** de **pomba gira**, y (*fue*) ese **trabajo** que sacó mi marido de casa (...). Entonces él se marchó y comenzó a ir a la casa de ella (la *mãe-de-santo*) (...). Y todo en mi casa no era mío, era de ella también”.

Esta mujer comienza entonces su ‘carrera’ umbandista buscando, **terreiro** tras **terreiro**, la fuerza que deshiciese el hechizo y devolviese su

marido a casa. El daño sufrido es interpretado por ella como una demostración de los poderes del culto y es eso lo que la ha empujado a continuar dentro de él y a profundizar su participación, a perder toda ‘inocencia’. Como dice una **mãe-de-santo**, cuando se empieza en Umbanda no se puede parar. Entrar en la religión es como acceder a un territorio en guerra y ya no se puede renunciar a la escalada armamentística que ésta implica so pena de ser destruido.

La prueba a menudo es doble ya que encierra, al mismo tiempo que la confirmación de la validez del código místico, la certeza de la confiabilidad del agente que opera con él. Entre una y otra, en efecto, siempre hay un hiato:

“Ella (*una mãe-de-santo*) me dijo –ella no, los **orixás** de ella en el **trabajo**– que yo tendría de tanto tiempo las pruebas, porque yo no creía. Como hasta hoy, yo creo en el espiritismo, pero no creo en las personas que lo hacen (...) Yo veo, veo, de ninguna manera dudo del valor espiritual de la persona, que hay un **orixá**, pero dudo de la persona. Normalmente no trabaja correctamente, normalmente no cuida correctamente (*de los orixás*), normalmente no toma las cosas en serio, como deben ser tomadas”³.

La mayoría de las veces, las ‘pruebas’ se producen de una forma lineal. El sujeto resuelve su situación aflictiva acudiendo sin resistencia al código místico y a sus agentes. En otros casos, este pasaje es dificultado por un ‘oponente’ (para usar la terminología Greimas⁴), en general el propio sujeto. De esta manera, el éxito del código umbandista es aún más resaltado. Veamos un ejemplo:

“Se dieron unos problemas en mi vida. Había salido de casa; tenía (*mi propia*) casa hacía poco tiempo. Conocí un (**terreiro**) en la Freguesia de O (*barrio periférico muy alejado de su casa*) porque una persona me lo había indicado. Creo que estuve dos meses para ir ahí y no lo conseguía. Cogía el dinero para ir –tenía sólo el dinero para ir– pasaba por el primer bar y me lo bebía todo; cuando no bebía con mi dinero, la ‘basca’ me llamaba. Enton-

³ Por cierto, algo distinto ocurre cuando la prueba es un mandato para que uno mismo actúe no simplemente como agente, sino como un agente sin más intermediarios humanos. Este es el caso del **pai-de-santo** cuya historia de vida resumimos más adelante.

⁴ Esto acabaría de confirmarnos, si falta hacía, que no nos encontramos en éstas entrevistas ante ‘hechos’, sino ante narraciones, es decir, discursos en los que los hechos son seleccionados, ordenados y, quizás, imaginados por sujetos. Un análisis destinado a revelar las estructuras narrativas de estos discursos, de enorme interés, rebasa los límites de este trabajo.

ces me quedaba... borracho... entonces, no iba. Hasta que un día me revelé, dije: 'Voy, borracho como estoy, voy'. Sólo tenía dinero para ir. Dije: 'Volver, va a tener que ser a pie'. (...) Aquel día, ella (*la mãe-de-santo*) ya me dijo algunas cosas. (...) Entonces comencé a frecuentar. El sábado, yo iba, todos los sábados. Fui mejorando, mejorando, hasta (*llegar*) a una situación financiera envidiable”.

1.2. Los mediadores

Casi todos los discursos sobre el ingreso en Umbanda hacen mención de alguna persona que colabora en el proceso, de un 'ayudante' (otra vez la terminología de Greimas) que facilita el acceso del sujeto al culto. Pero el papel de estos mediadores no es el de descubrir la existencia y los poderes de Umbanda; este descubrimiento, lo hemos dicho, es innecesario. El mediador tampoco es el 'annonciateur' descrito por J.Fabret-Saada (1977:30) en su investigación sobre la hechicería en el Bogaé.

En el caso francés, una persona a la que han acaecido una serie de infortunios puede organizarlos, darles un sentido y un nombre ('les sorts'= hechicería), sólo por medio de la palabra de otra persona (el 'annonciateur') que, por otro lado, se ofrece a conducir el dañado ante quien puede resolver su aflicción. Esta intervención legitima la condición de 'hechizado' del sujeto, que nunca podría declararla so pena de ser tomado por loco y, al mismo tiempo, legítima la vía terapéutica ofrecida.

La situación de la interpretación y la resolución mística del daño en Brasil es, como hemos visto, muy diferente. Por un lado, el código interpretativo que da sentido místico a la aflicción, aun cuando pueda ser estigmatizado, tiene gran aceptación social. Por el otro, las prácticas que tienden a operacionalizar este código han construido nichos institucionalizados (o quizás sea mejor decir 'en continua lucha por su institucionalización'), definidos y organizados como templos de cultos reconocidos (legal y socialmente). Nadie es tomado por loco en Brasil cuando piensa y dice que es objeto de una **macumba**.

El papel del mediador es, pues, otro. Este forma parte las más de las veces de los vínculos personales del futuro cliente (miembros de su familia, vecinos, compañeros de trabajo, amigos) y su función es dar garantías sobre la calidad de un **terreiro** entre todos los disponibles. Es decir, brinda legitimidad a un agente concreto, no a un tipo de agencia o a un código. Pero al mismo tiempo, legítima al cliente frente al agente permitiéndole su entrada en la casa. Ambas direcciones de la legitimación son vitales.

El cliente necesita garantías de que no va a ser mistificado o estafado, de que el agente es en verdad poderoso, de que el ambiente del **terreiro** es correcto, etc. Al mismo tiempo, precisa (o cree precisar) vencer las resistencias supuestas en el hecho de ser un extraño.

Esta doble legitimación la hemos encontrado, aun en el **terreiro** estudiado en el que las relaciones entre agentes y clientes eran las más impersonales y serializadas. En este **terreiro**, de fuerte presencia kardedista, se realizan ‘curas de desobsesión’ –un tipo de practica exorcística (FGB, 1997 [1986b])– que han sido elogiadas por el único espacio periodístico dedicado a estas cuestiones existentes en São Paulo, la columna diaria de Moacyr Jorge en Noticias Populares. A pesar del carácter explícitamente publico de estas sesiones, una y otra vez se ve llegar al **terreiro** clientes que traen billetes de presentación escritos por el periodista.

Caso aparte de mediación es el del médico que renuncia a la jurisdicción oficial sobre el cliente. Relata una **mãe-de-santo** que en su juventud había sido afectada por varias enfermedades que la habían conducido a innumerables médicos:

“Cuando llegó un determinado momento, el médico me dijo: ‘No tienes ninguna enfermedad, busca otros medios’. Fue por eso que comencé a frecuentar Umbanda”.

Un reconocimiento tal no legitima a un agente ni siquiera a un tipo de agencia, sino al código que interpreta que la enfermedad puede tener, además de causas ‘materiales’, causas ‘espirituales’ y que estas ultimas exigen estrategias terapéuticas místicas. Esta intermediación implica, pues, la glorificación más alta a la que el culto puede aspirar. Aquellos a quienes se puede suponer los máximos opositores a las practicas terapéuticas místicas llegan a un limite de sus conocimientos y capacidades más allá del cual deben reconocer la necesidad de acudir a ‘otros medios’. Esta rendición es tan perfecta que parecería producto de la fantasía; el médico dispuesto a compartir su función terapéutica con agentes no oficiales parece, sin embargo, no sólo un recurso narrativo de nuestros entrevistados. Enfocando la cuestión no desde la perspectiva del paciente sino del médico, Loyola (1984: 29) describe el perfil de estos profesionales ‘desviados’, de estos ‘médicos populares’:

“(…) lo que más los diferencia de los otros miembros del cuerpo médico oficial es el hecho de conocer las prácticas médicas populares y de aceptar los intercambios con especialistas de otros sistemas, sea, p. ej., recibiendo o encaminando clientes de los **centros** de Umbanda, sea respetando el uso de remedios populares (...)”.

2. Los agentes

No existe una categoría única de agentes religiosos umbandistas; por el contrario, encontramos una serie bien diferenciada de oficiantes con funciones establecidas con claridad. Esta división está contenida en una jerarquía rígida que deja poco lugar para ambigüedades respecto al status que cada uno ocupa en ella⁵. Ahora bien, la jerarquía y atribución de funciones, estrictas, al menos como modelo, en cada **terreiro**, no se repiten en forma idéntica de **centro** en **centro** aunque existan las suficientes regularidades como para considerarlos todos en un modelo único, estableciendo al mismo tiempo las franjas de las variaciones posibles.

La función básica cumplida en las ceremonias es la intermediación entre entidades espirituales y seres humanos, esencialmente por la incorporación mediúmnica de algunas de las primeras en algunos de los segundos. Para el cumplimiento de esta función, otras funciones se hacen necesarias: una, la de permitir el control de las entidades espirituales, rodeando la ceremonia con adecuadas barreras frente al peligro implícito en este tipo de comercio; otras, la de establecer, pautar e interrumpir el contacto espiritual; por último, la de asistirlo materialmente.

Estas funciones, subdivididas en muchas tareas, son llevadas a cabo por los distintos tipos de agentes con criterios variables en los distintos **terreiros**. En los diversos **centros** estudiados se han detectado seis tipos de agentes: **pai** o **mãe-de-santo**, **pai** o **mãe pequena**, **ogãs**, médiums, **atabaqueiros**, **cambones**. Salvo las dos primeras que son ocupadas cada una por una sola persona, el resto de las categorías tiene casi siempre varios miembros. Algunas de estas categorías no se presentan en todos los **terreiros** o pueden encontrarse en una posición algo diferente a la de la generalidad. Podemos establecer una matriz de distribución de funciones entre categorías de agentes. El signo '+' indica la responsabilidad que cabe al tipo de agente; los paréntesis, que no en todos los terreiros esto ocurre y/o que se trata de una adjudicación secundaria:

⁵ Una vez más esta regla tiene excepciones, al menos en parte. En uno de los **terreiros** estudiados, la **mãe-de-santo** se niega a establecer cualquier tipo de jerarquía entre sus seguidores:

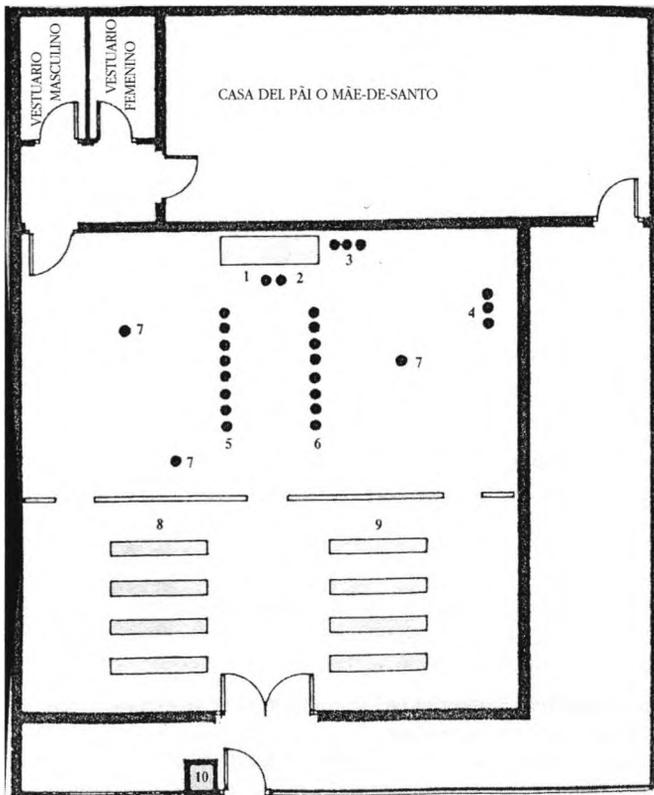
“Sólo yo y los médiums. Yo y los médiums. Creo que yo los dirijo y todos ellos son iguales para **trabajar**. Si ellos hacen la **caridad** todos ellos son buenos (...). No hay preferencias, no. Si das preferencia para uno o para otro se crea una clima de celos”. Pero ni siquiera esta postura puede suprimir la necesidad de una diferenciación funcional:

“Tenemos **atabaqueiros** para cantar, pero **mãe pequena**, segunda **mãe pequena**, no puse eso aquí. **Cambone** (es) aquel que caiga en el momento, para atender”.

	pai o mãe-de-santo	pai o mãe pequenos	médiums	ogães	atabaqueiros	cambone
Intermediación	+	+				
Protección	+	(+)	(+)		(+)	
Contacto	+	(+)	+		+	
Asistencia		(+)	+	+		+

Parece existir una correlación entre funciones, lugar jerárquico y posiciones en el espacio sagrado al comienzo y al final de las ceremonias (no durante su celebración en la que, salvo los **atabaqueiros** y debido a la inmovilidad de sus instrumentos, los distintos agentes se desplazaran por todo el espacio sagrado y, en ocasiones, fuera de él).

En el centro de este espacio, dispuestos por lo general en hileras divididas por sexo y, a veces, alineados según su antigüedad u otra consideración jerárquica, los médiums, núcleo masivo y protagónico del ritual. Entre ellos y el altar, subrayando su dominio y el carácter de mediadores privilegiados, el jefe del **terreiro** y su segundo. En un lugar de destaque, los **ogães**.



1. Pai o mãe-de-santo
2. Pai o mãe pequena
3. Ogães
4. Atabaqueiros
5. Médiums masculinos
6. Médiums femeninos
7. Cambone
8. Asistencia masculina
9. Asistencia feminina
10. Casita de Exu

A un costado del altar, junto a una pared lateral, los **atabaqueiros** con sus tambores. La relevancia de su lugar no es detectable en un 'plano fijo'; sólo en el desarrollo de los trabajos se hace patente cómo su espacio es casi tan sagrado como el del altar. Esta falta de inmediatez en el reconocimiento, la necesaria segunda mirada que hay que echar, pareciera corresponder a la dualidad que —como se muestra en el apartado correspondiente— vuelve equívoca la figura del **atabaqueiro**. Por último, sin lugar propio, ubicuos, los **cambone** al servicio de los actores centrales.

2.1 Pai o mãe-de-santo

Puesto único y principal en la jerarquía del **terreiro**. Ocupado indistintamente por hombres o mujeres, aunque parece que predominan las segundas. No hay una edad determinada para acceder a este cargo pero es poco probable que lo hagan personas demasiado jóvenes.

Esta es la figura directiva del **terreiro**, su autoridad máxima e incuestionable; es, al mismo tiempo, la más compleja y múltiple. No hay un tipo exclusivo de jefe de **terreiro**, sino una amplia gama de posibilidades. Ahora bien, si el **pai** o **mãe-de-santo** 'hacen' al **terreiro**, en la medida en que tienen el poder reconocido e indiscutido de determinar todo respecto a él, al mismo tiempo su perfil va a estar rediseñado en cada caso por la dinámica concreta del **centro**.

Esta dinámica, su mayor o menor estabilidad, control o descontrol de los conflictos, reclutamiento o deserción de miembros y clientes, adquisición o pérdida de prestigio y legitimidad, etc., al mismo tiempo que son producto y objeto de estrategias del jefe del **terreiro**, con sus logros y fracasos, van confiriéndole una entidad y una identidad que lo muestran sí resultado de sus propias decisiones y acciones, pero con la mediatización de una red de relaciones y circunstancias que pocas veces terminará de controlar por completo. Por eso, si **terreiro** y jefe se identifican, si el destino de uno y otro son difíciles de separar⁶, el fracaso está tocando con tanta frecuencia a su puerta.

Nunca se insistirá lo suficiente en la precariedad de la aventura umbandista. Abrir un **terreiro** es costoso y difícil, más aún mantenerlo abierto⁷. La cara de circunstancias de un **pai-de-santo** ante sus dos o tres

⁶ El caso tan bien descrito y analizado por Alves (1975) de un **pai-de-santo** 'volante' parece excepcional aunque obliga a aceptar con resignación que Umbanda nunca termina de amoldarse a los esquemas conceptuales de sus investigadores.

⁷ "Cómo marcar su (del **terreiro**) autenticidad y competencia si es tan difícil conservar los cuadros humanos del **terreiro** ideal (...) en medio de esta precariedad? (...). ¿Cómo hacer funcionar la casa cuando el día de la sesión no hay cruzeiros en caja para comprar un paquete de velas? (...). ¿Qué poder tienen

clientes, cuando ha pasado la hora prevista de iniciación de los **trabajos** y ninguno de los médiums o de los **atabaqueiros** ha llegado, es uno de los espectáculos más lastimosos a que se puede asistir. La evidencia de que nada les obliga a venir es la contrapartida de que la vida del **terreiro** sólo depende de la voluntad de sus miembros. Convertir lo voluntario en obligatorio, tornar el **terreiro** una institución que oculte a sus miembros cuánto depende de ellos, reificarlo, es el logro máximo del **pai** o **mãe-de-santo**.

2.1.1 La legitimidad del jefe del **terreiro**

El **pai** o **mãe-de-santo**, gozne privilegiado entre la sociedad de los espíritus y la de los hombres, debe poder mantener algún equilibrio en el reducido ámbito que le compete de esta última para poder sobrevivir él y su **terreiro**. Ahora bien, la amenaza de malogro de su tentativa, los desarréglos que sobrevengan, no lo descalifican sólo (o tanto) como organizador de hombres, sino como mediador espiritual: el desorden en el **terreiro** será a menudo interpretado en términos místicos y revelará una debilidad suya frente a algún agresor y/o probables transgresiones con relación a los **orixás**. Esta es una de las líneas de legitimidad en juego, no es la única.

Dentro de la tipología weberiana, el **pai** o **mãe-de-santo** se mueve en la línea que une y separa al sacerdote del hechicero; el margen en el que puede desplazarse es amplio, pero si en un extremo engloba al hechicero weberiano, en el otro no llega a rozar al sacerdote. Esto al menos por dos razones: a) Umbanda no es una iglesia (ni una secta, dicho sea de paso); no hay fuerza institucional a cuyo servicio esté el jefe del **terreiro**. b) En este culto es impensable la intercambiabilidad de agentes, ya que su carisma personal es un elemento central. Vemos entonces por donde no puede y por donde sí puede buscar legitimidad el jefe de **terreiro**.

El marco institucional de las federaciones le brinda poco o ningún respaldo a este respecto. Los diplomas de **pai** o **mãe-de-santo** otorgados (por lo general vendidos) por un sinnúmero de federaciones umbandistas, tantas veces exhibidos en paredes del **terreiros** y hasta en casas de agentes independientes, son sólo un instrumento menor de legitimación y tie-

las entidades de la **corona** de la **mãe-de-santo**, que no consiguen acabar con tanta dificultad para que el **terreiro** crezca en adeptos, todos gente de orden, cumpliendo sus obligaciones, yendo a la floresta para hacer sus ofrendas y de esa manera tener la benevolencia de los **Orixás** para cualquier necesidad?" (Seiblitiz, 1980:106).

nen como destinatario no tanto su grey, sino aquellos que podrían (o que en otros tiempos podían) cerrar el **centro**: la policía, o, si se quieren, están ahí para garantizar a los presentes que pueden ser mostrados a la policía.

El esfuerzo principal de legitimación corre a cargo, pues, del propio agente. Veámoslo con más detalle. Podríamos pensar en Umbanda como una agencia que brinda bienes y servicios religiosos de un tipo específico y claramente diferenciables de otros como, p. ej., los bienes de salvación administrados por la Iglesia Católica. Los bienes y servicios que Umbanda ofrece son reconocidos y valorados como tales por un extenso sector de la sociedad brasileña, pero cada agente en general y muy en particular el jefe del **terreiro** debe poder alcanzar aceptación como proveedor de éstos por un cierto número de clientes. Es decir que, mientras que para la Iglesia Católica, agencia, agente y bienes sagrados tienden a una identificación que descarga al sacerdote de cualquier necesidad de legitimación adicional, en la Umbanda la distancia entre estos elementos obliga a una constante puesta a prueba del agente. Esta comparación nos lleva de lleno a la cuestión de los mecanismos de acceso a los bienes religiosos, a la cuestión del monopolio religioso.

2.1.2 Los distintos monopolios

Sería tan erróneo como ilusorio suponer que Umbanda significa una absoluta contraposición al monopolio religioso. Si bien su simple presencia es una impugnación de los monopolios clásicos (en cuanto representa la existencia de una miríada de ‘pequeñas empresas’ frente a la de una sola) al mismo tiempo, su funcionamiento, la práctica de sus agentes, el tipo de relaciones que mantienen entre ellos, la dinámica respecto a la clientela, etc., tienen los rasgos de una situación monopolística.

Este tipo de monopolio no es el de una única fuente religiosa en una sociedad, el del control de una corporación burocrática, sino el del privilegio de agentes independientes con relación a sus seguidores. En efecto, si analizamos la unidad del **terreiro** vemos que toda relación interna está marcada por desniveles de ‘conocimiento de lo sagrado’, ‘poderes místicos’, etc.: están los que saben más y los que saben menos, los que pueden más y los que pueden menos, y en la cúpula, como el más sabio y poderoso, se instala el **pai** o **mãe-de-santo**. Esta ‘concentración religiosa’ —que como la económica es la otra faz del monopolio— es sin duda el rasgo más determinante de la dinámica interna del **terreiro**. Nos encontramos frente a un doble juego.

Por un lado, la vida del **terreiro**, signada por la concentración y el monopolio religiosos que tienen en el jefe del centro a su máximo exponente y detentor. Este tipo de control no evita, por el contrario, que exista una serie de competencias internas, a menudo establecidas por la relación con la o las fuentes de poder, correlativas con los continuos conflictos que la generalidad de los **terreiros** sufre.

Por otro lado, la competencia externa del **terreiro** se da con mucha más virulencia dentro del mismo sector del campo religioso y no con agencias y agentes de otros sectores. La razón es obvia; estos últimos no ofrecen el mismo tipo de bien religioso y para la umbandistas no existe incompatibilidad entre los servicios brindados por ellos y los puestos a disposición por otro tipo de agencia. Dentro del propio sector umbandista, esta permisibilidad se disipa, si no explícita, sí implícitamente, en las frecuentes acusaciones y agresiones místicas existentes entre **terreiros**.

El monopolio interno de los **terreiros** se basa, ante todo, en las características carismáticas del **pai o mãe-de-santo**. Estas comprenden una serie de elementos que tienen como centro irradiador, por una parte, la fuerza, el poder, de este agente y, en forma correlativa, de sus espíritus, y, por otra parte, conocimientos esotéricos, ‘misterios’ que el agente posea ya porque le hayan sido transmitidos por otro agente, producto de su experiencia, comunicados por algún espíritu y/o apropiados por algún tipo de videncia.

Cualquiera que sea la correspondencia ‘importancia de los **orixás** de la corona’/‘lugar en la jerarquía del **terreiro**’ de los demás integrantes del centro, en lo referente al **pai o mãe-de-santo**, el caso es siempre el mismo: sus **orixás** son **orixás** jefes, los más importantes entre los que ahí incorporan. Es común que el **terreiro** tenga como nombre el del/ de los **orixás(s)** principales de su jefe. Más aún, una respuesta típica a la pregunta de por que una persona ha abierto su propio **terreiro** es la de que su **orixá** jefe así lo ha ordenado porque no podía subordinarse (o seguir subordinándose) a otros **orixás**.

“Ya frecuenté muchos **terreiros**, pero llegó un momento en que yo ya no podía frecuentar más **terreiros** de los otros; entonces tuve que (...) partir para el mío, porque ellos (*los orixás*) no me dejaban (*seguir en otros terreiros*). Hay **guias** que no pueden ser dominados por otros **orixás**, tienen que tener su propia casa de ellos”.

La autoridad, la primacía del **pai o mãe-de-santo**, parecería a primera vista no basarse tanto en su persona como en sus **orixás**. Sin embargo, la relación agente/**orixás** no es tan lineal ya que es el segundo quien elige al primero; si un **orixá** jefe se presta a ‘bajar’ en una persona es porque ésta mani-

fiesta una serie de cualidades extraordinarias que lo hace posible. Hay agentes que subrayan su debilidad personal y resaltan la fuerza que cobra su cuerpo cuando es poseído por alguno de sus **guias**. El efecto obtenido con este procedimiento es tanto el dar garantías de lo verídico de su posesión cuanto, lo que aquí nos interesa, magnificar el poder de sus entidades y, con esto, también el suyo propio ya que, en contradicción con la confesión de debilidad, un **orixás** poderoso sólo escogerá para incorporar a un ‘aparato’ poderoso:

“Ahora tú ves, yo soy una mujer frágil, soy frágil, soy frágil, soy mujer. Ahora tú ves, incorporada con **orixá** jefe, con una cosa de aquellas, hedionda (*se trata de un cordero que esta **mãe-de-santo** cargó en sus espaldas para llevarlo al lugar del sacrificio*), cargarlo en las espaldas y llevarlo ahí... es mucha cosa, me parece”.

La forma de dirigirse al jefe del **terreiro** (padre, padrino, madrina, tía) son variaciones sobre el poder que reconoce y establece el pacto con sus **filhos**. El beso en la mano, la genuflexión, el echarse de bruces, saludos reverenciales característicos de los **filhos** al **pai** o **mãe-de-santo**, parecen manifestaciones que expresan y refuerzan la subordinación.

Este continuo y compulsivo énfasis en la existencia de lazos de vasallaje, visibles también entre otros agentes de distinta jerarquía, pareciera estar indicando que todo el esfuerzo cohesivo del grupo está basado en las relaciones verticales, en los vínculos ‘dominador/dominado’. Los ‘hermanos-de-santo’ lo son en la medida en que son **filhos** de un mismo **pai** o **mãe-de-santo**. El esquema de relaciones del terreiro parece entonces establecerse radialmente a partir del foco constituido por su jefe; de esta manera, el vínculo no es con sus **filhos** como un conjunto, sino con cada uno de ellos por separado. La competencia por los favores y agrado del jefe del **terreiro** es una de las principales causas (envidias, celos) de conflicto entre estas unidades segregadas y yace bajo las habituales acusaciones de agresión mística interna.

En el **pai** o **mãe-de-santo**, cada miembro del terreiro ve la protección contra el peligro que cualquier par suyo pueda implicar. De esta manera, la topología general del **terreiro** reproduce la topología general del culto: protección, sumisión, castigos y favores se mueven en un eje vertical al que se acude para ampararse de los peligros vehiculizados en el eje horizontal de la relación entre pares.

En ciertas ocasiones este funcionamiento en el que el poder místico es convertido en poder social no desaparece pero si se encubre. Existe una sorprendente regularidad en el rechazo por los **pais** o **mães-de-**

santo de esa denominación⁸. Si la causa a veces aducida es la inferioridad del agente respecto al **santo** (“¿Quién soy yo, materia podrida, para ser madre de N.S de Aparecida?”), otras veces se tiende a racionalizar la figura del jefe del **terreiro**, a aminorar su carácter místico:

“(…) No existe **mae-de-santo**. Existe un dirigente de **terreiro**, un cuidador de **santo**, un dirigente espiritual. (...) Dirigente de **terreiro**. Yo dirijo una entidad”.

2.1.3 El ideal de **pai** o **mae-de-santo**

La figura simbólica del jefe de **terreiro** encierra una pesada carga de exigencia⁹ a las que éste sólo con dificultad puede satisfacer. La percepción de esta distancia entre simbólico y empírico tiene un umbral más o menos alto, más o menos bajo, según una serie de circunstancias de la historia y de las características del **centro**, superado el cual surge el conflicto.

Ahora bien, si el conflicto entre otros miembros del **terreiro** puede albergarse en el interior del mismo con una elasticidad mayor, el que surge entre un miembro cualquiera del **centro** y su jefe, en el que el protagonista activo sea el primero, no puede desembocar más que, y rápido, en ruptura: expulsión, deserción, fraccionamiento. El caso contrario, ahí donde el litigante activo es el jefe del centro, tiene mecanismos naturales de resolución y absorción: el castigo del infractor y su aceptación del castigo (reprimendas, suspensiones, etc.).

Con quienes el **pai** o **mae-de-santo** tiene mayor posibilidad de situaciones conflictivas es con los médiums. Pareciera haber dos razones para ello: a) Los otros cargos son o bien atribuciones de confianza del jefe del **terreiro** (**pai** o **mae pequena, ogaes**) y/o mantienen una situación de servicio y/o relativa marginalidad respecto al desarrollo del culto (**atabaqueiros, cambone**); b) Los médiums, al mismo tiempo que son la masa central del ritual, cumplen su papel de oficiantes como resultado de

⁸ Estos términos son traducción de las palabras iorubá ‘babalorixá’ e ‘ialorixá’ utilizados en el Candomblé, aunque también es usada la terminología portuguesa y también exista quien rechace la denominación:

“Yo soy cuidador de **orixá**. porque no soy **pai-de-santo**. La palabra en iorubá significa *babalorixá*, pero en el popular brasileño ellos dicen **pai-de-santo**. pero el nombre es cuidador de **orixás** (...). Yo sacrifico, yo invoco **orixás** para que cuiden de mi vida y de las personas, yo soy un cuidador. (...) **pai-de-santo** es una palabra que no tiene que ver”.

⁹ Lo que no deja de recordar la figura de ‘padre’ en los desarrollos psicoanalíticos.

una constricción mística de la que el jefe del **centro** es interprete, mediador y garante. El nivel de mutuas exigencias es pues muy alto. Dejamos para el apartado correspondiente las que el jefe del **terreiro** pueda tener respecto a los médiums y pasamos a las de sentido inverso, a partir de las acusaciones de los médiums contra el **pai** o **mãe-de-santo**. Estas se centran en distintos planos:

- Autoridad*. Excesiva, escasa, mal aplicada. (p. ej.¹⁰: El jefe del **terreiro** no deja que las médiums vistan o pinten sus uñas de determinados colores.// El **pai-de-santo** tiene excesiva confianza en los demás y sigue inoportunamente sus consejos// El **pai-de-santo** ha llamado la atención en público a un médium, debería haberlo hecho en privado.)
- Explotación*. Aprovechamiento indebido del ‘trabajo’ del médium (p. ej.: La **mãe-de-santo** cobra por **trabajos** particulares y no reparte con sus colaboradores los beneficios obtenidos)
- ‘Rapto’*. Mantenimiento de los médiums en el **terreiro** contra su voluntad por coacción mística (p.ej. La **mãe-de-santo** ‘amarró’ los **orixás** de una médium que, para poder salir de ese **terreiro**, precisó ayuda del jefe de otro centro.)
- Agresión*. El jefe del **terreiro** ataca y/o se apropia de algún bien del médium (p. ej.: La **mãe-de-santo** ‘robó’ el marido a una médium y luego hizo contra ella un **trabajo** en el cementerio.)
- Desarrollo*. El jefe del **terreiro** traba, voluntaria o involuntariamente, el desarrollo mediúmnico de sus **filhos** (p.ej.: La **mãe-de-santo** no bautizó los **orixás** de un médium ni consiguió que ellos hablaran // La **mãe-de-santo** no le hizo desarrollar la parte **derecha**, sólo la **izquierda**).
- Coerción*. El jefe del **terreiro** obtiene por amenazas de represalia servicios del médium (p.ej.: Si la médium no ayudaba a la **mãe-de-santo** a manipular los **exus** contra un tercero, ésta se los iba a ‘echar encima’)
- Debilidad*. Los poderes del jefe son inferiores a lo que él pretende. (p.ej.: Los **orixás** de la **mãe-de-santo** no ha advertido de un hecho grave ocurrido –la muerte de otra **mãe-de-santo**, ligada al terreiro–// La **mãe-de-santo** entra en **demanda**, pero siempre acaba siendo vencida.)
- Desprotección*. El jefe del **terreiro** no protege a sus **filhos**, ya por descuido, ya por debilidad o mala fe. (p.ej.: La historia de dos miembros de un **terreiro** muertos misteriosamente que se registra en el próximo apar-

¹⁰ Todos los ejemplos usados para ilustrar los tipos de acusación han sido extraídos de entrevistas.

- tado// Un médium fue **encostado** por un **exu** a pesar de las ‘limpiezas’ periódicas de la **mãe-de-santo**).
- Inmoralidad*. El jefe del **terreiro** tiene una vida sexual desordenada. (p.ej.: La **mãe-de-santo** y su amante estaban desnudos en la cocina de la casa// La **mãe-de-santo** ha ejercido la prostitución// El **pai-de-santo** intenta seducir todas sus médiums.)
 - Descuido*. El jefe del **terreiro** no se atiende a las necesidades rituales. (p.ej.: La **mãe-de-santo** no ‘trata’ sus **orixás** como corresponde, no les enciende velas a las horas adecuadas, no les da sus ofrendas, etc.)
 - Ignorancia*. El jefe del **terreiro** carece de los conocimientos necesarios. (p.ej.: El **pai-de-santo** no sabe los **pontos** correspondientes a cada momento de la ceremonia.)
 - Mistificación*. El jefe del **terreiro** engaña a sus **filhos** sobre su propia mediumnidad y/o sobre características de los **orixás** de los **filhos**. (p.ej.: La **mãe-de-santo** fingía estar incorporada de **exu** para insultar a la hija de una médium// La **mãe-de-santo** dijo a una médium que su **Oxum** era una **pomba Gira**).

Estas acusaciones señalan dos tipos de infracción. Por un lado, en lo que respecta a la propia figura del jefe del **terreiro**: arbitrariedad en el uso de la autoridad, debilidad, faltas morales, descuido. Invirtiendo estas infracciones parecen dar la imagen ideal del **pai** o **mãe-de-santo**: Justo, Poderoso, Intachable en su vida privada, Cuidadoso con sus obligaciones espirituales (contrapartida de sus poderes), Sabio. Por el otro lado, en lo referente a la relación con sus **filhos**, las distintas cuestiones (explotación, ‘rpto’, agresión, desarrollo, coerción, desprotección, mistificación) establecen un plano único de queja: la ruptura por parte del jefe del **terreiro** del pacto original con sus **filhos** según el cual una sumisión voluntaria era la contrapartida de una serie de acciones benéficas y protectoras. Si la sumisión es impuesta o su contrapartida no es brindada o es deficitaria, sobreviene el conflicto. Se diseña así la relación ideal deseada con el jefe del **terreiro**, aquella en la que generosamente éste ayuda a que sus **filhos** desarrollen sus capacidades mediúmnicas, cumplan con su ‘misión’, y los proteja contra toda agresión mística, todo contagio, todo desarreglo de sus vidas.

El arquetipo así forjado no se distancia mucho del que un propio jefe de **terreiro** puede tener sobre su posición. Un **pai-de-santo** entrevistado, al destacar las condiciones y responsabilidades que le caben como tal, suma a la fuerza de sus **orixás**, los ‘misterios’ por él conocidos (y que nunca revelara por completo a sus **filhos**), su estabilidad personal,

su desinterés económico y su autoridad absoluta, el respeto a los **filhos** (manifestado en dos direcciones: una, la no mantener relaciones sexuales con las médiums por más que éstas lo asedien; otra, la de no humillar a los miembros del **terreiro** y no revelar los secretos que profesionalmente ha adquirido sobre ellos), la **caridad** a brindar a todo aquel que se acerque a su **centro**, la protección ritual que evite a los **filhos** todo tipo de perturbación, el respeto a las entidades tanto de **derecha** cuanto de **izquierda** y, en forma menos destacada, la formación de los médiums y demás oficiantes del **terreiro**. El castigo al incumplimiento de sus obligaciones (entre las que parece primar el no ser un 'sinvergüenza con las médiums') es categórico: los **orixás** le quitarían todo lo que tiene, su **terreiro**, su mujer enfermiza y sus hijos, su pobre chabola, su aparato de TV en blanco y negro.

Las acusaciones entre jefes de **terreiros** forman parte de una dimensión diferente. Estas no son reflejo ni producto de la ruptura de un pacto, como en las que acabamos de ver, sino de la denigración de la figura de competidores y del consecuente fortalecimiento comparativo de la propia. En ellas se destaca ante todo:

- Abuso económico*. Venta de servicios religiosos o venta cara de los mismos. Aprovecharse de las necesidades ajenas para lucrar.
- Mistificación*. Atribución de poderes que no se posee. Engaño con relación a la mediumnidad. Falsas promesas.
- Distorsión del ritual*. Adorno indebido de las ceremonias. Incumplimiento de acciones rituales indispensables. Incorrecta interpretación de los estereotipos expresados por los **orixás**.
- Inmoralidad*. **Pais-de-santo** que seducen **filhas** o que son homosexuales o travestidos. **Mães-de-santo** promiscuas o con amantes mucho menores que ellas.
- Debilidad*. (En general señalada como castigo de los **orixás** a los abusos de los agentes). Perdida de fuerza de los **orixás** o abandono del agente por parte de éstos. Este punto se liga con el de 'mistificación', ya que el agente finge para disimular su perdida frente a los **filhos** y la clientela.
- Agresión mística*. El jefe del **terreiro** manipula entidades de **izquierda** contra terceros, pero (en relación con 'debilidad') recibe siempre su castigo.

Si bien estas acusaciones giran sobre temas ya detectados, agregan un elemento (genuinidad) que sólo en parte había aparecido antes (ignorancia, mistificación) y que parece más que nada una disputa entre 'exper-

tos': si el médium acusa al jefe del **terreiro** de no saber algo que el tampoco sabe, el jefe de otro **terreiro** lo acusa de ignorar algo que el no ignora o, simplemente, de pasarlo por alto. Este cuadro, pues, tampoco altera el modelo ideal de **pai** o **mãe-de-santo** que habíamos esbozado.

2.1.4. Las diferencias entre jefes de **terreiro**

Hasta ahora hemos tocado rasgos generales y comunes a todo jefe de **terreiro**: corresponde ahora presentar los ejes en los que las diferencias entre distintos **pais** o **mães-de-santo** se manifiestan.

Uno de estos ejes, detectable más que nada por preguntas directas e historias de vida, establece un tipo de distinción que no parece guardar relación regular con otros rasgos y cuya relevancia en la determinación de la figura del **pai** o **mãe-de-santo** no es unívoca: es el eje de la Investidura, de la forma en que el jefe del **terreiro** ha llegado a obtener el dominio de las instancias espirituales que lo han llevado a ocupar su posición.

Los polos entre los que se establece este eje son: a) la posibilidad de investirse con el carisma transitivo de otro **pai** o **mãe-de-santo** famoso o de algún lugar reputado (p.ej., haber sido 'feito' en Bahía); b) reforzar el carisma propio afirmando no deber su poder a ningún otro agente ("nadie 'hizo' mi cabeza; yo comencé a recibir sola"). Puntos intermedios están ocupados por infinidad de casos que acuden en distinta medida a estas dos fuentes de legitimación: se es, p.ej., médium 'desde la cuna' pero se ha pasado por algún **terreiro** prestigioso. Volveremos a tocar la cuestión de la 'feitura' al hablar de los médiums.

Los otros ejes se perfilan mucho más en la vida concreta del **terreiro** en cualquier discurso de los agentes:

–*Remuneración.* La cuestión del circuito económico interno del **terreiro** es bastante compleja y, en ciertos casos, productora de conflictos. Ante todo, el cobrar o no los servicios religiosos brindados es tanto fuente de legitimación como objeto de acusaciones, aunque no en forma unívoca. Cobrar –y cobrar caro– por un **trabajo** puede ser tanto motivo de acusaciones que identifican la no-gratuidad del bien con su falsedad, como, por el contrario, ser garantía de su valor y, por lo tanto, de del agente que lo vende.

La gratuidad del servicio es, en general, presentada como garantía de desinterés y, por consiguiente, de genuinidad del bien, pero no es raro que bajo una aparente gratuidad se produzca un pago más o menos encubierto del servicio.

De todos modos, el funcionamiento del **terreiro** implica una serie de gastos además del los que pueda ocasionar el mantenimiento total o parcial de su jefe. La gama de posibilidades para hacerse cargo de estos gastos es amplia e incluye la constitución de una sociedad de miembros que cotizan una cierta suma periódica, la colaboración más o menos espontánea de los clientes, el cobro fijado por consultas, el desembolso del propio jefe del **terreiro**, mecanismos extraordinarios de recaudación (rifas, festivales, etc.), etc.

Por detrás de todas estas posibilidades, lo que para nuestro propósito parece definitorio es la cuestión de si el agente depende o no de la contratación de servicios específicos para su manutención parcial o total. Los polos que delimitan este eje son pues:

- Uno, en el que el agente no contrata sus servicios, sino que los administra libremente, aun cuando depende de los miembros del **terreiro** para su supervivencia¹¹. Si hay, en este caso, un precio por el **trabajo**, éste es el de los materiales en él empleados (velas, aguardiente, animales, etc.)
- Otro, en el que el agente sí contrata sus servicios para fines particulares del cliente y obtiene con ellos un beneficio económico personal, exista o no una sociedad de miembros del **terreiro** que provean a los gastos generales y a los suyos en particular.

Entre un y otro externo, se extiende una compleja y ambigua gama de posibilidades en las que, desde el punto de vista del agente¹², se juegan al menos tres cuestiones:

a) *qué es lícito cobrar*. Es frecuente la afirmación de que ciertos **trabajos** no pueden ser cobrados. Este criterio divide los objetivos de los clientes entre aquellos en los que sólo se busca una protección espiritual y otros que implican la obtención activa de algún beneficio (que puede significar el perjuicio de un tercero).

El primer caso apela a la **caridad** del agente y de sus **orixás**, base justificatoria de la práctica del culto; la exigencia de pago está, pues, excluida, al menos teóricamente. En términos prácticos, esto quiere decir que un **passe** o una consulta no obligan a una compensación económica, aunque pueda cobrarse todo **trabajo** que el **orixá** consultado ordene hacer.

¹¹ Como el pastor de ciertas denominaciones protestantes que no recibe salario de una instancia eclesíástica superior, sino de la propia congregación.

¹² Para el punto de vista del cliente, cf. infra, cap. 4.

En el segundo, el agente puede negarse, al menos en público, a realizar ese tipo de trabajo o reconocer encargarse de ellos. Esta segunda posibilidad encierra también el reconocimiento de aceptar remuneración. La cuestión no es lineal, realizar ciertos tipos de encargos místicos puede ser estigmático pero no hacerlo puede ser tomado como signo de debilidad.

b) *a quién es lícito cobrar*. Esta cuestión efectúa una doble clasificación de la clientela. Por un lado, según el grado de proximidad con el **terreiro**, desde sus miembros estables al cliente ocasional. Por otro, según su posición económica. Estos dos criterios abren una gama de posibilidades, respuestas específicas según cada caso y cada **terreiro**, imposibles de codificar. De todos modos, entre el industrial que por primera vez acude a un **terreiro** de *favela*, dejando atemorizado su coche en la avenida iluminada, y la sirvienta con el marido en paro, que todas las sesiones asiste para ‘pedir una fuerza’ y que al finalizar éstas se queda en el **centro** ayudando en la limpieza, queda claro a quién se puede cobrar y a quién no se puede. El rico paga por el pobre, el lejano por el cercano; ésa sería la regla general. Por eso, las acusaciones contra un jefe de **terreiro** usan, como colmo de la denigración, el registro de la ‘explotación del pobre’.

“No están ahí para recibir **orixás**, están ahí para ganar dinero y explotar. Llega un desgraciado, desempleado; está pasando hambre, con el alquiler atrasado. Entonces, llega allí para pedir una ayuda al **guia**. El maricón sinvergüenza que está ahí: ‘Yo hago su **trabajo**, hijo, hago su **trabajo**, pero su **trabajo** cuesta tanto. Tú tienes que darme tanto de anticipo’. Y si el desgraciado no tiene tanto de anticipo queda más jodido”.

c) *por qué es lícito cobrar*. Cuando se logra superar los discursos autolegitimantes que niegan o minimizan el cobro de los servicios, los agentes apuntan a dos líneas diferentes de justificación de la obtención de beneficios económicos. Una, subraya el costo personal, hasta físico, del servicio (“No les voy a dar a los otros mi cuerpo a cambio de nada.”) Otra, la equivalencia entre el servicio prestado por ellos y otros cuyo cobro está aceptado socialmente (“Si el cura cobra por una misa, ¿por qué no voy a cobrar yo por un **trabajo**?”).

En un caso, la venta del servicio es vista como una transacción personal entre alguien que sacrifica algo y otro que debe compensarlo por ello; en el otro, como un mecanismo institucional. Si uno refleja la condición de la que ningún agente consigue desprenderse por completo, el otro señala un límite inalcanzable.

–*Entidades manipuladas*. No se trata aquí de la creencia en la existencia y/o eficacia de las distintas entidades, que se da por descontada, sino de la licitud y/o conveniencia de su manipulación. El punto en cuestión es el del papel que el jefe del **terreiro** va a determinar que pueden cumplir las entidades de **izquierda**. No parece probable (y, de hecho, no ocurre en ninguno de los **terreiros** estudiados) que, por más prioridad que se atribuya a la **derecha**, la **izquierda** desaparezca del ritual. En todo centro, ambas están en juego y lo que varía de **terreiro** en **terreiro** es la forma en que aparecen, los mecanismos de precaución, los objetivos con que van a ser invocadas.

Si en un extremo la **izquierda** tiene un papel muy limitado, apareciendo sólo con fines de limpieza, con una periodicidad muy baja y en ceremonias privadas, pueda no haber **assentamento** de **exu**, y a éste no se lo haga **trabajar**, etc., en el otro, la dinámica central del culto va a estar regida por el **trabajo** de la **izquierda** y hasta las propias entidades clásicas de la **derecha** van a estar teñidas por esta tónica.

Ahora bien, en el primer eje, el de la retribución, vemos reproducida la oposición que Weber establece, dentro de la general entre sacerdote/hechicero, entre el agente al servicio de una asociación y el que ejerce una profesión libre, oposición equivalente a la que existe entre la acción permanente de uno y la acción caso a caso del otro. En el segundo eje, el de la manipulación de entidades, y continuando dentro del esquema weberiano, estamos cerca de la oposición ‘adoración de dioses/constricción mágica de demonios’.

La fusión entre un y otro eje, implícita en la perspectiva weberiana, se ve confirmada por el caso umbandista: mientras que los agentes que priorizan la manipulación de las entidades de **izquierda** lo hacen por contrato de sus servicios, los que priorizan la **derecha** tienden a brindarlos libremente.

Las posibilidades lógicas de relación entre el origen social del jefe del **terreiro** y el de la media de los miembros del mismo son, como es obvio, tres, aunque la de la que el **pai** o **mãe-de-santo** sea de una extracción superior a la de sus **filhos** parezca excepcional y sólo haya sido detectada en uno de los **terreiros** estudiados. El caso que enseguida presentaremos de un **pai-de-santo** inferior socialmente a la media del **terreiro** podría ser entendida como correlativa a una inversión entre orden sagrado y profano que, abordada con criterios tipo ‘poder de lo marginal’ explicaría la economía religiosa específica de ese centro¹³.

¹³ Caso similar al del ya citado libro de Maggie (1975).

Esto no aclara, sin embargo, todas las dinámicas existentes en los distintos **terreiros**; no es raro que el jefe del **terreiro** no se diferencie socialmente del resto de sus miembros, ya sean de clase media o de sectores menos privilegiados. Allí desaparece entonces esa tensión entre los dos mundos que parecería proveer de fuerza al **pai-de-santo** del ejemplo. Es decir, no parece dudoso que la atracción que un agente de nivel social más bajo provoca en una clientela más elevada dependa, al menos en parte, de su marginalidad relativa, pero los casos contrarios indican que este es sólo uno de los posibles mecanismos por los que un **pai** o **mãe-de-santo** adquieren carisma. Estos mecanismos son siempre múltiples, inscritos en diversos registros y nunca unívocos.

2.1.5. El **pai** Ismael

Es difícil establecer un cuadro completo de funciones y tareas del **pai** o **mãe-de-santo** como sí haremos respecto a alguno de los otros tipos de agente, o quizás más que difícil, artificioso y hasta arbitrario. Nos ha parecido, entonces, mejor presentar más que un esquema abstracto y general, un perfil concreto de un jefe de **terreiro** que muestre en detalle la naturaleza de sus atribuciones y su forma de asumirlas.

El jefe del **terreiro** y los **orixás** que incorpore son el núcleo de la vida del centro y de sus rituales. Su autoridad es ejercida sobre todos los miembros y es la que mantiene la cohesión del grupo. El **pai** o **mãe-de-santo** es intermediario entre los oficiantes y clientes del **centro** y los poderes místicos, mientras que él (ella) está libre de toda mediación con estos poderes, ya sea personal o institucional. Es también quien ha 'levantado' el **terreiro**, quien ha logrado superar los difíciles momentos iniciales, quien ha mostrado una dedicación absoluta a su misión. Su poder absoluto, aun cuando pueda ser aplicado arbitrariamente, no le ha sido concedido arbitrariamente. Tener y mantener un **terreiro** es un logro raro y quien lo ha obtenido, –sobre todo si es desde hace mucho tiempo, nunca es una persona común.

En el caso que presentamos, estas características están potenciadas. Por un lado su **centro** es uno de los más antiguos de São Paulo, con más de 35 años. Por el otro, su condición de mediador espiritual, en este **terreiro** tan influido por el Candomblé, es aún mayor que en otros **terreiros**.

En efecto, buena parte, del ceremonial y del esfuerzo desplegado por sus miembros gira alrededor de sus **santos** personales y el **pai** no sólo es el único que puede legítimamente reconocer esta adjudicación, sino también el interprete exclusivo de la voluntad de los **orixás** ante sus **filhos**.

“Tiene su mano sobre mi cabeza”, esto es lo que dicen los miembros del terreiro sobre su jefe. La cabeza del médium es el recinto de los santos y tener la mano sobre ella, signo de dominio, indica que la relación entre el **filho** y su Orixá pasa inevitablemente por el **pai-de-santo**¹⁴. Cuando un médium ‘hecho’ en otro **terreiro** se incorpora a éste, la primera ceremonia por la que pasa es la de la imposición de la mano del **pai-de-santo** sobre su cabeza.

La economía por la que se administra una autoridad tal es siempre compleja. Todos los aspectos de la vida del **terreiro**, desde los rituales hasta los cotidianos, se rigen por ella, y esta misma amplitud jurisdiccional exige una articulada diferenciación de sus resortes. Veámoslo en detalle:

a) *Jerarquía del terreiro*. El **orixá** principal del **pai-de-santo**, **Oxum**, es quien escoge a la cúpula jerárquica, la **mãe pequena** y los **ogães**, pero es él mismo quien dirige la ceremonia de la confirmación de estos últimos y de ‘suspensión’ o levantamiento de sus **santos**.

b) *Médiums*. Es el **caboclo** incorporado en él, Seu Viramundo, el **caboclo** jefe, el que decide a quiénes se les permite la integración en el terreiro y también es él quien los bautiza. Es el **pai-de-santo** quien determina el santo del médium e interpreta su voluntad de que el **filho** haga su **feitura**. Este rito de iniciación es dirigido por el **pai** en todos sus momentos; es él quien dirige la limpieza espiritual del neófito, invocando su **exu**, quien sacrifica los animales de la ofrenda, quien ofrece la comida a los **orixás**, quien invoca a éstos y quien por último los despide.

Es también el **pai-de-santo**, interpretando la voluntad del **orixás** de un **filho**, quien lo autoriza a abrir su propio **terreiro** otorgándole el **decá**. También oficia ceremonias propias del **terreiro** en caso de casamiento o muerte de miembros del **centro**.

c) *Ritual*. Es el **pai-de-santo** quien abre las ceremonias; el tiempo puede pasar, la ceremonia estar retrasándose, pero sólo cuando él lo ordene comenzaran los **trabajos**. Él en persona comanda el **despacho** para **Exu**, danza para **Oxum**, patrona suya y del **terreiro**, decide cuantos **pontos** van a ser cantados en cada momento ceremonial y, finalmente, quien cierra los **trabajos**.

Es su **caboclo** quien dirige al resto de los **caboclos** en las consultas publicas de la clientela. Ordena cuándo deben comenzar y, con su

¹⁴ En otros **terreiros** la situación es exactamente inversa. La relación personal del médium con sus **guias** exime, en estos otros casos, de **feitura**.

partida, decide su finalización. Es su **Oxum** quien da ordenes al **ogã** encargado de cuidar de ella, protegerla e interpretarla, sobre lo que considera debe hacerse o no en el ritual.

Es el **pai-de-santo** quien invoca los **orixás** de sus **filhos**, les pide paz material y espiritual para éstos y decide su momento de partida. Determina la ropa de **santo** que van a ser vestidas, es decir, uno de los elementos básicos del estereotipo de cada entidad.

d) *Cotidiano del terreiro*. El **pai-de-santo** delega tareas y controla su realización; él determina quién se encargará de la compra de los animales para el sacrificio o de los alimentos para una fiesta, quién transportará los médiums cuando la ceremonia se realiza fuera del **terreiro**, etc. La vida económica del centro también está organizada por él. Existe una sociedad civil, un directorio 'material', pero ésta se limita a recaudar el dinero que luego entrega al **pai-de-santo** que determina su uso aun en las cuestiones más cotidianas y mínimas.

La autoridad del **pai-de-santo** se refleja en aspectos rituales que a cada momento lo señalan como el jefe del **terreiro**. Cuando entra al recinto donde se realiza la ceremonia, los médiums deben arrodillarse, inclinar la cabeza y aplaudir. Si es él quien se arrodilla frente al altar, los médiums se echan de bruces; nunca pueden estar al mismo nivel que el **pai-de-santo**. Durante el sacrificio para los distintos **orixás**, él permanece sentado mientras que los **filhos**, están de rodillas. Cuando su **caboclo** se despide, todos los médiums, incorporados o no, se echan de bruces. Al comienzo de las ceremonias se lo saluda ritualmente: los médiums se echan de bruces frente suyo y besan la mano que él extiende. En el momento en que llega su **caboclo**, el saludo vuelve a repetirse, ya sea por los otros **caboclos**, ya por los médiums que no han incorporado. Los clientes se arrodillan ante él y besan su mano pidiendo su bendición.

Su humor es variable y los médiums ya conocen los signos de sus diferentes estados. La demora en extender su mano para que un **filho** la bese indica su irritación con él y anticipa una segura reprimenda. Pero cuando amenaza con un pequeño látigo plástico a algún médium retrasado, todos saben que se trata de una pequeña farsa, típica de sus días de buen humor. Este látigo también es usado como amenaza festiva contra alguna infracción de los **crianças** incorporadas; por el contrario, si está de mal humor, la reprimenda será verbal, dura y enérgica.

Los **filhos** temen estos momentos malhumorados, como también se sienten siempre vigilados por su mirada, que está recorriendo todo el tiempo el recinto donde se desarrolla el ritual. Buscan interpretación para todos sus gestos y el que el **pai**, p. ej., decida un día no danzar para

Oxum, puede ser descifrado como un aumento de su vigilancia sobre ellos.

El dominio de los 'misterios' de la religión, el contacto privilegiado con los santos, el poder de los **orixás** por él incorporados, la gratuidad de los servicios que brinda, lo revisten de una imagen de fuerza y sabiduría que es fuente de respeto para todos los **filhos** y para la clientela. Su consejo es, pues, solicitado para resolver todo tipo de cuestión: la oportunidad de una operación de riñón, las posibilidades de un examen universitario, la obtención de un empleo, etc.

El **pai** Ismael nació hace más de setenta años (su edad es otro de los 'misterios' del **terreiro**) en una pequeña ciudad del interior del Estado de Bahía. Vivió muy poco tiempo con sus padres, que se separaron cuando él aún era niño. Su madre se marchó y él fue puesto al cuidado de unos tíos sin hijos que le castigaban con mucha dureza.

Huyó de la casa de sus tíos a los 12 años. Primero fue a Ribeirão Preto, interior del Estado de São Paulo, donde trabajó en una plantación de café. Luego, ya con 20 años, se trasladó a la capital del Estado; ahí consiguió empleo como cocinero en un restaurante alemán, un local de lujo.

Trabajaba hasta las 4 de la tarde y después iba a una sastrería para recoger trajes ya cortados que él cosía en su casa, una pensión del barrio de Sta. Ifigenia, en el centro de la ciudad. Consiguió ahorrar algún dinero y así compró un par de terrenos. Uno de estos se utilizaría muchos años después para construir la terminal de autobuses de São Paulo, pero hacía tiempo que él lo había vendido para poder construir su **terreiro**. De no haberlo hecho en ese momento podría haber ganado mucho dinero. Pero su misión era otra, dice, la de hacer la caridad.

Su inicio religioso fue precoz; a los 7 años fue 'confirmado' en un **terreiro** que tenía su abuelo. Su madre, aunque no cumplía sus obligaciones con **Iansã**, de quien era **filha**, también era de la religión. Pero esta iniciación no tuvo consecuencias inmediatas. Durante mucho tiempo él no tuvo relación con "cosas de **santo**, ni nada; no hacía ningún caso".

Cuando llegó a São Paulo comenzaron sus "nerviosismos en las manos y en el cuerpo" y no encontraba la causa. Un día escuchó, sin ser visto, la conversación de unos vecinos; hablaban de un **centro** en otra ciudad del Estado, Sorocaba. En esa época, en la ciudad de São Paulo no había **terreiros** ya que la policía los perseguía.

Si le hubiese hablado directamente a él de este **terreiro**, no habría hecho caso, pero así, se decidió y viajó a Sorocaba para conocerlo. El **pai-de-santo** lo orientó: sus problemas eran producto de la mediumnidad no

desarrollada, sus **orixás** querían manifestarse. Pero él, por el momento, no sabía qué hacer.

En 1948 se mudó a su actual barrio, Saúde, y alquiló un cuarto que compartía con un amigo. Una noche que estaba solo, tuvo una visión:

“Tenía el cuerpo mal, como si fuese a coger una gripe. Cerré la casa y me fui a acostar. Pero cuando encendí la luz, cuando entré en mi cuarto, la pared de enfrente de mi cama estaba dando como choques eléctricos. Vi eso y me asusté. (...) Me acosté y mi cuerpo perdió todo... Y la pared se tornó un cine, todita la pared. Lo primero que pasó fue una rueda gigante, esa rueda, y de esa rueda también salían destellos. Y yo mirando. Después de esa rueda, pasó esta casa (*el actual **terreiro***) y mis muebles dentro. Conocí mis muebles dentro de aquella casa. ¿Dónde queda esa casa? Entonces acabó de pasar la casa y pasó el **roncô**. Esta pasó y pasó y pasó el salón grande. Dije: ‘Vaya, que salón enorme, ¿dónde será que queda eso?’ Dejé de pasar el salón y pasó la casa de campo enterita. Mostró todo lo que iba a ser. Entonces, dejó de pasar la casa de campo y pasó la luna nueva, el sol y una cadena de estrellas. Pero yo no me convencía, quede descontrolado. Una persona sola en una casa y con todo eso... Me dije: ‘Cuándo se ha visto que las estrellas aparezcan dentro de una casa; creo que me estoy volviendo loco de la cabeza; creo que me estoy volviendo loco’. Entonces, una voz respondía: ‘No, no’. Y yo mirando y pensando y conversando conmigo mismo: ‘¿Cómo apareció esa estrella dentro de casa? ¿Que será eso? ¿Que quiere decir?’ Tanto insistí que se formó un arco iris de estrellas, de repente... Y pasó todo así por mí. Entonces corrí, corrí y cerré la puerta”.

En ese momento, dejó de tener dudas: “eran los **santos** que me llamaban; era cosa de **santo**”. A partir de entonces, todas las noches tenía accesos de nerviosismo, se sentía extraño. Una noche, su compañero llegó y lo invito a dar un paseo por el descampado para tomar el fresco. Salieron a caminar, llegaron a una altura y se pusieron a mirar el paisaje. Pero él veía otra cosa, el **centro** que se le había aparecido en la pared. Su amigo no veía nada; él insistió, volvió a mirar; el **terreiro** continuaba allí. ‘Yo voy a hacer mi casa aquí’, dijo entonces a su sorprendido compañero.

A los pocos días volvió al lugar y encontró allí un hombre que había loteado las parcelas y las estaba vendiendo. Arregló la compra, vendió entonces sus otros terrenos, y comenzó a edificar. Primero construyó lo que ahora es el **roncô** y entonces el salón del **terreiro**; también levantó su casa. En su visión había visto un nombre, ‘Asociación benéfica Buen Mensaje’. No había dudas, pues, a la hora de elegir nombre el nuevo **terreiro**. Este se inauguró el 10 de Abril de 1949, aún a medio hacer, y terminó de ser construido poco a poco y con el trabajo y colaboración de todos los **filhos**.

2.2. Pai o mãe-pequena

Puesto único, el segundo en escala jerárquica. Cualquiera que sea el sexo del jefe del **terreiro**, puede ser ocupado por hombres y mujeres. Debe ser un médium, ya sea **feito** en el mismo **terreiro**, ya sea en otro, ya sea sin **feitura**.

El tipo de autoridad de un **terreiro** está más próxima del vértice carismático que del tradicional o del burocrático. Es por esta razón que la forma en que la autoridad es delegada por el jefe del **terreiro** a los otros miembros depende mucho menos de un orden preexistente o de un estatuto que del arbitrio del **pai** o **mãe-de-santo** y de circunstancias concretas y específicas del **centro**, de su naturaleza y relaciones internas, de su vida misma.

Todos los cargos que implican algún tipo de poder interno, que significan estar por encima de otros miembros, no tienen, pues, en todo lugar las mismas atribuciones, el mismo contenido, la misma forma de acceso, ni implican la misma red de relaciones.

El 'lugar' que ahora estamos presentando patentiza con claridad esta afirmación ya que encontramos serias diferencias entre **pais** o **mães pequenas** en los distintos **centros** estudiados. Más aún, dado el bajo número de **terreiros** en los que hemos trabajado, la posibilidad de que existan otras formas de ocupar este puesto es evidente.

Esta figura puede o no ser originaria del **terreiro**. Puede haber sido iniciada, formada, desarrollada, **feita** (en caso de que este ritual se realice en el **terreiro**) en el **centro**, o ser un 'recién llegado'.

En el primer caso, la elección (siempre en manos del jefe del **terreiro** y de sus **orixás**) puede ser realizada respetando o no la edad y el tiempo de permanencia de la persona en el **centro**. En el caso observado en el que se daba la primera posibilidad y que pronto desarrollaremos, no se manifestaba por parte de la médium electa ningún poder místico sobresaliente, sus **orixás** no contaban con ninguna primacía sobre los de los demás 'caballos', la autoridad que se le había derivado era escasa. En la segunda posibilidad, la elección parece legitimada por algún rasgo sobresaliente de la persona escogida que tiene un correlato místico claro: sus **orixás** son los más fuertes del **terreiro** después de los de su jefe. Puede existir o no una relación familiar o de amistad previa entre el **pai** o **mãe-de-santo** y el escogido; de todas maneras, esta elección otorga autoridad y el status de persona de confianza del jefe del **terreiro**.

El caso del 'recién llegado' fue observado sólo en un **terreiro** pequeño e inestable, con sólo dos años de existencia y con una gran rota-

tividad de médiums y clientela. Aquí había habido ya dos crisis en relación con **mães pequenas** que habían terminado con su exclusión del **terreiro**, y, después de un breve período en el que el cargo estuvo vacante y medio ofrecido a dos miembros femeninos del centro (una, esposa del **pai-de-santo, cambone** que intentaba, con bastante trabajo y poco fruto, desarrollar su mediumidad; la otra, una médium que recién llegada al **terreiro** después de abandonar muy conflictivamente otro), la hermana de otra médium comenzó a visitar el centro y a trabajar en él. Esta mujer era una **mãe-de-santo** que había quedado sin **terreiro**, aun cuando conservara con ella una pequeña cohorte que la acompañaba.

A la tercera o cuarta visita, le fue ofrecido por el **pai-de-santo** el cargo de 'segunda' con la consiguiente incorporación en el centro del pequeño grupo de sus seguidores. El ofrecimiento fue aceptado y esta persona comenzó enseguida a ejercer puesto ante el disgusto de varios de los médiums¹⁵. El **pai-de-santo**, de todas maneras, era consciente de que a pesar de lo ventajoso de aumentar sus escasas filas (y de que uno de los nuevos miembros era nada menos que un abogado), esta solución no pasaba de ser un compromiso con una situación adversa.

En efecto, poco antes de esta elección y aun candente el problema con la **mãe pequena** que se había ido, con las consiguientes agresiones místicas supuestas, el **pai** había visitado otro **terreiro** con cuyo jefe mantenía una cierta relación de subordinación. Este último, incorporado por su orixás jefe, un **caboclo**, le había dicho que la **mãe pequena** debía ser del propio **terreiro**, que no podía venir de afuera sin que surgiesen conflictos. El consejo fue tomado como bueno por el **pai** del pequeño **terreiro** pero no conseguía decidirse por ninguno de los **filhos** de su centro; todos ellos carecían, según él, de la 'calidad' necesaria, es decir, de los conocimientos adecuados, del desarrollo mediúmnico correspondiente (= poder de los **orixás**) y de la suficiente estabilidad personal.

No sólo en el caso del 'recién llegado' este puesto es generador de conflicto. De hecho, no hay razones para pensar que algún cargo en la jerarquía umbandista sea neutro en este sentido; el **pai** o **mãe pequena** no es una excepción. Presentamos ahora dos ejemplos que echaran algo más de luz sobre la cuestión, uno, de una **mãe pequena** elegida por su antigüedad, otro, de un **pai pequeno** de particular fuerza mística, pero ambos antiguos miembros de sus respectivos **terreiros**.

¹⁵ El cuadro general de los conflictos de este **terreiro** se muestran en el Capítulo 7.

El primer caso esta tomado del **terreiro** del **pai** Ismael, presentado en el apartado anterior. A diferencia del modelo general que hasta ahora hemos expuesto, según el cual el **pai** o **mãe pequena** es la segunda autoridad del **terreiro**, aquí la **mãe pequena** está diluida en beneficio de otros miembros de la jerarquía. Ella tiene un lugar de preferencia frente al altar, pero no al lado del **pai-de-santo**, sino después del ogã de **Oxum** y el de los **orixás**.

Este lugar subsidiario respecto a los **ogães**, correspondiente a un poder menor que el de ellos, hace que en las ceremonias normales su figura pase casi desapercibida. En las ceremonias privadas, por el contrario, su papel es mucho más relevante.

En las obligaciones y **feituras de santo**, es ella quien permanece día y noche con los médiums para preparar las hierbas de los baños rituales, hacer sus comidas, arreglar sus ropas, etc.; es ella también quien guía sus oraciones, quien les hace compañía y duerme con ellos. Es la persona que indica a los médiums lo que deben llevar a cada obligación, la cantidad de botellas de bebida, de recipientes, de velas, etc.

Otra función suya es la preparación de la comida de **santo**; sólo ella, ayudada por una **filha** muy antigua, una 'ebomim', tiene el privilegio de manipular los alimentos que serán ofrecidos a los **orixás**. Es ella también quien, cuando se ha levantado la mesa de la ofrenda, reparte la comida para que cada **filho** que haya participado del sacrificio comparta el banquete.

Tiene una relación directa y continua con los médiums. Se ocupa de dirigir el aprendizaje ritual de los recién ingresados, introduciéndolos en todas las complejidades ceremoniales. Controla el aspecto personal de todos los **filhos**, no sólo antes de incorporar, sino también después, secándoles el sudor de la frente, limpiándoles la nariz, arreglándoles la ropa.

En general recibe sus **orixás** sólo en días de ceremonias normales; es excepcional que lo haga en las fiestas de salida de santo. En esas ocasiones su tarea es la de asistir a los **orixás**, lo que le impide entrar en trance. En las otras oportunidades, recibe un **caboclo** y una **criança** que en nada se distinguen de los de los otros médiums, y los clientes que pasan a consultarse no les tienen ninguna preferencia especial como sí muestran a los espíritus incorporados en el **pai-de-santo**.

Alrededor de su figura se ha creado una red de adulaciones, sobre todo entre los médiums femeninos que tienen un contacto más estrecho con ella (duermen juntas, se cambian en el mismo vestuario, etc.). El poder hacerle algún favor, llevarla a su casa en coche, p.ej., pareciera otorgar al favorecido un privilegio que lo distingue de los demás **filhos**.

Cualquier observación que alguna de las otras mujeres pueda llegar a hacerle es vista, por el resto, como una total falta de respeto a la 'madrina', como es llamada con respeto. Aunque muchas veces esa observación sea absolutamente casual y espontánea, es interpretada como una invasión a los fueros de la **mãe pequena**. Esta infracción provoca críticas de las demás médiums, muchas veces iniciadas o favorecidas por la propia 'madrina'. Mientras que frente al **pai-de-santo** nadie se atreve a mencionar las faltas de un tercero, ya que él no lo permitiría, con la **mãe pequena** se produce una situación de total permisividad a la propagación de las críticas entre **filhos**. Esta diferencia es explicable por la propia historia del terreiro y por el papel a que ha sido reducida la **mãe pequena**.

Su antecesor en el cargo tenía una autoridad mucho mayor. Era el heredero de la jefatura del **terreiro** para cuando el Pai Ismael muriese y lo reemplazaba en la dirección de los **trabajos** de los viernes. Hace 10 años, este hombre abandonó el **terreiro**, acompañado por varios **filhos**, para abrir uno propio y dejó el cargo vacante. Este le fue ofrecido, en primer término, a otra **filha** (hija de una **mãe pequena** anterior, que lo había sido hasta su muerte) quien lo rechazó. Sólo en segundo lugar surgió la nominación de la actual **mãe pequena**.

Haber llegado a su posición por descarte, aun cuando luego su aceptación por los miembros del **terreiro** fue general, es lo que quizás ha llevado a que esta mujer esté demasiado consciente de sus limitaciones. Situación que le crea inseguridades reflejadas en actitudes que han provocado no pocas tensiones en el **centro**. Esta falta de seguridad no sólo es producto de que el resto de los médiums y ella misma consideren que suplantó en el cargo a quien realmente debía ocuparlo, sino además de las maniobras del **pai-de-santo** tendientes a restarle importancia en beneficio de los **ogãs**. Esta última circunstancia parece derivada de la crisis que fracturó al terreiro hace diez años.

Entonces, el Pai Ismael debe haber sido tristemente consciente de los peligros para la estabilidad del terreiro que encerraba el permitir que alguien diferente al **pai-de-santo** acumulase reconocimiento público, poder místico y poder social. Los **ogãs** pueden ser llevados a un primer plano ya que su mismo cargo los elimina como contendientes místicos: su relación mediúmnica con los **orixás** les es retirada al asumir su cargo.

La manipulación de las adulaciones, de los cotilleos y de las críticas mutuas de sus subordinados por parte de la **mãe pequena** parece entonces una estrategia compensadora que ésta dirige a reforzar un puesto que la historia del **terreiro** ha debilitado.

En el segundo caso, **mãe-de-santo** y **pai pequeno** eran madre e hijo no sólo 'espirituales', sino 'carnales'. Él, Juscelino, era un muchacho

de escasos 20 años, y su madre, D. María, una mujer de más de 40, cocinera que preparaba comidas por encargo.

Si bien el **caboclo** de D. María, el **caboclo** Cachachi, era el **orixá** jefe del **terreiro**, el de Juscelino, Seu Ubirajara, no le iba en zaga en la consideración de buena parte de los médiums y de la asistencia. Igual cosa ocurría con sus otros **orixás**; sus **exus**, p. ej., (Siete Encrucijadas y **exu** Gato) eran muy apreciados.

El **centro** había sufrido una serie de crisis y deserciones, sino desencadenadas, al menos muy relacionadas con un par de muertes violentas de **filhos** del **terreiro**; uno de ellos había sido estrangulado en el cuarto donde vivía, en la propia casa de D. María. La responsabilidad de estas muertes era adjudicada por un importante número de médiums a la **mãe-de-santo** (por descuido de sus obligaciones, según otro). Estas acusaciones no sólo eran cotilleos externos al desarrollo de las ceremonias, sino que tenían ríspidas expresiones rituales. En una ocasión que nosotros presenciábamos, y que según algunos médiums se había repetido varias veces, un egum bajó a tierra ‘fuera de programa’ y acusó a gritos a la **mãe-de-santo** de haber asesinado a uno de los muertos. Que el **egum** hubiese incorporado en una sobrina del muerto parecía cargar mucho la situación¹⁶.

Una buena parte de los desertores emigró a un centro del que D. María había salido años antes para fundar su **terreiro**, otros se dispersaron. En medio de tal situación, comenzaron a manifestarse públicamente contradicciones entre D. María y Juscelino. La causa explícita fue el horario de cierre de los trabajos y, en forma correlativa pero velada, el ‘tono’ de los mismos. Juscelino no quería que las ceremonias se demorasen mucho más allá de la media noche y las razones que alegaba –entendidas y apoyadas por la mayoría del grupo– eran de tipo práctico: los **filhos** ya estaban cansados y al otro día tenían que madrugar para ir al trabajo. D. María insistía en prolongar los trabajos hasta las 3, 4, 5 de la mañana.

Debemos recordar que lo hecho después de media noche (‘la hora grande’) es considerado como más ‘pesado’, más peligroso y poderoso, que lo realizado antes de esa hora. No es que antes no se puedan hacer trabajos de **izquierda**, ya que es común ver a **exu** en tierra en cualquier momento, pero la identidad entre altas horas y peligro místico es algo presente en el código umbandista.

¹⁶ Para nuestra sorpresa, esta muchacha permanecía en el **terreiro** un año después de lo narrado y cuando ya las deserciones amenazaban con paralizar su vida.

La protesta de Juscelino, sin embargo, no era una oposición a los trabajos de **izquierda**, ya que sus **exus** incorporaban con tanta frecuencia como los de su madre. Pero si bien la oposición parecía de grado, dibujaba dos polos claros: D. María era una **macumbeira** ‘pesada’, una **demandeira** de cuidado, y pretendía conducir más y más el **terreiro** en esa dirección, al mismo tiempo que priorizaba el desarrollo del ritual sobre todo otro tipo de consideración; Juscelino no quería erradicar los rituales de **izquierda**, quería reducirlos, equilibrarlos en un conjunto más potable para el tipo de público de clase media que en un momento había llenado el **terreiro** (que había llegado a tener más de 100 miembros) pero ahora lo estaba abandonado, devolviéndolo a sus antiguos frequentadores: viejas mulatas desdentadas, misteriosos muchachones venidos de las favelas cercanas, pordioseros borrachos y tambaleantes. La tensión aumentó cuando Juscelino y sus **orixás** comenzaron a acusar a D. María de explotar a algunos de sus médiums y a aconsejarles resistir.

El desenlace llegó en una ceremonia en la que D. María incorporada por un **bahiano**, dio un fuerte puñetazo en el ojo de su hijo. D. María, sin embargo, no quería asumir para sí o para su **orixás** la responsabilidad de esta agresión y echó la culpa sobre una médium que habría manipulado místicamente al **bahiano**, lo que le significó una suspensión por varias sesiones y, en definitiva, su deserción.

Juscelino dejó entonces de trabajar, lo que provocó una conmoción en el centro ya que tanto él como sus **orixás** contaban con mucho prestigio entre los miembros y visitantes del **terreiro**¹⁷. En las últimas oportunidades que estuvimos en este **terreiro**, las ceremonias se celebraban con escasísima concurrencia (4, 5 personas), un número similar de médiums y en silencio, porque los **atabaqueiros** habían dejado ya de concurrir. En el portón de la casa, que también da paso al **terreiro** construido en el subsuelo, Juscelino, su novia y un puñado de amigos de su edad, con motos y guitarras, parecían a Kilómetros de la realización de la **macumba**.

De todo lo dicho vemos que si el **pai** o **mãe pequena** es originario del **terreiro**, pueden ocurrir dos cosas: a) que sume a los conocimientos místicos y a la estabilidad supuestos por su larga permanencia en la casa, un poder místico destacado. En este caso, su autoridad será alta y

¹⁷ Paradójicamente, aunque nosotros teníamos más fácil acceso a D^a. María que a Juscelino, no teníamos contacto con los miembros de la fracción de la primera y si lo teníamos, y muy fluido con la del segundo. Por esa razón la información, a parte de la obtenida por nuestra observación directa, sólo proviene de uno de los lados.

por ello mismo puede entrar en conflicto con la del jefe del **terreiro**. Esta situación se salda, tarde o temprano, en la fractura del grupo. b) que no tenga una fuerza religiosa autónoma. La autoridad propia será entonces menor y no tendrá capacidad de movilización de una fracción disidente. Los conflictos que en este caso se pueden producir son limitados.

En el caso de provenir de afuera, su elección implica que el **terreiro** es tan débil que no tiene una alternativa propia. '**Terreiro** débil' + 'autoridad dividida' es una ecuación que lleva a la catástrofe.

2.3 Ogães

Este cargo, típico del Candomblé¹⁸ existía sólo en uno de los **terreiros** estudiados, el del Pai Ismael. Sin embargo, lo hemos encontrado en **centros** visitados circunstancialmente o referidos por informantes. Su inclusión en este panorama general de agentes umbandistas era, pues, necesaria. Pero teniendo información detallada de un único caso, no podemos abordarlo con los mismos procedimientos que hemos usado para los otros agentes. Nos limitamos, pues, a la descripción de su naturaleza en el terreiro del **pai** Ismael.

En un comienzo, había aquí sólo un **ogã** cuyas atribuciones están actualmente repartidas entre tres **ogães**: el de **Oxum**, el de los **orixás** y el de Sala:

–**Ogã de Oxum**: **Oxum** es el santo del **pai** Ismael y, por tanto, la patrona del **terreiro**. Este **ogã** tiene como responsabilidad cuidar de este **orixá** cuando está en tierra, es decir, incorporado en el **pai-de-santo**. Por eso, debe estar todo el tiempo al lado del jefe del **terreiro**, esperando la incorporación de su santo y, luego, ayudando a éste y sirviendo de intérprete de sus ordenes ante los **filhos**. Es, de hecho, un **cambone**, pero de rango superior y con autoridad sobre los médiums y demás miembros del **terreiro**, que respetuosamente lo llaman 'padrino'.

En las ceremonias privadas es el ayudante del **pai-de-santo**: sostiene los animales que van a ser sacrificados, prepara sus cadáveres y, con los otros **ogães**, lleva las ofrendas a los **exus**.

Aunque formalmente está por debajo de la **mãe pequena** en el orden jerárquico, y así lo dicen los médiums al ser interrogados sobre éste,

¹⁸ Aunque su papel es aquí diferente al del clásico *ogã* del Candomblé, de valor exclusivamente protector y honorífico (cf. Carneiro, 1961:140).

en la práctica sólo el **pai-de-santo** le es superior. Es, después del jefe del **terreiro**, el primero en ser saludado en las ceremonias por los médiums, incorporados o no. Es también el único a quien el **caboclo** del **pai-de-santo**, cuando incorpora, rinde homenaje, echándose de bruces ante él.

–**Ogã de los orixás**: Es quien cuida de los **orixás** y los convoca a tierra iniciando todos los **pontos** y guiando así la ceremonia. Salvo el despacho de **Exu** y los **pontos** para **Ogum** y **Oxum**, descansa sobre él toda la ceremonia. Muchas veces se une a los **atabaqueiros** para tocar al **atabaque** mayor (el ‘rum’). Esto ocurre, por lo general, cuando está ausente el **atabaqueiro** de mayor experiencia; él actúa, entonces, como guía de los demás. En las pocas veces que no está presente, es reemplazado por el **pai-de-santo**¹⁹.

–**Ogã de sala**: Su papel se acerca también al de los **cambone** ya que se encarga de los asuntos más materiales de las ceremonias. Es el responsable del orden ‘de la sala’ y entre la clientela: es quien quema el incienso, asiste a los **orixás** de los médiums y a éstos cuando aquellos se retiran.

El lugar de preponderancia que los **ogães** ocupan en el **terreiro** nunca puede implicar una competencia con el **pai-de-santo** ya que, para llegar a su cargo, han debido renunciar al poder místico. En efecto, aun cuando han pasado por la **feitura** de santo y que en algún momento han trabajado como médiums, tienen su santo ‘levantando’, ‘suspendido’; es decir, están incapacitados a incorporar espíritus de por vida:

“Si nosotros salimos de aquí, podemos ir a otro **terreiro** y el **pai-de-santo** del otro **terreiro** puede hacernos bailar todo lo que quiera. Vamos a golpear la cabeza contra las paredes, pero no vamos a recibir nada”.

Esta pérdida no impide que, cuando los **atabaques** suenan llamando a los santos de los que cada uno de ellos es **filho**, sientan las vibraciones de su presencia:

“Cuando estoy cantando para *Ogum*, siento que hay alguien muy cerca de mí. Me dan escalofríos, me entran ganas de llorar, pero ellos (*los orixás*) no incorporan en nosotros”.

La explicación de esta expropiación del poder místico de los **ogães** es que su papel en el **terreiro** se vería perjudicado en caso de con-

¹⁹ Según algunos médiums, el **Ogã de Orixás** no es reemplazado por los otros **ogães** porque son malos cantantes.

tinuar recibiendo sus **orixás**. De todos modos, no deja esto de ser una adecuada compensación a su aumento de reconocimiento dentro del **terreiro** que, sin esta contrapartida, podría desequilibrar las relaciones de fuerza internas. Los **ogães** no pueden heredar el cargo de **pai-de-santo** ni reemplazarlo temporalmente. No los inhibe sólo su renuncia a la mediumnidad, sino también el hecho de que el **pai** Ismael no les dé acceso a los ‘misterios’ del culto. Las propias oraciones e invocaciones que el **pai** hace en las ceremonias son entonadas, muchas veces, en forma de impedir que los **ogães** las escuchen. “A veces me acerco para escucharlas, dice uno de ellos, pero es inútil porque él reza en voz baja”²⁰.

2.4 Médiúms

Puesto múltiple ocupado tanto por hombres como por mujeres. No hay una edad estipulada para acceder a él, pero no es frecuente que lo hagan niños.

Si el **pai** o **mãe-de-santo** desempeñan el papel neurálgico del **terreiro**, la forma en que los médiúms pesan en la consideración que se tiene de éste (y por lo tanto de su jefe) es simétricamente vital. Desde todos los puntos de vista, los médiúms son uno de los observables claves, uno de los factores cuya evaluación determina más la afluencia y permanencia de nuevos miembros y clientes al **terreiro** y, por lo tanto, su éxito o su fracaso.

El médium decide convertirse en lo que es por una constricción mística, una obligación con los espíritus que debe cumplir, de no hacerlo, le advendrían una serie de males y desarreglos en su vida. Opción forzosa, la ascensión de la mediumnidad y su desarrollo implica entrar de lleno en la vida de la religión, ceñirse al eje vertical del que hablábamos antes (Introducción 1.3). Esta decisión no es banal, ya que implica un doble compromiso: con las entidades espirituales manipuladas a las que, al profundizar la relación, ya nunca se podrá abandonar y con las que se mantendrá siempre un vínculo de sujeción; con el entorno social que, no deja de encerrar el culto en una posición estigmática.

Un cliente muy asiduo de centros umbandistas, que decía tener algunos dones mediúmnicos, explicaba sus razones para rehusar activarlos: por un lado, dejaría de ser un consumidor libre y según sus propios

²⁰ En una oportunidad en la que habíamos grabado una ceremonia el **ogã** de **Oxum**, nos pidió en préstamo la cinta ya que, dijo desconocía los rezos y algunos de los cánticos.

intereses y necesidades de los servicios brindados por el culto, un asistente sin compromiso cuyas cuentas con quienes le brindaban esos servicios (agentes y **orixás**) eran saldadas ‘caso a caso’, en fin, una persona autónoma, para pasar a integrar un mecanismo desconocido e incontrolado en el que su vida ya no le iba a pertenecer plenamente: “Yo soy y hago. ¿Voy a preguntar primero a los **orixás** si puedo hacer algo? Entonces dejo de ser yo”. Por otro lado, pensaba en poco tiempo abandonar São Paulo para radicarse con su hijo en una ciudad pequeña del interior. Allí todo el mundo se conoce, no existe el ventajoso anonimato de la capital; si él fuese un médium, todo el mundo lo sabría y cuando su hijo pasase por la calle, todo el mundo diría. “Ahí va el hijo del **macumbeiro**”.

Dependencia y estigma, sean o no reconocidas como tales por el agente, no son más que un aspecto de la cuestión y, en el momento en el que la persona se convierte en médium, pasa a ser algo asumido y absorbido por ella. El problema se desplaza entonces a otros aspectos, aquellos que hacen a las complejas mediaciones entre las necesidades individuales por las que se ha hecho médium y la forma colectiva que el culto implica. Es decir, el médium debe encontrar el lugar adecuado para desarrollar su mediumnidad, en relación con un **pai** o **mãe-de-santo** que se lo facilite, y con una clientela, la resolución de cuyos problemas es su ‘misión’ y la de los **orixás** que en él incorporen.

Ahora bien, su relación con la clientela es difusa, anónima y mediatizada por el conjunto del **terreiro** y su jefe. En efecto, el cliente va a consultarse con él y con sus **orixás** porque éste tiene la garantía del **terreiro**. Es decir, si, como habíamos visto, el **terreiro** y su jefe tienen en los médiums uno de los elementos de su legitimación, los médiums a su vez precisan de la legitimidad transmitida por el **pai** o **mãe-de-santo**. La circularidad es aparente, ya que es el conjunto de los médiums, como un todo, lo que funciona como base de obtención de reconocimiento del **terreiro** y de su jefe, mientras que el **terreiro** y su jefe legitiman a los médiums en forma individual.

Como intermediario místico ante los **orixás** y como intermediario social ante la clientela, el **pai** o **mãe-de-santo** es, para el médium, la figura central en su propia práctica religiosa; es con él con quien tiene el vínculo principal. Toda otra relación que tenga en el **terreiro** es transitiva, derivada o secundaria.

Transitiva, con sus pares, porque su ‘hermandad’ es exclusivo producto del mutuo carácter de **filhos** de un mismo **pai** o **mãe-de-santo**; derivadas, con aquellos a quienes el jefe del **terreiro** haya delegado alguna autoridad que es ejercida sobre el médium (**pai** o **mãe pequena**,

ogães); secundarias, con quienes participan en el culto al servicio no mediúmnico de los **orixás** y no mantienen con él relaciones de poder (**atabaqueiros, cambone**). La relación radial ‘jefe del **terreiro**/médiums’ es la central del grupo umbandista y en función de ella van a establecerse y cobrar sentido todas las demás.

2.4.1. El ideal de médium.

Ya hemos visto uno de los polos de esta relación principal al describir el modelo ideal de **pai** o **mãe-de-santo** desde las exigencias de los médiums. Veamos ahora su reverso, partiendo de los elementos que hacen de los médiums el observable del que antes hablábamos. La estabilidad, orden y corrección de un **terreiro** son visibles con claridad en los siguientes parámetros relacionados con los médiums:

–*Firmeza y desarrollo*: Es decir, el grado de control que el ‘caballo’ tiene en su relación con los **guías**. Un control bajo o inadecuado es detectable en distintos incidentes:

a) El **Orixá** al incorporar hace que el médium caiga al suelo, se golpee contra las paredes, etc. Sucesos de este tipo son interpretados en general como castigo por alguna infracción suya con relación al espíritu: no haberle dado **pasaje** durante mucho tiempo, no haber cumplido alguna obligación contraída, no estar de ‘cuerpo limpio’.

b) El médium incorpora un **Orixá** distinto al que se espera que llegue, generalmente uno de **izquierda**. Esto puede significar tanto una infracción como la debilidad mística del médium, sea ‘natural’, sea forzada por alguna manipulación mística en su contra.

c) El médium no logra incorporar. Esto puede ser visto tanto como resultado de una infracción como, en la mayoría de los casos, falta de concentración o de desarrollo.

–*Conducta*: Hay ciertas reglas, implícitas o explícitas, que los médiums, incorporados o no, deben, en principio, observar. Estas apuntan tanto a la disciplina personal (asistir a todas las ceremonias²¹, ser puntuales, mantener la ropa de **santo** limpia y en condiciones, etc.), a las relaciones dentro del **terreiro** (evitar rencillas y cotilleos, no agredir místicamente a los miembros del **terreiro**, no ‘tener sexo’, etc.), como a las actitudes de los **orixás** incorporados.

²¹ En algunos **terreiros** se toma lista; en otros, los **filhos** deben firmar en un libro.

La primera de estas cuestiones es de un nivel más burocrático y, aunque no sea más fácilmente superable que las otras, tiene canales de control más objetivos.

La segunda, la de las relaciones sociales del **terreiro**, es de gran complejidad y de difícil control. Por un lado, en el **terreiro** pueden formarse y deshacerse fracciones todo el tiempo y con relación a todo tipo de conflictos, cuya gravedad variará en cada caso y que serán más o menos absorbibles desde la figura cohesiva del **pai** o **mãe-de-santo**. La agresión entre miembros del **terreiro**, expresión común de estos conflictos, es, por otro lado, inaceptable en principio para el **pai** o **mãe-de-santo**, ya que implica una fuerza disgregante muy alta y compromete la seguridad mística del centro. El jefe del **terreiro** puede tomar medidas religiosas de precaución que eviten estas agresiones o ya detectadas, castigar al supuesto infractor volviendo contra él la entidad espiritual que se supone que ha manipulado contra otro miembro del grupo.

La existencia de casos amorosos es encarada en forma ambigua. Por un lado, en el plano discursivo, que en un **terreiro** 'haya sexo', ya sea por parte de su jefe o entre otros miembros, es considerado algo descalificante: resta seriedad al centro, disminuye su eficacia mística y es un foco de conflictos. Los **terreiros** mantienen, pues, una política en apariencia disuasiva al respecto que se refleja hasta en la separación por sexos de médiums y clientes. En algunos de ellos las relaciones amorosas son prohibidas por razones religiosas: se tratarían de 'incestos', ya que los **filhos** de un **terreiro** son hermanos entre sí.

Pero, por otro lado, nada impide en realidad que los **terreiros** sean foco de todo tipo de transacciones amorosas y, de hecho, uno sólo de los estudiados por nosotros, el del **pai** Ismael, estaba libre de esta acusación, al menos en lo que nos fue dado observar. Esta situación de hecho obliga a que la autoridad del centro deba pactar con ella. En el mejor de los casos logrará evitar que los ligues acontezcan dentro del recinto y en horas de ceremonia, cerrando los ojos para que lo que pase en otro momento y en otro lugar. Pero puede llegar a ocurrir que el jefe del **terreiro** sea consciente de la fuerza de reclutamiento de un atractivo tal y, a pesar de sus riesgos, lo utilice favoreciendo secretamente algunos romances.

La última cuestión no es menos problemática ya que en muchos casos se vincula, como expresión mística, a los conflictos internos. Que un **orixá** se pelee verbal o físicamente con otro en una ceremonia, p. ej., puede llegar a producir gran incomodidad entre los presentes; algo peligroso está ocurriendo. Lo mismo puede ocurrir si un **exu** en tierra se expresa de una forma procaz en exceso. La elaboración de este tipo de situación apun-

ta en dos direcciones contrapuestas: o se antepone la libre voluntad de los **orixás**, o a ésta se le antepone el orden y las buenas costumbres (Umbanda es una religión de familia). En este segundo caso, toda acción desmedida del espíritu será remitida a su falta de 'adoctrinamiento' por lo que debe pasar para relacionarse convenientemente con los seres humanos²².

Otros aspectos evidentes de los médiums son su número, coordinación y capacidad. La cantidad de médiums que trabajan en un centro es muy variable, pero es difícil que pasen de cien. Una gran cantidad de **filhos** en un **terreiro** es un evidente signo de prestigio; el alto número es, en general, sinónimo de estabilidad, ya que cuando hay una alta rotatividad las deserciones siempre superan las nuevas incorporaciones. La coordinación, esa cualidad que hace de una ceremonia una especie de mecanismo de relojería, o que, cuando está ausente, la descompone en secuencias fragmentarias e inconexas, es producto de una organización elaborada y de una estricta enseñanza del jefe del **terreiro** y de sus colaboradores. Este aspecto escénico del ritual es muy valorado por la clientela: los médiums deben formar filas, golpear las palmas, cantar, danzar y hasta elaborar figuras coreográficas, en forma armónica.

Por cierto, una coordinación extrema puede llegar a dañar la imagen mística. En un centro, formados en cuadros perfectos, danzando, cantando y aplaudiendo a un sólo tiempo, todos los médiums recibían sus **orixás** en el mismo instante, ante un gesto del **pai-de-santo**. Tamaña exactitud hacía peligrar la creencia de la clientela en la autenticidad del trance.

La capacidad del médium se manifiesta, ante todo, por la adecuación de los **orixás** que recibe a los estereotipos físicos, verbales, gestuales, etc. Esta adecuación es dejada en algunos **terreiros** bajo la responsabilidad del propio médium, en otros, los más grandes y estables, es garantizada por una socialización dirigida por las autoridades del centro (escuelitas, sesiones de desarrollo, etc.)

La manera en que el **terreiro**, su prestigio y destino, está en juego en la presencia y actitud de los médiums hace que la preocupación del **pai** o **mãe-de-santo** respecto a ellos sea muy activa y exigente. El jefe del **terreiro** puede ser más sensible al carácter singular del médium o anteponerle el carácter colectivo del culto.

En el primer caso, se trata por lo general de **terreiros** débiles y/o de reciente existencia. El jefe del centro está entonces obligado a sostener

²² El tema del adoctrinamiento y desarrollo de los **orixás** está tratado en el Capítulo 4.

una relación más libre, contractual y personalizada con los médiums. Él precisa de ellos para que el centro pueda existir; ellos precisan de él y del **terreiro** para trabajar. El escaso número, la rotatividad y los personalismos de los médiums son aceptados con resignación por el jefe del **terreiro**, que espera que éste sea un primer paso hacia futuros más promisorios.

En el segundo caso, la relación es mucho más firme y prima la idea del centro como un todo orgánico al que deben conformarse sus miembros. La contractualidad deja lugar a relaciones más autoritarias con el jefe del **terreiro**, quitando libertad al médium y limitándole sus manifestaciones idiosincrásicas.

En este caso, ya que el médium es por lo general socializado en el **terreiro**, los problemas de uniformidad están resueltos de antemano. Por el contrario, en el otro caso, la presión del **pai** o **mãe-de-santo** sobre los siempre recién llegados médiums para que 'se hagan las cosas a nuestro modo' están temperadas por el temor a que éstos abandonen el terreiro.

La cuestión de la responsabilidad en la formación del médium, de su desarrollo, de su 'firmeza', puede muchas veces tener la siguiente formulación: aunque ninguno de los dos agentes, jefe de **terreiro** y médium, nieguen la necesidad de su propia intervención en ella, atribuyen al otro el papel principal, la carga mayor.

El jefe del **terreiro** puede suponer que el mayor esfuerzo del desarrollo cae sobre el médium y que su propia responsabilidad es accesorio. Por el contrario, el médium puede pensar (o decir, en caso de conflicto desatado) que el jefe del **terreiro** es quien 'sabe y puede' o, al menos, debería serlo, y es, pues, a quien corresponde intermediar entre él y sus **orixás** a todo efecto.

Caso concreto de esta situación es el 'adoctrinamiento': el médium puede sostener que es al **pai** o **mãe-de-santo** a quien corresponde traer sus **orixás** a tierra, educarlos, bautizarlos, hacerles hablar, etc. El jefe del **terreiro** por su parte, puede aducir que eso es ante todo del fuero del médium, que debe lograrlo por una serie de procedimientos rituales (baños de hierbas, incensaciones, velas encendidas, etc.).

El jefe del **terreiro** esperará siempre de sus médiums que:

—Obedezcan y respeten su figura. Esta obediencia puede limitarse a la vida religiosa o extenderse a la privada. No indica sólo el mantenimiento de la relación de subordinación implícita en la diferencia jerárquica y el acatamiento de la disciplina, sino además la prohibición de toda 'actividad facciones', el control o eliminación de visitas a otros de **terreiros**, **trabajos** 'por cuenta propia', etc. Una infracción inadmisibles es que un

médium pretenda incorporar un **orixá** de rango igual o superior al de los recibidos por el jefe del **terreiro**; la reacción más probable de éste será acusarlo de mistificación.

- Respeten la ‘pureza’ ritual del **terreiro**. No inicien agresiones místicas contra otros miembros del **terreiro**²³ ni manipule entidades de **izquierda** por su cuenta²⁴; asista a las ceremonias de ‘cuerpo limpio’; mantenga su ‘firmeza’ (es decir, cumpla con sus obligaciones con sus **orixás**, se ‘concentre’, no traiga ‘otras cosas en la cabeza’, etc.); no intente modificar la línea ritual del **terreiro**, etc.
- Mantengan una ‘conducta’. La obligatoriedad de las ‘buenas costumbres’ pueda ser de la puerta del **terreiro** para dentro o también para afuera. Por más permisivo que al respecto se muestre el jefe del **terreiro**, no es difícil que en caso de conflicto con el médium saque a relucir (o, a veces, invente) todas aquellas conductas de éste que, dentro o fuera del **terreiro**, puedan ser consideradas ‘indecorosas’.

2.4.2. La iniciación del médium

El médium es producido por el **terreiro**. En efecto, salvo casos extraordinarios en los que la mediumnidad se manifiesta en el sujeto al margen de la intermediación de otro agente (“Yo no recibí en **terreiro**, comencé en casa, sola”. “Soy médium desde la cuna”)., el médium es descubierto como tal mediante la práctica terapéutica de la agencia umbandista. El eje resolutivo de la aflicción en el que se detecta el don mediúmnico es aquel mediante el cual la agencia tiende a realimentarse. Ahora bien, si el mecanismo de producción de nuevos agentes sigue esta fórmula única, el de la integración y articulación de éstos en la agencia se atiene a varias, desde la elaboración de rituales específicos de iniciación y de estructuras diferenciales internas a esta categoría de agentes hasta la inexistencia de cualquier ‘rito de pasaje’ y de distinciones por cualquier criterio que sea.

²³ Se considera que un médium no puede (no sólo no debe) agredir místicamente al jefe de su **terreiro**: su poder nunca sería suficiente. Hemos registrado dos relatos de una **mãe-de-santo** sobre agresiones sufridas por ella a mano de **filhos** suyos, pero las dos eran físicas y fueron resueltas por su poder místico para después pasar el caso a la policía.

²⁴ Durante horas hemos acompañado a una médium que buscaba ayuda para hacer un **trabajo** de **izquierda**. Como quería ocultarlo de su **pai-de-santo** no podía acudir a nadie de su **terreiro** por miedo a una delación. Fue por último una **mãe-de-santo** amiga suya quien hizo el servicio.

Esta última carencia no es una elección, sino un producto de la precariedad e inestabilidad de la que no consiguen desprenderse tantos **centros**. Eso no obsta para que sueñen con costosas **feituras** y complejas jerarquías entre los médiums que algún día llegarán. Un **pai-de-santo**, Roque, en el mismo momento que luchaba infructuosamente contra la disgregación de su terreiro, levantado en un espacio excavado de la ladera de un 'morro' con mucho trabajo, fantaseaba con la posibilidad de construir una **camarinha** en la que recoger a los futuros iniciados.

Los rituales de iniciación, allí donde existen, pueden ser de dos tipos. En uno, el 'bautizo', el objeto es el propio médium; en el otro, la **feitura**. éste es la relación entre el médium y su **santo** personal. En el primer caso, se celebra la llegada de un nuevo miembro al grupo, se fortalece su 'firmeza', se despeja su relación con el mundo espiritual en general. En el segundo, se establece un pacto de por vida con único espíritu²⁵.

El que un **terreiro** tenga uno u otro rito de iniciación no indica, en principio, una mayor o menor estabilidad²⁶, sino distintos modelos religiosos. La **feitura** es un ritual del Candomblé y existe en aquellos **terreiros** de Umbanda donde su influencia es poderosa. La oposición a este tipo de iniciación por aquellos sectores umbandistas más próximos a un modelo 'puro' o a la influencia kardecista es un aspecto más de la contradicción general entre estos modelos religiosos (cf. infra Cap. 8):

"No creo en 'fazer a cabeça' (*bacer la cabeza=feitura*) Yo sólo bautizo (...) Que quien tiene mediumnidad, que quien tiene la **corona** para trabajar, ya nació; no precisa que nadie le rape la cabeza (*parte del ritual de feitura*), que nadie le quite pelo de la corona de tu cabeza, para decir que vas a recibir un **guia**. Si ya naciste con tus **guias**, determinado por Dios, nadie precisa rapar tu cabeza. Tu misión, ya naciste con ella, es un don de Dios".

Ambas formas de iniciación pueden también coexistir. Es un **terreiro** donde esto ocurre, otra vez el del **pai** Ismael, el que ahora nos servirá para describir brevemente estos rituales, la organización interna de los médiums y las condiciones generales en que se desarrolla su vida en el culto.

El ingreso al **terreiro** está marcado por el bautismo. Este ritual no es exclusivo de aquellos que van a convertirse en médiums, pero si a estos

²⁵ La cuestión es más compleja. El **filho** lo es de al menos de dos **santos**, uno de frente y otro de espaldas.

²⁶ Aun cuando la **feitura**, por su costo en dinero, tiempo, trabajo y organización sólo sea posible en **terreiros** estables.

les es una condición impuesta obligatoriamente, los **atabaqueiros** (la única categoría no mediúmnica de agentes en este **centro**) pueden optar por pasar por él o no.

Al bautismo se llega no por propia voluntad, sino por determinación del **caboclo** del **pai** Ismael, pero las responsabilidades que tal paso implica deben ser aceptados conscientemente por el neófito. El **caboclo** advierte a los elegidos de la importancia del rito que van a cumplir (“Pensadlo bien; no es ninguna broma. No se puede estar entrando y saliendo de la línea”). Los aspirantes deben entonces elegir dos padrinos, un hombre y una mujer, entre los médiums del **terreiro**, en general los más antiguos y prestigiosos. La ceremonia se realiza durante los trabajos de domingo, y, un domingo antes, la **mãe pequena** indica a los nuevos miembros lo que deberán traer para la celebración del rito: velas, ropas y una toalla, todo de color blanco.

El bautismo comienza tras la **gira** de los **caboclos**, cuando se han retirado todos ellos, salvo el del **pai** Ismael, quien oficia la ceremonia. Las personas que van a ser bautizadas, cuatro o cinco por vez, de rodillas y con una vela blanca encendida en la mano, forman una fila en el medio del **congã**, con los padrinos a su derecha y las madrinas a su izquierda. El **caboclo** del **pai-de-santo**, acompañado por todos los presentes, reza el ‘Padre Nuestro’, el ‘Ave María’ y el ‘Credo’; hace luego inclinar la cabeza del primer bautizado sobre una vasija con agua e hierbas, la lava en el líquido, para luego envolverla en la toalla. El bautizado saluda entonces al altar, a las autoridades del **terreiro** y a sus padrinos. El mismo procedimiento es seguido con el resto de los nuevos miembros y la ceremonia termina con nuevas oraciones.

El domingo siguiente, el **filho** entregará al **pai-de-santo** para que lo bendiga, su collar ritual, con cuentas del color correspondiente a su santo, si éste ya le ha sido determinado, o, en caso contrario, blancas.

El escalón de médiums recién ingresados no tiene peso alguno en la vida del **terreiro**; sólo les cabe mostrar humildad, respeto y sometimiento a los médiums más viejos, que les recriminarán cualquier falta: errores en los saludos rituales, ropas inadecuadas, inasistencia o impuntualidad, etc.

Un segundo escalón de médiums es el de aquellos que aún no han hecho su **feitura** pero sí alguna obligación (**borí**) a su **santo**. La realización del **borí** depende, por un lado, de la exigencia del **santo** en ‘recibir su comida’ y, por otro, de la posibilidad económica del **filho**; este segundo factor se ha convertido actualmente en el principal. De todos modos, es el **pai-de-santo** quien decide cuándo ha de realizarse esta ceremonia.

El **borí** tiene un costo que muchas veces supera la capacidad económica del **filho**²⁷ pero la **feitura** es aún mucho más cara; muchos médiums nunca consiguen reunir el dinero necesario para la segunda y, con grandes esfuerzos, consiguen el primero cada dos años.

En esta obligación, los **filhos** se recluyen cinco días, siempre a partir de un miércoles después de su 'limpieza'. La reclusión se realiza en el recinto de mayor sacralidad del **terreiro**, el 'roncô', donde están depositados los **assentamentos** de los **orixás** de los **filhos feitos**. El jueves se celebra la matanza, un sacrificio en el que cada **filho** ofrece a su santo dos animales, uno de dos patas, otro de cuatro. No se trata de una ceremonia pública; sólo tienen derecho a asistir a ella los **filhos feitos**; los que no lo son requieren una autorización especial del **pai-de-santo**.

Al 'roncô' se accede descalzo y con ropas blancas, después de ser purificados con incienso. Los **atabaques** son traídos del **congá** para acompañar los **pontos cantados** en la ceremonia²⁸. La mesa del sacrificio se levanta el viernes, día en el que el **orixá**, incorporado en su **filho** y luciendo sus ropajes más lujosos, hace su aparición en ceremonia pública. Tras ésta, el **filho** regresa a su reclusión para salir el domingo, otra vez en ceremonia pública; el lunes a la mañana, después de haber pasado una noche más en el 'roncô', el médium se reintegra al mundo.

Un tercer grupo en la escala de los médiums es el compuesto por quienes han pasado por la **feitura** de santo, rito de iniciación que los coloca en el camino que puede llevarlos al cargo de **pai** o **mãe pequena** y al de **pai** o **mãe-de-santo** y que los integra definitivamente en la vida del **terreiro**. No hay un lapso determinado que el médium deba esperar para la **feitura**; hay médiums que la hacen poco después del bautismo, hay quienes permanecen años antes de hacerla, hay quienes nunca llegan a ella. Los únicos excluidos de este ritual son los niños y adolescentes, que deben alcanzar primero la 'edad de la razón'.

El **santo** del médium es quien exige la realización de la **feitura**, a través de la interpretación del **pai-de-santo**. El ritual puede ser efectuado por una sola persona o por varias. Al subgrupo que, en este segundo caso, se organiza en el **terreiro**, se lo llama 'barco' y las personas que lo integran, 'hermanos de barco'.

²⁷ En Septiembre de 1983, un borí no costaba menos de 120\$ cuando el salario mínimo era de 75\$.

²⁸ Los **pontos** en Borí siguen un orden diferente al de las ceremonias públicas. Mientras que en uno es: **Oxalá-Oxalufã-Ogum-Abaluayê-Naná-Xangô-Iansã-Oxum-Iemanjá-Oxumaré-Agué-Oxosse**, en el segundo es: **Oxalá-Oxum-Ogum-Naná-Xangô-Iansã-Iemanjá-Oxumaré-Agué-Oxosse**.

La **feitura** es el ritual muy costoso²⁹ y que exige una reclusión del médium de 21 días en el **roncô**. El aspirante, que no debe guardar ninguna regla previa, inicia el ritual llevando las ropas que vestirá su *orixá*, objetos y materiales de uso ceremonial (ropas, cintas, toallas, etc.), y alimentos que se consumirán en la fiesta final. Los animales para los sacrificios y los elementos a utilizar en las distintas ‘comidas de santo’ son comprados, con dinero del **filho**, por el **pai-de-santo** o alguien designado por él.

De igual manera que el **borí**, la **feitura** comienza un miércoles con la ‘limpieza’ tras la que se inicia la reclusión. El jueves se hace el primer sacrificio a **Oxalá** (gallo blanco) y a Cosme y Damião (tres palomas blancas) y se les ofrece una comida. El viernes se levanta la mesa de la ofrenda. El sábado hay nuevos sacrificios que son levantados al día siguiente. El jueves se realiza la matanza para los **orixás** personales de los integrantes del ‘barco’ y se derrama sobre sus cabezas la sangre del animal de cuatro patas sacrificado para sus santos ‘de frente’.

En este **terreiro**, la cabeza del **filho** no es rapada. Este rasgo peculiar señala una de las diferencias claves con las prácticas del Candomblé, donde la propia expresión ‘rapar la cabeza’ es sinónimo de **feitura**. Una cabeza rapada señala al **filho feito** como alguien diferente; mientras que el Candomblé se basa en esa diferencia, Umbanda –aun en una versión tan influida por aquel– la rehuye.

El médium pasa su tiempo de reclusión con largas conversaciones con el **pai-de-santo**, rezos del rosario, baños de hierbas, etc. Aun cuando sean de diferentes sexos, todos los componentes del ‘barco’ duermen juntos en el roncô, sobre esterillas. La ‘comida de santo’ es preparada por la **mãe pequena**, ayudada por una médium; luego de ser dispuesta en la mesa debe comer la carne de la cabeza del animal de dos patas ofrecido para su **santo** y pasar por todo su cuerpo la grasa de éste (‘en señal de salud’); también roerán semillas de orobó y obí.

Salvo los sacrificios para los **orixás** personales de los ‘hermanos de barco’, abiertas a todos los médiums de la casa, las matanzas son privadas: en ellas participan el **pai-de-santo**, la **mãe pequena** y su ayudante, los **ogães** y los médiums reclusos.

El segundo viernes de reclusión, el **filho** realiza su primera salida en ceremonia pública, incorporado por su **orixá**, pero sin vestir la ropa

²⁹ En septiembre de 1983, alrededor de 1200\$. A raíz de la dificultad cada vez mayor de los **filhos** en reunir esta suma, el **pai-de-santo** estaba pensando suprimir el ritual.

de éste, sino unas vestimentas blancas que dejan al descubierto brazos y espaldas decorados con pequeñas rayas blancas pintadas. El médium entra en el **congá** cuando suenan los **atabaques** para su **santo**, da tres vueltas por el recinto y vuelve a su reclusión. Dos días más tarde, en la ceremonia pública del domingo, hace su segunda y última salida, esta vez con el atuendo de su **orixá**, para danzar con su santo incorporado, para que los miembros del **terreiro** y, a veces, por la asistencia.

Regresa entonces al 'roncô' donde, ya abandonado por su santo, cambiará sus ropas por otras blancas con las que volverá al **congá** para participar, después de la ceremonia, en la fiesta con que se celebra la **feitura** suya y de sus compañeros de 'barco'. Tras la fiesta, reingresa en el 'roncô' donde aún permanecerá diez días más entre rezos y baños purificadores.

La **feitura** pone al médium que la ha hecho por encima de los que aún no han pasado por ella, pero los mantiene sometidos a quienes 'son más viejos en el **santo**'. Poco a poco, sin embargo, irán adquiriendo conocimientos, confianza en sí mismos y autoridad sobre los que se vayan incorporando al **terreiro**.

Siete años después de la **feitura**, el médium está en condiciones de recibir el '*decá*', el emblema que lo autoriza a convertirse en **pai** o **mãe-de-santo**, a abrir su propio **terreiro**. Se dice entonces que posee 'mano de cuchillo', señalando así que puede ejercer el supremo privilegio de oficiar sacrificios. Esta investidura, sin embargo, no es automática. El **orixá** del **filho** debe expresar su voluntad, ésta debe ser interpretada por el **pai-de-santo**, que debe también dar su consentimiento y, por último, el **filho** debe querer asumir esa responsabilidad. La mayoría de las veces, entonces, el médium permanece en el **terreiro**³⁰, con mayor prestigio y privilegio.

2.4.3. Los avatares del médium

El ingreso a un **terreiro** puede significar para el médium su adscripción permanente a él. También puede significar, por el contrario, la iniciación de un breve período cortado por alguna crisis. Lo primero sólo es posible en un **terreiro** estable, en el que el equilibrio de los circuitos de prestaciones entre su jefe y el resto de los oficiantes asegure su duración, correlato del mantenimiento de un cuadro fijo de miembros. El

³⁰ Sólo cuatro médiums han salido del **terreiro** para fundar los suyos propios.

terreiro inestable, por su parte, expulsa continuamente sus participantes como producto de sus conflictos incontrolables.

Por cierto, hay médiums que desertan de **terreiros** estables, que ingresan en ellos para salir al poco tiempo: son, en general, aquellos que no logran renunciar a su autonomía, no consiguen ceñirse a reglas ajenas, no están dispuestos a subordinarse a otros ni a tenerlos como iguales. La mayoría de estos médiums se vuelcan a trabajar como agentes independientes, e intentan, a veces con éxito, abrir sus propios centros.

El médium 'fijo' de un terreiro es aquel que acepta ver recortada su autonomía como contrapartida de la protección y seguridad que le brinda el centro. Es de éste que obtiene su legitimidad y si aspira a fundar uno propio lo hará por medio de los mecanismos que éste deja a su disposición, como la obtención del **decá** en el ejemplo que acabamos de ver o modelos similares.

"Para **trabajar** solo (*para abrir un terreiro*) tienes que tener una preparación de siete años y otro jefe de **terreiro** tiene que ver si realmente tienes una **corona**, una capacidad... La **corona** divina y el comportamiento óptimo para que dirijas una casa; después de siete años de **trabajos**".

Pero estas dos 'fugas hacia arriba' del médium, con su legitimación opuesta, exclusivamente mística la una, rudimentariamente corporativa la otra, son excepcionales. La regla está representada por el médium que no puede prescindir de otro agente en su relación con los poderes místicos. La subordinación que esto implica puede ser lograda o siempre frustrada. En un caso, el médium logra asentarse, en el otro, sigue su ronda tras el **terreiro** ideal, siempre desilusionado, siempre impulsado a iniciar otras experiencias ("Tú sabes, yo no puedo parar").

Estos dos polos, el del médium 'fijo' y el del 'errante' no cubren, sin embargo, toda la gama de posibilidades. Como una especie de limbo al que llegan habitantes de un otro lugar, existe otra categoría, la de los médiums 'parados'. Por cansancio de tantas tentativas infructuosas, por disolución del **terreiro** donde han trabajado durante años, por haberse mudado de barrio o de ciudad, por alguna crisis personal, por infinitos motivos, puede haber un momento en que el médium abandone su actividad religiosa. Rara vez, sin embargo, dejará de pensar en su interrupción más que como una tregua:

"El espiritismo es una cosa curiosa. Uno puede alejarse pero no es para dejarlo de una vez por todas, no se puede. P. ej., yo estoy alejada, pero nada, no he largado... No voy más, no estoy yendo a ningún centro, para nada, ni para visita, pero yo no he largado".

Esta interrupción es, por lo general, sentida como perjudicial:

“Sentí mucha diferencia; en aquel tiempo (*cuando estaba en un terreiro*) tenía muchas más cosas (...) Ahora veo que no tengo lo que tenía, y creo que es debido a que largué un poco, abandoné, un poco”.

Aunque ciertas precauciones pueden neutralizar el perjuicio:

“No me perjudicó (*dejar de trabajar en un terreiro*) porque estoy alejada de ahí (*del terreiro*), estoy afuera, pero continuo respetando a mis **orixás**, continuo haciéndolo... cuido de ellos como si estuviese ahí (*en el terreiro*)”.

Salir del **terreiro**, estar ‘parado’, no es, pues, salir del código umbandista ni del sistema de obligaciones con las instancias místicas y ni siquiera de la relación corporal con ellas:

“A veces, por las noches, quedo toda la noche, quedo toda la noche ‘tomado’ (*poseído*) por mi **orixás**. Siento que estoy ‘tomado’, lo siento, lo recibo y duermo con él, ‘tomado’ toda la noche”.

‘Parado’, ‘errante’ o ‘fijo’, una vez médium, médium para siempre.

2.5 Atabaqueiros

Este puesto es ocupado en forma exclusiva por hombres, en general jóvenes. Sólo en condiciones muy excepcionales una mujer tocará el **atabaque** y siempre por poco tiempo. El ejecutante no está incorporado –al menos en el sentido en que el médium lo está– pero es común que un **orixá** en tierra bata en alguna ocasión. Aunque un **terreiro** siempre tiene su cuadro de **atabaqueiros**, puede ocurrir que un visitante sea invitado a tocar el instrumento durante toda la ceremonia o parte de ella. La falta de este cuadro de agentes en un **terreiro**, su deserción no substituida, es índice de grave crisis del mismo y posible antesala de su disolución.

El **atabaqueiro** ocupa un puesto relativamente mal definido en la jerarquía del **terreiro**: su condición puede ser más o menos valorada en distintos centros y, de un **atabaqueiro** a otro puede encontrarse apreciaciones muy diferentes respecto a su status y función. Esta ambigüedad surge de una contradicción inicial, un desfase entre los siguientes factores:

a) La exigencia básica, en principio, para ser **atabaqueiro** es técnica –que sepa tocar el **atabaque**– y no religiosa.

b) El **atabaque** es uno de los objetos más cargados sacramentalmente del **terreiro**, y sobre esto no hay diferencia alguna de criterios en los centros estudiados. Es, con los **assentamentos** de los **orixás**, la fuente básica de seguridad del **terreiro**. Esta prioridad no sólo es expresada por los distintos agentes, sino que se expresa con claridad por las prácticas rituales:

–la música de los **atabaques** –y los **pontos** a los que acompaña– marca todos los momentos del ceremonial: llama a los **orixás** y los despide, festeja su presencia en tierra y ritma su trabajo.

–los **atabaques** son objeto de saludos ceremoniales prioritarios tanto por parte de los médiums no incorporados cuanto de los **orixás** en tierra.

–es frecuente que el suelo que los rodea sea tocado por los distintos oficiantes con la punta de los dedos de la mano derecha para luego persignarse (como si fuese el agua bendita de una pila católica).

–antes de ser utilizado por primera vez en un **terreiro** debe pasar por una especie de rito de iniciación, un bautismo, cuyo desarrollo varía de **terreiro** en **terreiro**.

–su cuero, en muchos **terreiros**, es de un animal sacrificado ceremonialmente.

–un **atabaque** que por una u otra circunstancia pase de un **terreiro** a otro debe sufrir un proceso de ‘limpieza’ ritual (p. ej., un baño con sal gorda).

–el **atabaque** es cubierto después de las ceremonias y hasta su próxima utilización por un paño, muchas veces adornado con dibujos relacionados con determinados **orixás**. Este ‘encerramiento’ es similar al que se efectúa con el altar, el **congâ** y la caseta de los **exu**: nadie puede tocar los objetos y lugares sagrados sin las debidas precauciones rituales.

–a menudo, antes de comenzar a tocar, el **atabaqueiro** realiza algún gesto ritual como pedido de permiso a los **orixás** con los que el instrumento se relaciona. P. ej., persignarse y luego golpear tres veces el cuero con la frente manteniendo sobre aquel las manos abiertas, palmas hacia arriba.

Esta sacralidad hace que pueda existir una prohibición explícita de que persona ajenas al **terreiro** toquen el **atabaque**. El lugar de mayor poder y sacralidad es aquel cuya contaminación sería más catastrófica. Habla el **caboclo** jefe de una **mãe-de-santo**:

“(Nadie) de afuera va a poner la mano en el **atabaque**. (...) No me traigan más gente de afuera para tocar el **atabaque**. (...) No voy a dejar más tocar el **atabaque**, porque el cuero va a ‘comer’, el cuero se va a ‘limpiar’. (...) No quiero otra persona aquí, la mano en el **atabaque**, porque no se sabe dónde metió las manos. Puede haber acabado de hacer una matanza para *exu*, llega aquí, pone la mano en el **atabaque**. Es así como viene la impureza, los malos elementos, que comienzan las peleas dentro de un **terreiro**”.

La distancia existente entre el carácter profano de la condición para ser **atabaqueiro** y la enorme importancia sagrada de su instrumento y de su actividad ofrece una serie de posibilidades de determinación de su status que se mueven entre dos polos:

- a. Puede ser simplemente aquel que sabe tocar el **atabaque** y a quien no se impone el tipo de obligaciones comunes a los otros oficiantes. Así, en el **terreiro** del **pai** Ismael, los **atabaqueiros** no saludan al altar ni están obligados a llevar ropa blanca con el resto de los oficiantes, salvo en una circunstancia muy especial, el sacrificio en el ‘roncô’.
- b. El carácter sagrado de actividad e instrumento contagian de una u otra manera al **atabaqueiro**. Una persona que nunca ha mostrado capacidad musical ‘profana’ puede hacerlo en el **terreiro** porque los **orixás** así lo quieren y determinan. De tal manera, su disposición musical adquirida va a ser interpretada como un ‘don’ mediúmnic del mismo tipo que el de los ‘caballos’, pero con la diferencia de que no pierde, como éstos, su personalidad aunque sí ciertos grados de conciencia: “Mi mano sangra y yo no lo siento... ni estoy ahí... No siento nada. Sólo siento la vibración del **orixá** que viene en la firmeza”.

En la segunda alternativa, el **atabaqueiro** estará constreñido a seguir obligaciones similares a las de los otros oficiantes y su ‘firmeza’ será condición indispensable para un buen desempeño. Desde este ángulo, llega a darse algún tipo de competición o contradicción entre **atabaqueiros** y médiums que puede tomar hasta la fisonomía de agresión mística: un **atabaqueiro** puede creer que es objeto de una **demanda** si ha olvidado algún ponto, si su voz no sale o si no toca bien.

La fuerza con que el **atabaqueiro** supone estar investido para responder a esta agresión, además de la correspondiente contrademanda, es el ‘invertir el toque’, llamar con el **atabaque** no a la entidad espiritual que el médium espera recibir, sino a otra, de **izquierda**, que llega no para bajar, sino para castigar al ‘caballo’, haciéndolo caer al suelo y golpearse.

Un logro tal mostraría que el **atabaqueiro** tiene mayor 'firmeza' que el médium. Una lucha similar puede darse también entre **atabaqueiros**: el toque de uno puede contrarrestar el del otro.

Ahora bien, a pesar de cualquier cobertura religiosa que la figura del **atabaqueiro** pueda adquirir en un **terreiro**, el parámetro por el que se mide su calidad sigue siendo técnico: si toca bien o mal, si conoce distintos tipos de toque, la cantidad de **pontos** que sabe, su posibilidad de satisfacer los distintos pedidos que pueda hacerle un **orixás** en tierra, etc. Lo que varía entre los polos señalados es la interpretación del origen de la calidad³¹.

El jefe de un **terreiro** puede ser sensible (a causa de su necesidad de legitimación o por razones rituales) a la necesidad de que sus **atabaqueiros** estén más próximos al segundo polo. Esto no obsta, según la regla tan común en Umbanda de arreglárselas con lo que se tiene, para que acepte sin problema alguno a cualquiera que se preste a cumplir la función.

Otras características que señalan la especificidad del **atabaqueiro** son su escaso número (en general tres, como los **atabaques**) y que, a diferencia de los médiums, ocupan un lugar sin continuidad, sin 'carrera'. El simple transcurso del tiempo, la demostración de dones fuertes, la voluntad del jefe del **terreiro**, etc., van a hacer mudar el status del médium en su vida en el centro. Ello no ocurre con el **atabaqueiro** que, más antiguo o más novato, más o menos estimado, no dejará de ser el **atabaqueiro** de siempre, salvo que deje de serlo para asumir otro papel religioso.

Una fuente más de particularismo, y a veces de conflicto, es que el **atabaqueiro** cumple una función indispensable pero que la compensación de su servicio o la constrictión para que lo brinde no es tan directa, pausada y evidente como para los médiums. Esto puede llevar a que algún **atabaqueiro** se sienta 'explorado', a que otros reciban alguna compensación económica y, en general, a que el **atabaqueiro** tenga una mayor autonomía respecto al **terreiro**. Un **atabaqueiro** puede, p. ej., ser convidado (o contratado) para tocar en otro **terreiro** en ciertas oportunidades especiales (una fiesta), lo que sólo excepcionalmente ocurre con otros agentes.

Esta circunstancia parece correlativa al hecho de que el **atabaqueiro** tienda a tener algo así como un 'orgullo profesional'. Orgullo

³¹ De hecho, la mejor música entre los **terreiros** estudiados, al menos en el gusto nuestro, es el de aquel, el del Pai Ismael, donde el carácter religioso del **atabaqueiro** es menos marcado.

que se corresponde a una cierta sabiduría del oficio cuya comparación entre colegas no es difícil presenciar. Es una conversación entre **atabaqueiros** –del mismo **terreiro** o de diferentes– se pueden escuchar fórmulas para el mantenimiento del cuero, para que no se ampollen las manos (uso de sal, de orina, etc., comparación de distintos tipos de talco), etc.

Podríamos pensar en estos agentes como en una corporación que llega a incluir un grupo de aprendices que rodean a los **atabaqueiros**; se forman en el oficio junto a ellos, a veces los reemplazan, etc., hasta que, por una u otra causa, llegan a sustituir a alguno de sus maestros.

Una última particularidad, ligada a los que Umbanda tiene de ‘diversión’, de ‘discoteca para pobres’. El grupo de **atabaqueiros** –por lo general muchachos jóvenes, como ya hemos señalado– puede ser parte de alguna pandilla del barrio: de esta manera, es por su intermedio que más directamente se articula el **terreiro** con el ‘pedaço’. La continuidad entre profano y sagrado, su contradicción, su ambigüedad, entonces, se manifiesta con mayor fuerza en esta categoría de agentes.

El propio hecho de que de todos los oficiantes masculinos –excluido el **pai-de-santo**– sea el **atabaqueiro** quien más mujeres conquiste, o al menos sea esa su fama, parece significativo en este sentido. Además del hecho de que el **atabaqueiro** es por lo general un muchacho y que si tiene más conquistas dentro del **terreiro** también las tiene fuera de él, hay quizás otras razones propias de su cargo. Incurrimos aquí en un tema resbaladizo y que no deja de ser especulativo; no hemos encontrado forma de verificar nuestras suposiciones que apuntan a destacar:

–el **atabaqueiro** es quien menos se somete, sea a los **orixás**, sea a los otros oficiantes y por tanto es, dentro de la ideología corriente sobre la división de atributos de género, el más ‘masculino’.

–a diferencia del médium, cuyas capacidades –por más que dependan de sus poderes espirituales– son explícita y directamente remitidas a los **orixás** que lo poseen, los del **atabaqueiro**– por más que puedan ser atribuidos a los **orixás**– nunca dejan de pertenecerle a él en persona.

–su carácter menos ‘religioso’ y más ‘festivo’ que el de los otros oficiantes puede darle una libertad, un desembarazo y una accesibilidad que a los otros agentes les están más entorpecidos (nunca eliminada, por cierto, ya que buena parte de los conflictos de los **terreiros** están relacionados con conquistas, infidelidades, rupturas de relaciones amorosas, etc.).

2.6. Cambone

Este puesto es ocupado por hombres y mujeres de toda edad. Aun cuando puedan existir **terreiros** en los que sus funciones no están atribuidas a una categoría específica de agentes, éstas deben ser cumplidas ineludiblemente.

El hecho de que en algunos **terreiros** el **cambone**, a diferencia del resto de los agentes umbandistas, tenga un ponto cantado³² parece indicar que existe entre los participantes del culto la conciencia más o menos fluida de que este lugar implica un desequilibrio que debe ser compensado de alguna manera. En efecto, la función del **cambone** es la de un servicio total al **terreiro** y a sus **orixás**, así como una asistencia ininterrumpida a los demás oficiantes y a la clientela durante el desarrollo de las ceremonias. En estas actividades puede a veces estar secundado por otros miembros del **terreiro** y hasta por clientes, pero, de hecho, éstas son tareas de su competencia. Las más generales y comunes son:

- socorrer al médium tanto en el momento de la llegada de los **orixás** como en el de su partida. Durante estas crisis, los movimientos violentos y desordenados del cuerpo del ‘caballo’ –sobre todo cuanto más bajo sea su ‘desarrollo’– pueden hacer que éste caiga al suelo, se golpee contra paredes o muebles, etc. En el comienzo del ‘desarrollo’ de la mediumnidad del ‘caballo’, puede ayudarlo a ‘girar’, colaborar en la formación de una ronda alrededor del mismo, etc. Cuando el médium, ya marchado el **orixá**, está volviendo en sí, ayudará a acelerar su vuelta a la normalidad consciente hablándole (“despierta para escupir”, “despierta, tu ángel de la guarda te está llamando”, etc.); con frecuencia le ofrecerá un vaso de agua.
- proporcionar a los distintos **orixás** que bajan a tierra sus atributos (espada a **Ogum**, sombrero de paja a los **bahianos**, tridente a **Exu**, etc.).
- ofrecer a los **orixás** en tierra las distintas ofrendas emblemáticas que consumirán durante la ceremonia (cigarros, cigarrillos, tabaco de pipa, distinto tipo de bebidas, golosinas, etc.). El **cambone** está siempre atento a todos los deseos que los **orixás** manifiestan a este respecto; se lo verá repartiendo y encendiendo cigarros, cigarrillos y pipas, sirviendo aguardiente, ‘champagne’, vino dulce, café, etc.

³² “**Cambone**, mi **cambone**/Itaquari (*un caboclo*) ya va a girar/ Quiero ver mi **cambone**/ cuando yo vuelva”.

- actuar como asistente e intermediario de los **orixás** en tierra ante un sin-fín de situaciones, llamado a alguna persona de la asistencia, pidiendo a los **atabaqueiros** algún **ponto** que aquellos soliciten, trayendo a su presencia algún objeto, etc. Estas actividades también pueden ser realizadas por los propios espíritus.
- oficiar de traductor o intérprete entre el **guia** y el cliente cuando la manera de hablar del primero sea muy idiosincrásica y/o cuando la falta de entrenamiento del segundo en este tipo de comunicación sea muy grande.
- explicar, responder, orientar, etc., a los **orixás** en distintas circunstancias. Esta función es más clara y frecuente en el caso de las **crianças** con quienes los **cambone** actúan como si fuesen niños.
- traer, preparar y hasta utilizar diversos materiales rituales que el **guia** reclama para su **trabajo**: velas, hierbas para incensar, tizas, cuentas, puñales, etc.
- limpiar -cuando así lo determina el **orixás**- los distintos tipos de suciedad y residuos que la presencia y **trabajo** de las entidades místicas hayan podido producir: bebidas volcadas, vasos o botellas rotos, cenizas, etc.
- tomar nota, muchas veces por escrito, de recetas y pedidos que el **orixá** hace a los clientes o que deja para su 'caballo'.

En ciertos **terreiros** pequeños, constituidos sobre la base de núcleos primarios, el **cambone**, en este caso en general femenino, es una muchacha, familiar o no del jefe del **terreiro**, que mantiene con él lazos de subordinación profana; de esta manera, la servidumbre religiosa es continuidad de la existente cotidianamente y el papel del **cambone** es una más de las obligaciones impuestas por su condición de auxiliar doméstico de la casa. Puede darse que la relación sea más contractual que la de entenda y, entonces, que llegue a haber algún tipo de compensación económica.

En dos de los **terreiros** estudiados no hay ningún miembro que cumpla en exclusiva el cargo de **cambone**. En el del Pai Ismael, p.ej., sus funciones están repartidas entre los **ogães** y la **mãe pequena**, que las ejecutan desde una posición jerárquica mucho más alta y con mucha mayor autoridad, y un médium que sólo recibe entidades del panteón 'africano', lo que lo deja vacante en la mayoría de las ceremonias habituales, en las que estos **orixás** no trabajan.

El **cambone** puede estar tratando de convertirse en médium o haber renunciado a hacerlo (por considerar que no tiene el 'don' de la mediumnidad o, teniéndolo, por no querer desarrollarlo por una u otra

razón). Puede aún darse otro caso, el de aquella persona que queriendo participar activamente de la ceremonia no posee capacidades mediúmnicas ni las que lo habilitarían para ser **atabaqueiro** y debe entonces conformarse con el único espacio disponible que le ofrece la estructura del **terreiro**.

De todos modos, la 'ideología' del **terreiro** espera vagamente que el **cambone** cumpla sus funciones por 'puro gusto' de estar en contacto con los **orixás**, de servirles sin estar obligado a ello y sin esperar de este comercio beneficio alguno. En este sentido, es una especie de continuidad de cierto tipo de asistente que concurre al **terreiro** sin razón especial alguna, sólo 'porque le gusta'.

El cuadro que entonces se nos presenta de los distintos tipos de sujetos que ocupan el puesto de **cambone** es: a) asistente doméstica, b) en espera de otro puesto, c) con otro puesto, aunque circunstancialmente vacante, d) que no dispone de otro lugar para participar de las ceremonias, e) que 'gusta de los orixás'.

Los conflictos que pueden generarse alrededor de la figura del **cambone** son de diversa índole. En primer lugar, aquellos derivados de su situación de 'persona de confianza' y 'confidente' del jefe del **terreiro**: celos, cotilleos, envidias, etc. En segundo lugar, una posible ineficacia suya en el cumplimiento de sus obligaciones (falta de atención a las necesidades de los **orixás**, ausencia del recinto sagrado, falta de diligencia, etc.) real o supuesta podrá ser causa de regaños ya sea por parte del jefe del **terreiro**, de los médiums (incorporados o no) o de cualquier otro miembro del **terreiro**.

Por último, puede considerarse que un **cambone** va más allá de sus atribuciones si interviene demasiado en la actividad de los **orixás**, trata de acelerar su partida o de moderar sus actitudes, etc. Este caso fue observado en un **terreiro** (cf. infra. Cap.7) en el que la poca autoridad de su jefe producía una especie de vacío de poder con relación a la tónica de sus actividades. El **cambone** en cuestión, que era miembro de la jerarquía burocrática del **centro**, acabó autoexcluyéndose del mismo.

La limpieza y arreglos 'profanos' del **terreiro** tienen distintas soluciones en los diversos **centros**. En los más pequeños y unidos a la vivienda de su jefe, es en general cuestión de familia y si el **cambone** toma parte de esta tarea es en su condición de auxiliar doméstico. Es frecuente que otros miembros femeninos del **terreiro** colaboren en esta actividad, sobre todo cuando no tienen posibilidad de ayudar con dinero.

Terreiros más grandes y/o menos vinculados con la vivienda de su jefe pueden quedar a cargo de personas contratadas a tal efecto (miem-

bros o no del **centro**) o de algún tipo de trabajo rotativo o colectivo de todos los miembros del grupo. En esta caso, intervienen tanto los hombres como las mujeres y la división de tareas se estipula por habilidad y fuerza (p.ej., las mujeres lavan los manteles del altar mientras que los hombres levantan los muebles y barren). Puede ocurrir que ambas posibilidades se combinen según las circunstancias: p.ej., que la limpieza habitual del **terreiro** esté a cargo de una persona contratada y que la preparación del mismo para fiestas especiales y su posterior limpieza sea hecha por el conjunto de los miembros.

*

Al hablar al comienzo de este capítulo del ingreso en Umbanda, decidimos mantenernos en un nivel de amplitud tal que no discriminase entre los distintos grados de compromiso de los sujetos cuyos discursos basaban nuestra descripción. Lo que entonces nos interesaba era detectar las líneas generales por las que estos sujetos mostraban los procesos que habían desencadenado su vínculo actual con el código umbandista.

Veíamos que estos discursos se movían en dos direcciones. Una apuntaba a la confirmación 'en carne propia' de la eficacia simbólica del culto; esto es lo que llamábamos 'la prueba', ya fuese positiva o negativa. Otra, la de los 'mediadores', abordaba la cuestión de la legitimidad, que se jugaba en distintos planos: en el del código como un todo, dado por aquellos a quienes su lugar en el sistema global en apariencia los opone a Umbanda; en el de las relaciones concretas del culto que hacen necesarias las introducciones de clientes 'adecuados' a agentes 'adecuados'.

Este último aspecto ponía sobre el tapete la división que en esa primera parte habíamos abstraído, la existente entre aquellos que brindan el servicio religioso y aquellos que lo demandan y consumen, entre agentes y clientes. Pero a esta primer corte siguen otros, y en un cierto momento la frontera se hace borrosa.

En efecto, cuando en segundo término abordamos la descripción del cuadro de agentes umbandistas, empezamos a desentrañar una condición clave de los **terreiros**. Lo que llamábamos 'monopolio religioso interno' convierte al resto de los oficiantes en clientes del **pai** o **mãe-de-santo**.

Es decir, muchos de los servicios religiosos que éste brinda a sus subordinados no difiere de los que administra a los simples clientes. Más aún, hay agentes que ayer clientes, hoy médiums, **atabaqueiros**, **cambo-ne**, pueden mañana volver a ocupar un lugar entre la asistencia en vez de participar de manera activa de las ceremonias.

De esta manera, el esquema de ejes cartesianos que subyace a la interpretación y resolución de las aflicciones en Umbanda (cf. Introducción 1.3) con su ordenada que canaliza el reclutamiento de agentes y su abscisa que canaliza el de los clientes, aparece como un instrumento analítico que debe adecuarse caso a caso.

Por más que haya ingresado en el culto, el agente no se inmuniza frente a las agresiones místicas que se desplazan por el eje horizontal. Su necesidad de intermediación religiosa no se reduce, pues, a la de aquella que fortalece la relación con ‘sus’ **orixás**, sino también a la de aquella que interrumpe el contacto con los espíritus perturbadores. El **terreiro** cuenta sólo con un personaje, su jefe, que no depende de terceros para relacionarse con el mundo espiritual, el único agente absoluto, el único no cliente radical³³.

Él es quien se dedica a los **orixás** por entero. Esta relación privilegiada, exclusiva, ‘monopólica’, es lo que le permite reprochar a sus **filhos** todas aquellas faltas que los apartan del servicio integral a los **guias**. Toda falta es una desviación individualizante; es la comodidad, el egoísmo, el interés, el deseo, lo que aparta al **filhos** del buen camino. El **filho** mantiene su condición de individuo singular, origen de sus fallos, frente al jefe del **terreiro**, que aparece así como la encarnación de lo colectivo.

Al médium que ha faltado a una sesión o al **atabaqueiro** que llega borracho, lo que el **pai-de-santo** en el fondo reprocha es que se comporte como un cliente. Y al cliente, que sea cliente: “Sólo vienen cuando necesitan ayuda”.

El cliente es también quien contamina al **terreiro**, un factor incontrolable que limita la independencia del agente con su presencia, ya por las exigencias que trae, ya por el desorden que produce:

“No me gusta trabajar con mucha gente porque en medio de mucha gente, siempre aparece un ladrón, un drogadicto, un tío sinvergüenza que está pendiente de tu reloj, está pendiente de dónde dejaste tu chaqueta con los documentos para robarte”.

³³ Dejamos de lado algunas situaciones en las que un jefe de **terreiro** es cliente de otro; hablando de su casita de **exu**, que debe ser objeto de una ceremonia de ‘firmeza’, un **pai-de-santo** dice:

“Puedo ‘afirmar’ yo, o puedo mandar venir otro, otro *babalaô* (**pai-de-santo**) de otro **terreiro**, que sea un director espiritual, pero él va a cobrar. Si viene otro, mejor todavía, porque, como dice el refrán: ‘santo de casa no hace milagros’. Entonces, la confirmación siempre es mejor que la haga otra persona. Tiene que venir otro *babalaô* para hacernos la ‘confirmación”.

Pero el cliente puede llegar a ser aún más abominable cuando ni siquiera cumple plenamente su papel, cuando se beneficia del servicio místico sin dar la contrapartida correspondiente:

“Hago la ‘concentración’, hago el **trabajo**, hago la entrega (*ofrendas*). Digo: ‘El servicio está listo, ¿alcanzaste (*lo que pedías*)? Lo alcanzaste. Entonces dame lo que quieras darme (...), si quieres darme más, dámelo, quieres darme un millón, dámelo, quieres darme más, puedes darmelo... Y la persona siempre dice (...) ‘Después te voy a dar una buena gratificación’. Después, desaparece. Entonces, de la rabia, voy y deshago (*el trabajo*). Lo hago. (...) Entonces, la persona vuelve, entonces digo: ‘Perdiste el macho, ¿no? ¿Lo perdiste? Poobre’. (*La persona dice:*) ‘No, que estaba todo bien, que el **trabajo** fue a las mil maravillas; yo desaparecí, porque Fulano no me dejaba venir... pero no olvidé tu gratificación’. Dije: ‘Ah, mi hija, demasiado tarde, ve a buscar otro lugar...’ Asunto cerrado”.

De todos modos, el **centro** no puede funcionar sin clientes. Desde el punto de vista místico, porque sus aflicciones son la razón de la presencia de los **orixás** en tierra; desde el profano, porque sólo su afluencia puede dar vida al **terreiro**. Pero el cliente, como el consumidor de cualquier bien, calibra su demanda, juzga y determina qué oferta le complace. Esto puede hacerlo comparando distintos **centros**, o dentro de un mismo **centro**, cotejando la eficacia de distintos agentes. Como dice un médium:

“Esos **caboclos** son todos iguales (...). Nosotros no distinguimos mejor ni peor; para nosotros todos son iguales (...). Pero para las personas (*los clientes*) es como si pusieras diez médicos iguales. Si te sientes bien con ése, sólo vas a querer (*curarte*) con aquel. Entonces, tomas **passe** con uno, el **caboclo** dice: ‘Tienes que hacer esto, así, así, así’. Te dio resultado; entonces sólo quieres a ése. (*Otros*) eligen uno, el **passe** no da resultado. Otro día ya quieren otro, hasta que no haga alguna cosa que les dé resultado. Entonces aquel es el mejor”.

Vemos entonces que existe una clara heterogeneidad en el nivel del compromiso con el culto como en el de la fidelidad con las agencias proveedoras de los bienes y servicios místicos. Nos parece poco útil, sin embargo, ofrecer una tipología cerrada que dé cuenta de esta heterogeneidad³⁴; la ambigüedad que hemos visto desdibujar la distinción entre agentes y clientes nos parece demasiado significativa como para hacerla a un lado con un procedimiento formal.

³⁴ Como la propuesta por Camargo (1961:71) entre fieles activos, participantes y eventuales.

Esta heterogeneidad es, pues, del orden de lo continuo; implica una gradación infinitesimal tanto en las posibilidades de opción entre diversas agencias como del compromiso con todas ellas o con alguna en particular en la que todo corte es provisorio. El abanico así abierto va de la falta absoluta de margen de maniobra de un jefe de **terreiro**, correlativa a su compromiso total y unívoco, hasta la libertad total del cliente esporádico no ligado a fidelidad alguna.

Uno de estos extremos ha sido estudiado en la caracterización hecha del **pai** o **mãe-de-santo**. El otro es intangible, ya que ninguna delimitación puede ser hecha de la clientela potencial de Umbanda. En compensación, sí podemos asomarnos a ese punto intermedio y difuso en el que el agente se confunde con el cliente. Este punto está representado por redes informales de agentes y clientes vinculados a un **terreiro** fijo y que, como veremos, operan como un ámbito en extremo fluido con múltiples funciones: difundir la existencia y valía de diferentes **terreiros**, analizar y criticar la eficacia y autenticidad de sus agentes, interpretar en forma mística síntomas de participantes de las redes, socializar fórmulas mágicas, discutir diagnósticos y recetas brindados por agentes, etc.

3. Redes de clientes

Las redes de que hablamos parecen existir por doquier; su razón de ser es la propia naturaleza del culto, su inestabilidad y polimorfismo, su carácter competitivo. Como resultará obvio, estas redes no tienen fronteras, en la misma medida en que ni siquiera tienen un status reconocido por sus propios componentes: son los conocidos, amigos, compañeros, vecinos, parientes, con quienes se conversa, a quienes se consulta o asesora, con relación a lo sagrado. Es uno de los múltiples planos en el que el *pedaço* se construye.

En parte yuxtapuestas con las redes profanas de relaciones en las que los sujetos participan, están desbordadas y recortadas por dos lados: aquellas relaciones que son establecidas sólo en vistas a obtener o brindar información religiosa superan las redes habituales; además, estas redes habituales muchas veces tienen elementos con quienes el intercambio religioso está vedado: aquellos que se sujetan a una firme adscripción religiosa que los enfrenta a Umbanda, los que 'no aceptan la religión'³⁵.

³⁵ El caso más frecuente es el de los fieles pentecostales que, como ya hemos dicho, constituyen una suerte de 'contra-pedaço'.

Es necesario diferenciar también estas redes de las que se tejen alrededor de agentes independientes, ya que el intercambio religioso al que nos referimos es de información, no de bienes y servicios. A lo sumo, miembros de una red pueden realizar juntos un **trabajo**, pero cada uno para sí, sirviendo la compañía de mutua protección.

Por lo dicho hasta ahora debe quedar claro que estas redes nada tienen que ver con entidades substanciales y diferenciales como un **terreiro** o una familia. De hecho, no son más que un nivel de análisis, un objeto construido por el observador, de una realidad difusa. La forma que consideramos más pertinente abordarlas es a partir de un sujeto concreto, describiendo las relaciones religiosas que éste va estableciendo en distintos planos, dentro de su *pedaço*.

El ejemplo en el que ahora entraremos es el de estas relaciones, tal como se presentaban durante el mes de agosto de 1984 para un médium 'errante', Nita³⁶.

NITA: Nació hace 40 años en una ciudad a 100 Km de São Paulo. Los padres tenían una pequeña plantación en las afueras; ella pasaba parte del tiempo ahí, con sus padres, y parte en la ciudad, con sus abuelos. A los 18 años vino a la capital para trabajar como empleada doméstica. Nunca volvió a su tierra. Sabe que su padre ha muerto, pero no tiene más noticias de su madre y de sus hermanos; hace años le robaron la cartera en la que guardaba la dirección de éstos y nunca más pudo escribirles.

Su época de empleada doméstica le dio el único orgullo profesional que exhibe: es una excelente cocinera. Dejó este empleo cuando, años después, se casó con un policía militar. Le nacieron dos hijas; una que ahora tiene 19, otra de 15. Atendió durante algún tiempo un bar del marido que por su condición de Policía Militar, no podía aparecer legalmente como su propietario.

Hace ocho años Nita comenzó a frecuentar un **terreiro**, llevada por su marido. Dos años más tarde, él la abandonó para ir a vivir con otra mujer, mucho más joven que ella. La causa de la separación fue un **trabajo** hecho por la **mãe-de-santo** de ese **centro** que ella intenta deshacer desde entonces, para lo cual ha acudido a muchos **terreiros** y agentes independientes.

³⁶ Aun cuando la presencia del observador sin duda potenció al máximo el funcionamiento de la red, no es menos cierto que ésta no hizo más que dar de sí lo que desde un comienzo tenía para dar. Los intercambios religiosos entre sus miembros nunca fueron iniciativas del observador aunque su simple presencia pueda haber sido estímulo de preguntas, consultas, comentarios y discusiones religiosas.

En la actualidad, está empleada como costurera en una gran fábrica textil del barrio de Bom Retiro. Vive en una pequeña casa de dos cuartos en muy mal estado en Vila Amália, después de haber pasado por Peri Alto, Peri y Lauzanne Paulista, todos barrios de la periferia norte de São Paulo. La vivienda está siempre muy desordenada; no tiene nevera pero sí un televisor en blanco y negro siempre encendido (las hijas prefieren las novelas de la Red Globo, la madre las de la Silvio Santos). De adquisición reciente, una máquina de coser usada (costo: 25\$) es bastante utilizada para confeccionar, rehacer y arreglar ropa.

Las hijas de Nita, para quienes el padre envía con regularidad algún dinero, parecen estereotipadamente opuestas. La más joven, Elisa, trabaja en la misma fábrica que su madre y estudia por la noche. No tiene novio, no va a bailes, entrega todo su salario a Nita; sus únicas diversiones están relacionadas con la actividad escolar.

La mayor, Neide, no estudia ni —a pesar de la insistencia de Nita— trabaja. Tiene un hijo de casi dos años que vive con ellas; el padre del niño no contribuye a su manutención, en los últimos tiempos no va a verlo ni mantiene más relaciones con la madre. Es un muchacho de 19 años, desempleado y con alguna incursión delictiva. Neide ha perdido todos los clientes superiores; su padre ha pagado hace poco su reemplazo por postizos baratos. Hace unos años se hizo tatuar brazos y piernas cuyas huellas intenta ahora borrar sin ningún resultado. Varias veces por semana va a una discoteca después de grandes discusiones con Nita que se queja del dinero que debe darle y de verse obligada a cuidar del nieto. Desde hace poco tiempo está de novia con un muchacho de su edad, mulato y desempleado; también mantiene relación epistolar —además de visitas esporádicas— con un preso que estará libre sólo dentro de tres años.

Ninguna de las hermanas tiene una práctica religiosa activa. Elisa ha ido alguna vez a los **terreiros** en los que trabajaba su madre pero su única participación ha sido la de tomar **passé**. Neide se niega a acompañar a Nita a los **centros**; según dice, prefiere el Candomblé a la Umbanda, lo que no le impide aceptar las interpretaciones místicas que su madre hace de sus desgracias.

Las cuestiones que han llevado y siguen llevando a que Nita acuda a **terreiros** y agentes independientes son ante todo dos: el abandono de su marido, provocado por Zé Pilintra y otras entidades de **izquierda**; los distintos desarreglos de conducta de su hija mayor.

Respecto a lo último, Nita supone que su hija Neide es víctima continua de ataques de enemigos entre los que están una antigua **mãe-de-santo** suya y la madre del padre de su hijo. Como Neide no quiere asistir a **terreiros**, Nita a veces lleva ropa o fotos suyas para ser 'limpiadas'.

El primer problema es, con todo, el principal. Su idea es que “quien lo sacó de casa, tiene que traerlo de vuelta”, y así se lo ha dicho al propio Zé Pulintra en los distintos **terreiros** donde lo ha encontrado³⁷ pero no ha recibido respuesta positiva alguna. En la actualidad, la situación se agrava ya que el marido ha entrado en juicio de divorcio. Todos sus esfuerzos se dirigen, pues, a lograr apoyo de los **orixás** en una próxima citación del juez encargado del caso.

Esto no le impide consultar a una abogada que la asesora gratis, pero en quien no deposita mucha confianza. Lo que le queda es hacer **macumbas** contra la mujer de su esposo. A veces dice hacerlo como respuesta a ataques que supone ésta le dirige; otras, reconoce que es ella quien ha iniciado preventivamente la agresión (“Sí yo no actúo contra ellos, ellos actúan contra mí.”). De todos modos, esta guerra hasta ahora no ha dado los frutos esperados: en vez de morir su enemiga ha muerto un pariente de ésta.

Nita es **filha** de **Oxum** e **Iansã**, al menos eso le ha dicho una **mãe-de-santo**. Otra **mãe-de-santo** ha diagnosticado que los dos **santos** están en guerra por la primacía sobre su cabeza. Este conflicto en buena parte explica sus problemas y mala situación general (“No consigo hombre ni para una aventura”) y se resolvería con sacrificios y ofrendas que no puede hacer por su falta de dinero.

Entiende que sus conocimientos y capacidad religiosa están bastante desarrollados, aunque no imagina la posibilidad de prescindir de intermediarios en su relación con lo sagrado. Su ambición, pues, no es abrir su propio **centro**, sino ser **mãe pequena** de alguno ya constituido.

Su historia religiosa se inició hace ocho años, cuando comenzó a recibir **guias** en un **terreiro** donde la Umbanda estaba muy mezclada con el Candomblé y muy ‘caliente’ (con mucho **trabajo** de **izquierda**); permaneció allí dos años, hasta que salió por su conflicto con la **mãe-de-santo**. Después de recorrer muchos lugares, entró en un **centro** de Lauzanne Paulista, cerca del cual fue a vivir con sus hijas; este **terreiro** también era muy ‘caliente’ y ella se convirtió en una de las principales ayudantes de la **mãe-de-santo** en la realización de **trabajos** de izquierda³⁸.

Dos años después, salió de este **terreiro** como culminación de una serie de conflictos con su jefa. Casi enseguida entró en un **centro**

³⁷ Incorporado en distintos agentes. La cuestión de cómo un mismo espíritu puede **trabajar** en distintos **terreiros** al mismo tiempo está muy despierta para clientes y médiums umbandistas, cf. Cap.5.

³⁸ Este es el **terreiro** en el que produjo la ruptura entre **mãe-de-santo** y **pai-pequeno** y Nita fue la médium castigada (cf. supra Cap. 2.2.2).

pequeño, no muy alejado del anterior y se mudó de domicilio en buena medida por miedo a su **ex-mãe-de-santo**. En este nuevo **terreiro**³⁹ no duró mucho tiempo; seis meses después se alejaba desanimada.

El breve período que vamos a describir transcurre seis meses más tarde. En este momento, Nita está ‘parada’: no trabaja en **centro** alguno y tampoco hace sus acostumbradas **macumbas** en su casa por falta de dinero y de lugar adecuado. La asaltan tentaciones contradictorias: abandonar definitivamente toda actividad religiosa; ingresar en ‘la religión de Buda’, a ejemplo de una amiga suya, salida también de Umbanda; entrar en un **terreiro** de Umbanda, muy próximo a su casa y donde, según ella, varias veces se lo han pedido; ingresar en un **centro** kardecista en el que su última **mãe-de-santo** dio sus primeros pasos y al que se han sumado muchos desertores de aquel terreiro; pasarse a una casa de Candomblé en la que trabaja una compañera de empleo suya, **ex-mãe-de-santo** de un **centro** umbandista que tuvo que cerrar hace algún tiempo.

Las agencias y agentes particulares con los que en este lapso mantiene relaciones y cuyos servicios utiliza son siete: el **centro** kardecista de Seu Barbosa, en Tucuruvi; un **terreiro** de Umbanda de una vieja amiga suya, Doña Cristina, en Peri Alto; un muchacho cearense que tuvo un paso muy conflictivo por su último **terreiro** y que trabaja ‘particular’ en una chabola de la Marginal Tietê; el **centro** de Umbanda de D. Julia, reabierto en estos días, después de un par de semanas de inactividad debida a conflictos internos (la razón que daba D. Julia era su enfermedad); una médium de este **terreiro**, Marlene, que también trabaja ‘particular’ en otra chabola, esta vez de Jardim Peri; el **centro** de D. Suelí, ahí donde le han pedido que entre: y, por último, la casa de Candomblé del Pai Toninho^{39bis}. Los cuatro últimos están lo suficientemente cerca de su casa como para que pueda ir a pie, los primeros tres exigen tomar algún transporte⁴⁰.

En un segundo plano, están otras tres agencias: el **terreiro** de Lauzanne Paulista de donde salió tan peleada, con cuya **mãe-de-santo** está pensando reconciliarse, rendición que la liberaría de las manipulaciones místicas que supone que ésta hace contra ella y su hija mayor; su último **terreiro**, cerrado poco después de su marcha y cuyo **pai-de-santo** le ha hecho prometer su asistencia en cuanto sea reabierto; un agente particular, D. Alice, que durante un período muy breve fue **mae pequena** de este

³⁹ El de Roque, del que se habla en el capítulo 7.

^{39bis} **Nota de la edición española:** FGB seguiría trabajando durante años con este sacerdote, y su casa se convertiría en el lugar principal de investigación de su libro sobre Candomblé.

⁴⁰ La cuestión no es trivial. El coste del transporte es, muchas veces, impedimento para asistir a un **centro**.

último **centro**, que ahora realiza sus **trabajos** puerta con puerta de su ex-**pai-de-santo** y que despierta gran curiosidad en Nita.

El cuadro que ahora presentamos registra tanto los encuentros de Nita con sus relaciones en los que hubo intercambio de información religiosa como las visitas a agencias o agentes en los que ella llevó o fue llevada por relaciones. Incluimos también algunos encuentros en los que Nita no estaba presente pero en los que su influencia se hacía notar.

Dejamos fuera: 1) aquellos encuentros en los que no fueron tocados temas religiosos, 2) las visitas a agencias en las que Nita fue sola o con el observador (son cinco: una al **centro** de S. Barbosa, otro al de D. Sueli y tres al del Pai Albertinho), 3) un par de visitas de cortesía a su último **terreiro**, 4) sus intercambios religiosos en su empleo de los que a nuestro cuadro sólo pasan sus relaciones con María y Vera⁴¹.

fecha	agencia	casa	participantes
01/08	D. Cristina		<i>Nita</i> , Celi, Mónica, Sócrates
02/08		1) Nita 2) Mónica	1) Marlene 2) Nita, Celi
04/08		Nita	D. Cristina
05/08	cearense		Sócrates, <i>Nita</i>
07/08		Celi	Sócrates, Mónica, <i>Nita</i> , Raimundo
09/08	D. Sueli		João, <i>Nita</i>
10/08		Celi	Nita
12/08		Nita	cearense
14/08		Celi	Nita
15/08	D. Julia	Celi	1) <i>Marlene</i> , Nita 2) Teresa, Mónica
18/08	Marlene	Celi	1) <i>Nita</i> , Maria 2) Nita
21/08		Celi	Nita, Raimundo, Mónica
22/08	Pai Albertinho	Celi	1) <i>Vera</i> , Nita 2) Mónica, Teresa
24/08	D. Julia	Celi	1) <i>Celi</i> , Maria 2) Mónica, Pedro
25/08		Nita	cearense
26/08		Celi	Nita
29/08		Celi	Mónica
31/08	D. Julia	1) Celi 2) Andrea	1) Celi, Maria, <i>Nita</i> , Mónica, Pedro 2) Mónica, Pedro 3) Nita, Celi

En las visitas a agencias, el participante subrayado es el que ha llevado a los demás. En las reuniones en casas, se da por supuesta la presencia de su dueña.

⁴¹ En la fábrica Nita estaba relacionada al menos con otras dos personas con las que tenía o había tenido relaciones religiosas y a quienes había conocido en un **terreiro**.

Sería abrumador dar un registro de todos esos encuentros; daremos entonces sólo cuatro ejemplos: la reunión en casa de Celi del 7/8; la del 15/8; su visita a la Pomba Gira de Marlene del 18/8 y la del 31/8 al terreiro de D. Julia. Transcribimos del cuaderno de campo:

7/8- A la casa de Celi⁸ se accede desde un pequeño patio que comparte con otra vivienda; para llegar a este patio se atraviesa un pasillo que bordea la casa de Mónica y su padre, propietario de las tres, y se descende una escalera de cemento. Es una casa pequeña y, aunque muy cuidada y pulcra, precaria. Tiene dos cuartos de 4 m. de lado, unidos por un vano sin puerta. Un dormitorio usado por Celi, su compañero y tres niños: dos chicas que Celi ha tenido con distintos padres (12 y 5 años) y un hijo (1 año) de esta nueva unión. Una cocina/comedor/sala de estar, por la que se entra a la casa y de la que un pequeño rectángulo ha sido separado para baño (W.C. y ducha) por paredes que no llegan hasta el techo. En el primer cuarto, tres camas, un armario y sobre una pequeña nevera, un aparato de TV en blanco y negro. En el segundo, una mesa y sillas, otra nevera mayor, una pila, un armario y dos cocinas (una de las cuales fue vendida en este período).

*(Sócrates había invitado al observador a casa de su hermana Celi donde pensaba hacer **trabajar** a su **marinheiro**)* Paso primero por casa de Nita; ella también va a ver el **marinheiro** de Sócrates pero antes tiene que hacer la compra. Voy solo; Sócrates está en la puerta de calle (16 hs.). No sabe si va a **trabajar** o no; pensaba hacerlo por la mañana pero quería que yo estuviera. Me hace entrar en la casa. Está Celi, su marido, Mónica y los tres niños.

Raimundo me pregunta por la entrevista que yo había hecho con Sócrates (cinco días antes). Para él todas las religiones son iguales, vienen de una sola, la católica: todas son ilusión, la gente se siente bien en ellas por costumbre. En ellas hay mucho comercio. Un pastor (protestante) siempre vive bien; sus fieles se encargan de ello, le dan todo tipo de cosas.

La conversación se generaliza. Habla Mónica: **pai-de-santo** es igual, nadie hace nada gratis. Raimundo: aun en Umbanda la gente se mueve por interés. Es igual a todo en la vida; si en un bar alguien se te acerca es para que lo convides a tomar algo. Su mujer, Celi, confirma: ella fue a bendecir a su hijo (a una **mãe-de-santo**) y los otros asistentes iban dándole dinero que la **mãe-de-santo** colocaba al pie del santo. Ese dinero, ¿es para el **santo** o para la mujer? **Santo** no necesita dinero; es la **mãe-**

⁴² A unos cien metros de la casa Nita, sobre una avenida que corta a otra en la que ésta vive.

de-santo que se queda con él. De todos modos, ella había ido sin dinero y le dio vergüenza no dejar nada. Raimundo insiste en la cuestión: aun los **pai-de-santo** que no cobran nada terminan sacando algún beneficio (...).

Llega Nita. Raimundo le cuenta que una vez encontró un **despacho** en una esquina y lo pateó. Se le arruinó el pantalón y los zapatos; todo empezó a andar mal en su vida. Fue entonces a un **terreiro** para que le hicieran una limpieza; el **pai-de-santo** mandó a que hiciera una entrega igual a la que había pateado. A pesar de su miedo y aprensión, lo hizo y sus cosas mejoraron. Esa experiencia le ha hecho respetar las ofrendas.

Interviene Sócrates: el no cree en eso de que '**macumba** pega', pero de todos modos nunca se metería con un **trabajo** que encontrase por la calle. Repite lo que me había dicho en la entrevista: está contra las ofrendas a **exu**; la **izquierda** da y quita. Nita se ríe y dice: "Coisa nenhuma" (*de ninguna manera*). Sócrates se molesta y le retruca con un argumento de peso: Nita ha perdido su marido por **macumbeira**.

Raimundo pregunta a Nita si alguna vez ha conseguido resolver algún problema personal (con la **macumba**). Nita: sí, pero lo más importante (la vuelta de su marido) no lo ha logrado. Empiezan a discutir si se puede o no hacer volver a un hombre con **macumba**. Sócrates cree que no. Raimundo pregunta cuánto tiempo hace que se fue (el marido de Nita). 7 años. Según él si un hombre se ha ido hace 7 años no hay **macumba** que lo traiga de vuelta. Nita reafirma lo que tantas veces me ha dicho: si 'él' lo llevó, 'él' lo tiene que traer de vuelta (se refiere a Zé Pilintra). Empieza a contar su peregrinación por tantos **centros**, las veces que ha hablado con Zé Pilintra, los subterfugios que éste usa par no ayudarla. Ella, a veces, pierde la fe.

La discusión se diluye. Sócrates insinúa la posibilidad de **trabajar** con su **marinheiro**; Raimundo no muestra mucho entusiasmo pero no da una respuesta directa. Celi tampoco se opone directamente pero dice que tiene que bañar y dar de comer a los niños. Nita, Mónica y yo queremos que lo haga pero nada podemos decir. Mónica habla de su hermano que está en un **terreiro** de Candomblé pero no quiere que ella asista, es demasiado 'pesado' (*se trabaja mucho por la izquierda*). Cambia de tema y empieza a hacer bromas a Nita, apoyada por el resto: el padre de Mónica (un hombre de unos 65 años) ha preguntado por ella, tendría que pasar a visitarlo.

Nita no toma estos chistes con mucho espíritu y se marcha; la sigo hasta la puerta de calle y trato de calmarla. En ese momento, la hija mayor de Celi sale para comprar una botella de aguardiente; Nita piensa que es signo de que por fin Sócrates ha obtenido permiso para hacer su **gira** y

hace que le dé dinero a la niña para el aguardiente. Ella tiene que ir al supermercado pero volverá enseguida. Entro de nuevo en la casa; el aguardiente llega pero, desilusión, no es para **trabajar**, sino para beber entre nosotros.

Raimundo, que ya estaba algo borracho desde un inicio, bebe y nos hace beber a Sócrates y a mí, vaso tras vaso de aguardiente. Vuelve Nita, ve que finalmente no va a haber **trabajo** y torna a marcharse. Mónica también se va a su casa. Sócrates me dice que si yo quiero podemos ir a casa de una amiga suya; ahí podrá trabajar y a mí me va a interesar mucho conocer a su amiga, médium de un **terreiro** de Candomblé. Acepto y nos marchamos (19 hs.). (*En casa de esta amiga, Sócrates lograría por fin 'dar pasaje' a dos de sus orixás*).

15/8– Llego a casa de Celi (16.30); está con Mónica. Celi ha mejorado de su gripe. Ha ido al médico por sus problemas de columna. Casi no la ha revisado; le ha dado un medicamento y mandó que volviera dentro de un tiempo. (*A Celi, el médico*) no le ha dado confianza. No tomará el medicamento; quería una consulta más explicativa (...).

Vendría con nosotros (Nita y yo) esta noche a la **macumba** pero no sabe si llevar o no al hijo. Tiene miedo de que Nita le diga que no puede (*ir con un niño*) y que no sea cierto, sólo para dejarla de lado.

Según Celi, Raimundo ayer (Raimundo ayer estaba totalmente borracho, se caía, decía incoherencias, ponía los ojos en blanco, etc.) tenía un **encosto** o algo parecido. Le digo que me parece que era aguardiente. Escéptica, pregunta “¿será?”. No aguanta las borracheras del marido. Le dan rabia y vergüenza; ha pensado en separarse. A veces tiene ganas de ir a la farmacia y conseguir algo para ponerle en la bebida que lo haga parar de beber, pero cree que puede ser peor.

Llega su hermana Teresa con un ramo de rosas blancas y rojas. ¿Para quién son? Las blancas para N.S. de Aparecida, las rojas para la Pomba Gira; esto último, es Mónica quien lo dice, entre risas de las tres mujeres y el reconocimiento de Teresa. Después me cuenta Celi que el padre de Mónica (viudo) ha pedido a Teresa en casamiento. Hay una cierta incomodidad de Celi y de la familia (Teresa tiene 20 años, 45 menos que su pretendiente) pero no una oposición definida.

Mónica roba una rosa del ramo; pelea en broma, finalmente la devuelve y Teresa se va. Mónica me cuenta que es enferma del corazón, que necesitaría operarse pero para ello tendría que ir a Brasilia. (Celi luego me dirá que no es cierto, Mónica está siempre inventando cosas). Habla de su vínculo con la Iglesia, con la comunidad (Comunidad Ecle-

siástica de Base). Donde ella asiste, hay dos curas, uno joven y agradable, el otro viejo y molesto. El primero promueve la participación de la gente en la misa, el otro la impide, no quiere que nadie hable durante la ceremonia. A Celi le parece correcto que este cura no deje hablar a nadie durante la misa. Cuenta que en el bautismo de su hijo el sacerdote hacía salir a las criaturas que lloraban con el padre o con la madre.

La madre de Mónica era 'crente'; su padrino y su hermano, del Candomblé, pero a ella no la dejan asistir. Digo que la Iglesia está contra la **macumba**. Las dos, Celi y Mónica, son conscientes de que todas las iglesias, no sólo la Católica, lo están. El cura que bautizó al hijo de Celi dio un largo sermón contra la **macumba**. Mónica dice que ella no es **macumbeira**: me muero del miedo. Tampoco es 'católica fanática'.

A Celi le hubiera gustado ser monja. Le atrae esa vida pacífica, sin problemas. Pero, agrega resignada, ahora no la aceptarían con tres hijos.

Mónica hace bromas bastante fuertes sobre la vida sexual de (entre) curas y monjas. Si los curas fuesen todos como el joven de su iglesia, ella también querría entrar en un convento.

Celi decide que no vendrá al **terreiro** con nosotros; no se anima a dejar su hijo con nadie y está demasiado resfriado para traerlo, ella no está del todo curada y la noche va a ser fría. (17.30 hs.)

18/8– Llego a Vila Amália, 16 hs. Encuentro a Nita en el bar de la esquina de su casa comprando leche para el nieto; acaba de llegar de Santana (un barrio más céntrico). Vamos a su casa donde además de las hijas está María, compañera de fábrica, friendo longaniza para un almuerzo tardío (...).

Hoy Marlene va a hacer una **gira** de **Pomba Gira** en su casa para una cliente rica; le ha dicho a Nita que podemos ir los tres (Nita, María y yo). Nita no quiere pasar ahora por casa de Celi, no desea que venga con nosotros pero no se anima a una negativa directa; la visitaremos a la vuelta.

La casa de Marlene está en Jardim Peri (15 minutos de marcha a pie), una chabola (...) Chabola pobre y sucia, dividida en el medio por unas tablas. No hay cenicero, las cenizas se tiran en el suelo. Marlene manda uno de sus hijos (son cuatro, entre los 2 y los 19 años) a comprar 'champagne'; María da el dinero, 1.000 cr. (dls. 0,40). Viene totalmente congelada.

Marlene la pone en un cubo con agua para que se descongele y manda comprar otra. Nita habla con el marido de Marlene sobre el tipo de pintura que le conviene usar en su casa (el marido de Marlene es albañil), cómo debe aplicarla, cuanto le va a costar, etc. (...)

La **gira** va a comenzar, a pesar de que la cliente no ha llegado (ni llegará). Marlene pasa al fondo de la chabola y enciende una vela blanca. Recibe **caboclo**; nos hace pasar al recinto y sentarnos en un sofá desvenado. Los hijos se amontonan en la cama; el menor, medio dormido, se queja pero nadie le presta atención. Un perro pequeño, delgado y sucio, no se aparta de ellos (...).

Llega una mujer con un bebé de un mes en brazos, hijo de una hija suya, una muchacha sordomuda de 13 años, y un hombre casado de más de 60 años. Ha hecho la denuncia a la policía que le aconsejó no aceptar nada del padre hasta que el juez no dé un veredicto. Otra hija suya también soltera ha tenido un hijo hace poco. Si lo de la sordomuda tuvo que ser aceptado, lo de la otra hija es condenable: sabía lo que hacía.

Nita y el **caboclo** de Marlene, que han escuchado la historia con toda atención, asienten y aprueban. (...) La mujer tiene que ir a buscar un dinero que el padre de este segundo nieto ha prometido dar y pregunta al *caboclo* si lo va a obtener o no; ella había pensado ir con más gente de la familia y amigos y sacárselo a la fuerza. El **caboclo** dice que qué le van a sacar, si el hombre no tiene nada.(...) El **caboclo** saluda a todos y se marcha; sin solución de continuidad aparece María da Estrada (*María de la carretera*), la **Pomba Gira** de Marlene. Nos saluda dándonos la mano, muñecas cruzadas, dedos agarrotados. (...)

María (que es sorprendentemente fea) le pregunta a la **Pomba Gira** por qué no consigue marido. María da Estrada: es porque tu **santo** es hombre. Hay que hacer un **trabajo** para que éste se vaya y sea reemplazado por otro, femenino. Eso se lo habían dicho ya en un *terreiro*, interviene María con cara de confirmación. María da Estrada: Es un **trabajo** caro, hay que comprar muchas cosas.

María insiste en saber exactamente cuánto, pero la **Pomba Gira** no quiere ser más explícita. Sí dice que María tiene mediumnidad y que precisa desarrollarlo –eso ya se lo había dicho el **caboclo**, a Nita también–. ¿Es obligatorio? –pregunta María. Obligatorio, no –contesta la **Pomba Gira**–, nadie obliga a **trabajar**, pero no hacerlo perturba la vida. Además, María tiene que hacer una entrega (*ofrenda*) a la **Pomba Gira** para que sus cosas con los hombres mejoren.

Nita y María habían comprado unos perfumes de lavanda; la Pomba Gira coge los frascos y los ‘cruza’. Eso no es para cualquiera, no es para usar de cualquier manera, dice. Hay que darse primero una ducha y luego poner el contenido de una tapón del perfume en una jarra de agua y echársela por todo el cuerpo. (...)

María da Estrada nos encara. Quiere que la próxima vez le traigamos regalos: cintas rojas, 'champagne', cigarrillos. María y Nita prometen la bebida, yo los cigarrillos: ¿qué marca prefiere? Minister; ahora está fumando Free (que yo le he dado; el **caboclo** también se había quejado de la marca) porque no hay otra cosa. Ahora habla con Nita: ¿quiere hacer los **trabajos** de los que había hablado con su 'caballo'? Uno de ellos no, dice Nita (al parecer, una **demanda**), el otro (por lo que parece, una **macumba** de amarre para 'traerle un hombre'), sí.

La **pomba Gira** entonces le pide que el próximo viernes lleve al **terreiro** de D. Julia (donde Marlene trabaja como médium) siete metros de cinta roja, rosas, 'champagne', cigarrillos. Insiste, además, en que Nita precisa **trabajar**, ella va a llamar sus **orixás** (puxar seus **orixás**). Nita dice, entre risas, que no quiere, amenaza con no ir el viernes al **terreiro**. No importa que no vengas, contesta María da Estrada, te buscaré donde estés.

En algún momento, la **pomba Gira** había ordenado que encendiesen la TV; en la red Globo ha comenzado la novela de las seis de la tarde, 'Amor con amor se paga'. Los muchachos se desentienden de la ceremonia y se enfrascan en la novela. María da Estrada, cuando pasa cerca del aparato da una mirada pero no hace comentarios (...). El hijo menor de Marlene (el que antes se quejaba en sueños) va lloriqueando detrás de la **pomba Gira**, que dice que él no sabe que ella no es su madre; le hace un **passe**, trata de consolarlo y nos dice que deben ser sus dientes (...).

Momentos finales, últimas recomendaciones. A mí, que tiene algo para decirme pero sólo lo hará el viernes, en el **terreiro** de D. Julia. A Nita, que tiene que conseguir macho permanente, los que ha conseguido hasta ahora sólo le duran 15 minutos y salen volando. A María, que tiene que **trabajar**, encontrar un **centro** que la guste e ingresar en él. María: Hace tiempo que lo busca, pero los que le han parecido buenos estaban demasiado lejos de su casa (...). La **pomba Gira** se despide y se retira. Nosotros nos quedamos sólo unos minutos, despidiéndonos (...).

En la calle, bromas entre Nita y María sobre el efecto del perfume que la **pomba Gira** 'cruzó' para ellas. Esta noche piensan ir a un baile, lo van a experimentar. (Al otro día, Nita, desilusionada, me diría que no le había dado resultado). Nita no tiene demasiada confianza en los poderes de Marlene, de todas maneras va a probar. No va a llevar todo lo que la **pomba gira** le ha pedido, sólo el 'champagne'. María, entusiasmada con la posibilidad de que el prometido cambio de santo mejor su vida amorosa, pero preocupada con su posible costo. Nita no sabía que el *santo* podía cambiarse. (...) Nita, orgullosa de su conocimiento de Jardim Peri-

‘Yo ya he vivido aquí, soy del *pedaço*’, todo el mundo me conoce”, nos va señalando gentes y comercios. (...) Vamos a casa de Celi, 19.30 hs.(...)

31/8– (Primero, reunión en casa de Celi; luego Nita y Celi van a buscar a Alice para invitarla al **terreiro**, cosa que ésta no acepta, tiene otras cosas que hacer. Vamos al centro de D. Julia, Celi, llevando en brazos a su hijo, que en algún momento me toca cargar a mí, Nita con su nieto, María, Mónica, Pedro y yo). Pasamos por la panadería y Nita me obliga a que compre porciones de tarta para ella y Celi, y cigarros para el **caboclo** de D. Julia. (Llegamos al **terreiro**, 20.30 hs. Los **trabajos** comienzan con **gira** de **caboclo**, todo el grupo pasa a tomar **passé**. Después, llegan los **babianos**, de nuevo el grupo toma **passes**. Nita incorpora su **bahiana**. Se retiran. Despedida y cierre de los **trabajos**, 22.30 hs.).

Salimos del **terreiro**; Nita comenta que uno de los médiums es conocido suyo; había trabajado en el **centro** de D. María. Tiene **orixás** muy fuertes, trabaja muy bonito. A Mónica no le ha gustado este **terreiro**; dice que ni D. Julia, ni Marlene estaban incorporadas. Cuenta que cuando Marlene estaba ‘de **bahiano**’ se puso a hablar con uno de sus hijos y a recriminar a su marido que se había olvidado de traer un papel con nombres (seguramente, para hacer algún **trabajo**): “Siempre ocurre lo mismo, yo tengo que estar en todo, si no traigo las cosas nadie las trae, etc.”.

Burlas de Mónica que remeda la forma de hablar de Marlene. Nita: Es cierto, cuando está ‘de’ **pomba Gira**, no lo parece, habla como si no estuviese incorporada. Nita y María están enfadada con Marlene. Les ha hecho llevar ‘champagne’ diciendo que hoy iba a haber **gira** de **izquierda** y debía saber bien que no era verdad. D. Julia quería que ellas dejaran las botellas en su nevera para otra ocasión, pero las han traído de vuelta. Nita también está irritada con María. Esta se había comprometido a cuidar a su nieto pero no lo hizo y el niño la estuvo molestando todo el tiempo, perjudicando su **gira**. La única que está contenta es Celi. Ha hablado con el **caboclo** sobre las borracheras de su esposo; él le ha dicho que encienda una vela blanca en su casa y rece un Padre Nuestro. También siente que los **passes** hacen bien a su hijo –que ha estado despierto toda la ceremonia pero sin molestar–. La última vez que lo trajo, el niño luego durmió la noche entera sin despertarse a pesar de lo nervioso que es. Mónica insiste: este **terreiro** es una payasada, no es serio como el de su padrino (...).

*

Las cuestiones que afloran en los fragmentos presentados –multidimensionalidad religiosa, evaluación de la sinceridad de la posesión, expectativas sobre la resolución de las aflicciones, criterios sobre los diagnósticos, etc.– están encaradas en distintas partes de este trabajo. El ejercicio de detectarlas en estos trechos puede brindar un ejemplo adicional a los ya presentados. Lo que aquí nos interesa resaltar no es tanto el contenido de los intercambios religiosos, sino su forma y función.

Respecto a la primera: por lo que hemos visto no hay cortes entre un tipo de intercambio y otro. Se habla de la pintura en la pared de una casa, o se bromea respecto a un eventual pretendiente amoroso en un mismo tono, nivel y oportunidad en que se discute sobre una experiencia religiosa, o sobre la posible eficacia de un **trabajo**. El paso de un plano a otro es siempre pertinente y como imperceptible para sus actores. Lo religioso no está separado de lo profano en sus ocupaciones y preocupaciones.

Por otro lado, estos intercambios no suponen una homogeneidad interna de la red. Si, por una parte, la red está globalmente supeditada a las agencias, si sus miembros las consideran como superiores en poder y conocimiento, internamente tiene diferenciaciones: están los que informan y los que son informados, los que llevan a un **terreiro** y los que son llevados. El juego de relaciones implica una cierta tensión: quien da puede dejar de hacerlo; quien es relegado puede tomar alguna represalia.

Por último, la red siempre se extiende más allá de cualquier corte arbitrario (como el que hemos hecho nosotros). Sócrates, por ejemplo, obtiene buena parte de su información religiosa de la amiga en cuya casa ‘dio pasaje’, una médium itinerante de diversos **terreiros** de Candomblé. Mónica tiene varios familiares que asisten a **terreiros** de Candomblé. Raimundo habla, en su trabajo de ‘espiritualismo’ con sus compañeros. María tiene otros contactos **macumbeiros**.

En cuanto a las funciones, parecen discernirse ante todo tres:

- *Acceso de clientes a agencias y a agentes.* Quien lleva otra persona a un **terreiro** está poniendo a disposición de ésta no sólo un conocimiento propio, sino el hecho de ser conocido (y aceptado) en ése **terreiro**, una relación. Por más ‘público’ que sea un **centro** no deja –a diferencia de un ‘burocrático’ templo católico– de ser la casa ‘de alguien’; en caso de agentes independientes, esta privacidad llega a un punto máximo. Aun cuando en muchos casos no sea así, en general es sentida la necesidad de una autorización mínima del propietario. En la red presentada, Nita fue (y bajo una lluvia torrencial) a casa de Vera para que ésta la ‘intro-

dujese' en el **terreiro** de Toninho, por más que supiese muy bien dónde estaba éste. Estas visitas conducidas, por lo tanto, lo que están proporcionando en una forma transitiva, ante todo, es el permiso de acceso a la agencia.

–*Socialización y mantenimiento de la 'doctrina'*. En la evaluación que se realiza de agentes y agencias, uno de los mecanismos básicos en operación es la comparación del desempeño de éstos con modelos establecidos. Celi y Sócrates (en una de las reuniones transcritas) reaccionan contra el hecho de que la **pomba Gira** de D. Cristina bebiese cerveza: **pomba Gira** bebe sólo 'champagne' (aunque en realidad, y por eso las comillas, se trate de una sidra artificial y barata, pero de todos modos más cara que la cerveza: 900cr. contra 550). ¿Cuándo se ha visto lo contrario? Mónica se burla de Marlene: no estaba incorporada, era consciente de lo que ocurría.

Estos modelos, el estereotipo de **pomba Gira** y la exigencia de que la posesión sea inconsciente, contra la posesión consciente de los kardecistas (cf. infra, Cap. 5), son sólo una mínima muestra de todos los generados en las agencias umbandistas y, por su universalidad, importancia y fijeza, pueden ser considerados como el esqueleto categorial de Umbanda, cuyo sistema total intentamos registrar en el conjunto de este trabajo. La recurrencia a ellos como criterios de evaluación de agencias y agentes significa que las redes operan como una salvaguarda 'doctrinaria', como el lugar en el que una ortodoxia tan lábil como la umbandista se reafirma contra toda desviación.

–*Formulación colectiva de expectativas de servicios y de condiciones de su administración*. Otro de los criterios presentes en la evaluación es el de la eficacia y conveniencia de los servicios disponibles. No se trata ahora de posibles infracciones a modelos establecidos, sino de un tipo diferente de incertidumbre; la fuerza del agente y de sus **orixás**, su integridad, la corrección de la agencia, la pertinencia de sus diagnósticos y recetas, las contrapartidas, monetarias o no, que implican los servicios, etc. En este sentido, la dinámica de la red en sus continuas evaluaciones de la gente define la calidad y condiciones de los servicios anhelados, y la adaptación o no de los agentes a éstas exigencias.

Las redes operan así como un intermediario informal entre individuos y agencias, tanto un mecanismo de reclutamiento para éstas cuanto una especie de resistencia, contrapeso y control al particular monopolio establecido en cada **terreiro** y a la radialidad individualizante de la relación con su jefe. Subordinadas a las agencias y a los agentes desde todo

punto de vista, ya que no aspiran a generar de manera autónoma bienes y servicios religiosos, representan, de manera oblicua, los intereses más o menos definidos de los relativamente desposeídos de capital religioso, premiando o castigando (con la presencia o ausencia, con comentarios positivos o negativos) a quienes son los portadores privilegiados de este capital. De igual manera, representan el sentido común umbandista, centrípeto y conservador: lugar donde no se encuentra la 'sabiduría', sino la suposición de que ésta existe en algún (otro) lado, pero que debe cumplir ciertas condiciones.

CAPÍTULO 3

LOS MUERTOS. EL PANTEÓN UMBANDISTA

*“Olorum se mexeu, rompeu-se a guia
Pra cada canto uma conta
Pra cada santo uma mata
Uma estrela, um rio... um mar”.*

La primera tentación ante las múltiples figuras del panteón umbandista es atribuirles un significado más o menos directo. La tarea se presenta en apariencia sencilla y este significado parece dado de antemano. En efecto, los diversos atributos de los diferentes **orixás**, siempre subrayados en prácticas y discursos, insisten en mostrar su carácter referencial. El análisis que aquí presentamos, tras la descripción de los personajes místicos y una primera propuesta para su ordenamiento, muestra, sin embargo, que este significado es un espejismo.

La indeterminación de las entidades espirituales a este nivel no implica, empero, que el panteón de Umbanda carezca de una lógica. Esta lógica, que subyace al panteón y que en él se expresa, deriva del sistema de prácticas místicas que tienen como personajes a los **orixás**: es el juego que se realiza desde la posición del fiel entre poderes que le son ajenos, juego que se sintetiza en la oposición a tres bandas entre ‘casa’, ‘ley’ y ‘marginalidad’¹.

1. Las figuras del panteón

Comencemos con una presentación sumaria de las entidades místicas que, de una u otra manera, forman parte del repertorio más amplio de creencias umbandistas².

¹ Utilizamos ‘marginalidad’ no en el sentido al que la antropología británica nos ha acostumbrado, principalmente en los escritos de M. Douglas, sino en el más trivial de la acepción brasileña de ‘fuera de la ley’.

² Usamos aquí de manera exclusiva el material recogido en nuestro trabajo. Excluimos de esta lista algunos elementos recogidos en **terreiros** de fuerte influencia del Candomblé,

Dios: Como para el Catolicismo, es 'el creador del cielo y de la tierra'. Referencia obligatoria de toda ceremonia, a cuyo inicio y término se le reza y de quien siempre se dice que 'por encima de Él, nadie'. Pero justamente, las prácticas umbandistas no se dirigen a Él, sino a sólo a quienes están por debajo. Queda así limitado a un lugar retórico, similar al que ocupa en el habla popular ('Si Dios quiere', 'Vaya con Dios'), correlativo a su papel ritual vacío.

Esta condición no niega la creencia en Su existencia; tampoco la de su papel protector o punitivo, y la normatividad que de Él emana, pero, como ya veremos, el valor de estos atributos está muy alterado por el conjunto del sistema. De hecho, la importancia declarada de Dios es inversa a su participación real en la vida y preocupación de los fieles.

Oxalá: Es el **orixá** de máxima sacralidad; su lugar preeminente está explicitado en los discursos de los fieles, de los espíritus incorporados y de los **pontos cantados**, en la ubicación de su imagen en el altar, en la imposición de su color a la ropa de los oficiantes, etc. Ahora bien, esta sacralidad máxima y el poder correlativo no implican una máxima capacidad operativa, sino todo lo contrario. Su fuerza se manifiesta a dos niveles: directamente, en forma de protección vaga y general, casi tan lejana como la de Dios; indirectamente, por medio del resto de las entidades, sus subordinados, que en su acción más eficiente y concreta cuentan con la fuerza de **Oxalá** (como dicen varios **pontos**) además de la propia.

Oxalá es Jesús, y así es representado icónicamente en todo **terreiro**. Su lugar, el cielo; su color, el blanco³. No tiene un día especial del año para su culto. Hemos detectado sólo dos **pontos** dedicados en exclusividad a él, sin mayores determinaciones⁴, aunque es común que se lo men-

ya que la hubiesen distorsionado. Si bien las entidades que presentamos no son otras que las consideradas fundamentales en la bibliografía umbandista, no son todas las que en ella podemos encontrar. Además, los puntos que en nuestra descripción a menudo no se cubren (color, fechas, lugar, etc.), siempre lo están para los escritores umbandistas que, a veces, llegan a agregar otros ítems clasificatorios (facultades del alma, planetas, longitud de onda en que cada **orixá** 'emite', etc.). Pero esta diferencia dice más sobre las necesidades de legitimación de estos autores que sobre cualquier otra cosa.

³ Los colores de los **orixás** están expresados, ante todo, en los collares rituales (*guias*) y en las velas.

⁴ "Abrid la puerta/ que ahí viene Jesús/ viene cansado/ con el peso de la cruz". "Oxalá mi Padre/ atiende a esta romería/ los filhos que vienen de lejos/ no pueden venir todos los días". Este último ponto también se canta reemplazando "Oxalá, mi Padre" por "Mi madre Oxum".

cione en los de otros **orixás** y en los ligados a tareas y momentos especiales del ceremonial (apertura y cierre de los **trabajos**, saludo al altar, etc.)

Xangô: Representado icónicamente como un anciano de barba blanca, de torso desnudo, sentado en una roca; es San Jerónimo, aunque en algún **terreiro** se lo vincule también a Moisés. Su color no está determinado en algunas **tendas** y en otras es el marrón; su lugar, la roca; su acción, la justicia. No tiene una fecha propia de celebración especial y, al menos en los *terreiros* estudiados, no se le adjudican entidades subordinadas.

Sus **pontos** son cantados en las aperturas y cierres de ceremonias, como acto específico de culto a él; en ellos se subraya su relación con los atributos ya indicados y con el rayo⁵. Su nombre es también mencionado en otros **pontos**, ya dedicados a otros **orixás**, ya a tareas específicas (p.ej., la quema de incienso).

Su grafismo es una pequeña hacha de doble hoja, con la que también se le muestra en algunas estatuillas y **pontos cantados**, que en general forma parte de **pontos riscados** de defensa y de ciertos trabajos. Hemos registrado sólo un relato con relación a este **santo**, en boca de un espíritu de niño, que lo muestra como un señor que no quería trabajar en la plantación de su familia, razón por la cual ésta no lo quería y lo abandonó; su único gusto era leer su libro y escribir con su **pemba** y estar junto a su único amigo, el león.

Es saludado por los fieles, incorporados o no, con un grito especial (Caô, cabecile), al mismo tiempo que se cogen la cabeza con ambas manos (frente y nuca, sienes). Sólo lo hemos visto incorporar en el **centro** del Pai Ismael, de fuerte influencia del Candomblé⁶.

Oxum: N. S. De Aparecida, tal como la muestran sus imágenes. Su color, el amarillo dorado; su lugar, las aguas dulces y, más que nada, las cascadas. No tiene fecha propia de celebración; vagamente ligada a algunos **oguns** y **caboclos**. Al menos a una entidad, **Oxumarê**, se la considera subordinada suya. Se la saluda al inicio de las ceremonias con **pontos** dedicados a ella y su nombre aparece en los de otros **orixás**⁷. El agen-

⁵ Hemos registrado seis pontos. Un ejemplo: “Xangô murió con la edad/ dejó grabado en una piedra/ escribió la justicia/ quien debe, paga/ quien merece, recibe”.

⁶ Alves Velho (1975:24) describe un terreiro en el que varios Xangô son incorporados por médiums, aunque sin dar consulta.

⁷ Un ejemplo: “Yo vi a Mamá Oxum llorar/ sentada en la cascada/ ella lloraba y pedía/ su hijo fue para la guerra/ y de esa lucha nunca más volvía”.

te que incorporaba la **criança** que nos contó la historia de **Xangô**, en otra oportunidad narró este relato:

“(...) N.S. Aparecida fue muerta en las aguas. Cuando estaba viva, cuando era mujer, así sin ser santa, ella era una partera. (...) Y vinieron los traicioneros a llamarla para hacer un parto y ella fue y tenía que atravesar el río con un botecito. Llegaron al medio del río, ella estaba dentro del botecito, le cortaron el cuello y la echaron dentro de las aguas... Y los pescadores fueron a pescar, tantas horas y no conseguían pescar ningún pez, en el Paranaíba (*un río*)... Echaron la red, sacaron su cuerpo sin cuello, echaron otra vez, sacaron su cabecita. (...) Dejaron de pescar y fueron a construir una capillita de madera y barro para ponerla adentro, que es la capillita que existe en Aparecida del Norte (*lugar de peregrinación*)”.

Fuera del **terreiro** del Pai Ismael, **Oxum** incorporaba sólo en el de Roque, sin hablar ni dar consulta; en este caso, su estereotipo físico hacía que el médium se echase de bruces, con el torso algo erguido con ayuda de los codos, barriese el suelo con los cabellos y llorase. En algunos **centros** se la saluda con el grito de ‘aieieu, **Oxum**’.

Iemanjá: N.S. de la Gloria; su representación icónica en los altares es la de esta Virgen, aunque es mucho más conocida por un cuadro que la muestra como una hermosa mujer joven vestida de azul saliendo de las aguas del mar. Su color, el azul; su lugar, el mar; su fecha, el 8 de diciembre⁹. Tiene **pontos** propios¹⁰ y es cantada en ajenos.

⁸ La misma entrevistada, en otra ocasión ofrece otro relato en relación a **Oxum**, basado en el ponto de la nota (7) y que explica su relación con algunos **oguns**.

“Mamá Oxum pasó a ser una madre; igual que si tú pides una gracia, un milagro, y la alcanzas. Que ellos (*los oguns*) se escondieron en la floresta, pero nunca esperaban que había una mujer ahí viviendo sola en la floresta. Esta mujer también se recogió en la floresta, que es nuestra Madre Oxum, para esconder el hijo; que el hijo tenía que partir para la guerra. Era el hijo, y ella se refugió en la floresta. Pero hubo un día que su hijo dijo: ‘No, mamá, yo quiero cumplir mi misión en la tierra; yo quiero ver’. Y fue. Es donde dice el ponto: ‘Yo vi mamá Oxum sentada en la cascada (...)’. Ese es el ponto; quiere decir que ella tenía un hijo en la guerra. Muchos soldados iban y volvían, sólo el de ella no volvió. Y aquellos soldados desertores huyeron, se escondieron, buscaron un lugar que tuviese rocas para esconderse, grutas (...). Entonces, ella les dio apoyo. Que ella conocía la floresta”.

⁹ En São Paulo. En Bahia es el 2 de febrero. En Rio de Janeiro, el 31 de diciembre.

¹⁰ Pej.: “Hoy es día Nuestra Señora/ de Nuestra Señora Iemanjá/ Balua-e-e-e-/ Balua-a-a-a/ Mira las olas del mar e-e/ mira las olas del mar a-a/ salve mi padre Oxalá/ Salve la Serena de las aguas/ Salve mamá Iemanjá/ Salve la señora de las aguas/ Salve mi padre Oxalá”.

Jefa del ‘pueblo de las aguas saladas’, entidades como los **marujos** o **marinheiros** dependen de ella. Sin contar el **centro** del Pai Ismael, incorporaba sólo en el terreiro de Roque y con el mismo desempeño corporal que **Oxum**. En su fiesta anual, es hábito que los **terreiros** que acuden a la Playa Grande escojan una muchacha de entre sus médium para que se caracterice de este **orixá**, siguiendo la imagen pictórica que hemos mencionado, pero sin incorporarlo.

Oxosse: S. Sebastián, como aparece en las estatuillas. Su color, el verde; su lugar, la floresta virgen; su actividad, la caza. No tiene fecha especial de festejo. Es cantado tanto al inicio de los **trabajos** como en su desarrollo, siempre en **pontos de caboclos**. ‘Okê’ es el grito con que se lo saluda a él y a sus subordinados, los **caboclos**. No le hemos visto incorporar más que como entidad del Candomblé.

Ogum: Identificado como S. Jorge, su imagen de soldado romano con coraza y capa roja, caballero o infante, está en todos los altares. Su color, el rojo; su actividad, la guerra; su fecha, el 23/4. No tiene un lugar determinado salvo los vagos ‘campos de batalla’. No incorpora él, pero sí sus subordinados, los **oguns**. Su grafía, la espada, interviene en todo tipo de **ponto riscado**. Es mencionado en **pontos** propios¹¹ y en los de ciertas tareas (p.ej. quema de incienso); en muchos terreiros, sus **pontos** son cantados al inicio de la ceremonia. ‘Ogum-iê’ es su saludo. Sobre **Ogum** cuenta el Pai Ismael:

“**Ogum**... es porque allá, en el país de él, había un animal encantado que era el dragón y todo día primero de año había que dar una moza soltera para que él comiera. No había quien persiguiese aquel animal, pero el Jorge como era soldado y la Santa Concepción, a **Oxum**, le gustaba mucho... lo protegió. Él fue a atacar al dragón, pero ella era quien iba detrás. Entonces, venció”.

Iansã: Sta. Bárbara, así es representada icónicamente. No tiene un color determinado; su dominio de las tormentas la liga al cielo. Sin fecha

¹¹ Un ejemplo: “Tengo siete espadas/ para defenderme/ Yo tengo a Ogum/ en mi compañía/ Pero Ogum es mi Padre/ Pero Ogum es mi guía”. “Mira que Ogum está de ronda/ quien abre los trabajos es militar/ quien abre los trabajos es militar”. “ Surgió una estrella en el cielo/ anunciando al Señor Ogum allá en el altar/ que es nuestra línea de frente/ Viene de Aruanda a afirmar nuestro altar”.

propia. –Sólo la hemos visto incorporar en el centro de Roque, con el mismo estereotipo de Oxum e Iemanjá. Es saludada con sus **pontos** al inicio de la ceremonia y con su grito: iparré.

Una historia contada por el Pai Ismael la presenta como hija del rey Dioclesiano quien, ante la falta cometida por ella y **Xangô**– S. Jerónimo, la mandó matar y fue muerto más tarde por ella:

“En ese tiempo, cada Estado tenía un Rey. (...) Y quien mandaba era el rey. Lo que el Rey dijese, era. Y Sta. Bárbara era hija del Rey Dioclesiano. Y ella noviaba con el Rey **Xangô**, que era Rey de otro Estado. (...)

(¿pero ella nunca fue la esposa?)

No, hubo alguna cosa. No fue la esposa. (...) El padre de Sta. Bárbara, el Rey Dioclesiano, hizo una ley que la moza que diese un paso errado no tenía perdón, el perdón era la horca (...). Y quien dio el paso fue la hija suya,

(¿Y fue la horca?)

Fue la horca; fue la horca con el Rey Jerónimo. Los dos eran novios. Entonces, cuando el Rey Dioclesiano supo, él, era palabra de Rey, no volvía atrás.

(pero era la hija...)

Era la hija. Él dijo: ‘A las cuatro de la tarde sube la princesa a la horca’. Pero ella no temió a la muerte. Entonces, a las cuatro de la tarde, ella su presentó delante de la corte y dijo: ‘Vamos, que ya es la hora’. y subió. Era él mismo que tenía que aplicar lo que había dicho. Entonces, él subió al carruaje, el padre de ella, y la humanidad presente. Cuando ella llegó, colocó el cuello en la horca. Él miró, así, temió, se puso triste. (*Ella*) lo miró y dijo: ‘Vamos, que ya es la hora. No seas cobarde’. Ella no temió a la muerte. Frente a la humanidad, el Rey no podía volver atrás. Entonces, (*después de*) la muerte de ella, dio la espalda, entró en el carruaje e iba bajando para el castillo. Cuando bajaba la montaña, ella ya había subido para el astral. Abrió el primer relámpago y lo fusiló con carruaje y todo. Entonces, el Rey Jerónimo conoció lo que pasó y quedó descontento. Dio todo lo que tenía para el reino y puso los pies en el suelo y subió la montaña. Subió hasta lo alto, se sentó en la piedra y oró 41 días, sin comer, sin beber. A los 41 días, él subió. Fue a encontrarla. Entonces quedó él dueño del trueno y ella del relámpago. (¿entonces ellos se juntaron allá?)

Se juntaron. La humanidad tiene un dicho cuando hay ese... Dicen: ‘Sta. Bárbara. S. Jerónimo’. Pero no saben qué quiere decir”.

San Cosme y Damián¹²: El único santo cuya denominación católica tiene en los **terreiros** estudiados preeminencia respecto a la ‘africa-

¹² A pesar de este carácter nominalmente doble es mencionado y se le rinde culto como un **orixá** único.

na' que, cuando ha aparecido, ha sido la de **Doum**, dejando 'ibejada', derivación de la que aparece en la bibliografía umbandista, Ibeji, para designar a las entidades subordinadas, **erês** o **crianças**.

Representados por las estatuillas de los mellizos, su fecha es el 23/9 y su color, el rosa y el celeste. No tienen un lugar del mundo asignado. No son saludados al comienzo de la ceremonia. No incorporan.

Oxumarê: En los **terreiros** estudiados no existe equivalente católico ni hemos visto representación icónica. Incorporaba sólo en casa de la India; ahí su desempeño corporal imitaba al de una serpiente, con la que este **orixá** es vinculado en los **terreiros** del Candomblé, sin hablar, dar consulta o **trabajar**. En el resto de nuestro universo, sólo se han hecho referencias accidentales en saludos de apertura de ceremonias. No hemos registrado **pontos** propios o mención en ajenos. No hay determinación de día ni de color. Su lugar, como el de su jefa, **Oxum**, es el agua dulce.

Omolu: Identificado con S. Lázaro. No hay iconografía registrada. Ligado a las enfermedades eruptivas y al cementerio. En varios terreiros no es un santo, sino que, puesta como entre paréntesis su vinculación católica, es considerado un **exu**, Seu (0) Molu, única condición en la que incorpora. En casa de la India es considerado el secretario de **Abaluayê**, al mismo tiempo que se subraya su relación con los **exu**:

*"(Atotobaluayê) es el dueño de las mayores tierras del mundo y el no quería (tener) empleados. Daba la tierra para que las personas vivieran y el Emulu (Omulu) era secretario suyo. Por lo tanto, hasta hoy el cementerio es la tierra de descanso de los cuerpos. Y el Emulu, el jefe... cuida de todo. Y el **exu** Cruzeiro cuida de la cruz; cada uno tiene un servicio ahí, como dicen, un sector. **Exu** Cruzeiro se queda en el sector suyo, de la cruz. Emulu cuida la puerta. Seu Atotobaluayê es dueño de la tierra; (**exu**) Catatumba es dueño de los agujeros donde se mete a los difuntos; (**exu**) 7 esqueletos entra y sale"¹³.*

(Atoto) Baluayê: Identificado también con S. Lázaro. En el lugar donde más se le rendía culto, la casa de la India –un grupo autocalificado

¹³ La misma informante dice:

"Esas personas que tenían esa enfermedad (*llagas*) no tenían dónde quedarse, entonces se refugiaban y ese compañero suyo se refugió en el cementerio, fue ese, Emulu, seu Emulu, espíritu. Pero estaba vivo, era gente. Entonces él se quedó viviendo ahí, se quedó hasta ahora, propietario del cementerio".

de **quimbandeiro**— ocupaba un lugar central y era considerado ‘Rey’ de los **exu**. Aquí no incorporaba, como tampoco su secretario Emulu, aunque sí lo hacía otro secretario suyo, Ganga (Lele o de Oro) que no hemos encontrado en otros **terreiros** pero que la bibliografía umbandista considera como un exu muy fuerte y peligroso (Da Matta e Silva, 1977:125; cf. Bastide, 1960: 565). Es posible que este **orixá** fuese aquí el propio Satán, con quien la India decía haber firmado un pacto. En una versión más recatada, esta agente dice:

“**Abaluayê**, él significa el dueño, el propietario de las tierras. P.ej., en este lugar aquí van a hacer un cementerio, entonces allí no pertenece más. Allí es el cementerio. Aquí (*quien*) va a cuidar de esto, espiritualmente, santificadamente, es **Abaluayê**. Porque la única puerta que fue abierta para él fue la puerta del cementerio, debido a las enfermedades contagiosas de las llagas, ¿entiendes? Entonces, él se transformó en un animal. Allí, allí él se quedó, ¿no? Entonces, fue donde pusieron el nombre, **Abaluayê**, entonces, quedó”.

El Pai Ismael, desde una perspectiva más ligada al Candomblé, cuenta:

“S. Lázaro era un peregrino y estaba enfermo de... ¿cómo se llama esa enfermedad de la piel?

(¿Viruela?)

¿Cómo se llama?

(¿Lepra?)

Lepra, era leproso. En el tiempo de él, la persona leprosa, nadie quería saber. No tenía cura... Era contagiosa. Todo el mundo corría de él y él vivía en la calle. Sólo los dos perros lo acompañaban. Pasaba hambre, se aproximaba a una puerta para pedir, la gente cerraba él estaba con mucha hambre, el perro salía, entraba en una casa y cogía un pedazo de pan y salía y se lo llevaba a él. Él comía junto al perro. Fue yendo, yendo, yendo, hasta que él no aguantó más y pidió a Dios que se lo llevase, lo descansase. No quería saber de nada. Entonces, en la hora del pasaje (*muerte*) dijo: ‘Me voy, pero pretendo vengarme de la humanidad’”.

Los pocos **pontos** de este **orixá**¹⁴ que se cantaban en casa de la India pocas veces se escuchaban en otra parte, aunque en el **terreiro** del Pai Ismael existían otros diferentes, algunas veces en ‘nagô’. No hay indicios de color o fecha.

¹⁴ El más frecuente: “Mi padre Oxalá es el Rey/ venga a valerme/ el viejo Omulu/ Atotobaluayê/ Atotobaluayê, Atotô-ba-ba/ Atotô es Orixá”.

Caboclos (Indios): Pueden ser tanto masculinos como femeninos. La iconografía los representa de múltiples maneras, destacando, en los hombres, el vigor físico y, en las mujeres, la belleza, pero siempre con atuendos que los asemejan más a los indios norteamericanos de las películas del oeste que a los brasileños.

Los **pontos cantados** hablan de su morada (la floresta virgen), sus objetos característicos (flecha, honda, lanza, etc.), atuendo y cualidades (fuerza, valor porfía, etc.). Sus nombres provienen de atributos estereotípicos (Pluma Blanca), de la historia mezclada con la leyenda (Serpeti-Araju), de la literatura finisecular (Ubirajara). Sus **pontos riscados** están fundamentalmente elaborados sobre el tema de la flecha.

El desempeño corporal de la incorporación de esta entidad los presenta en forma casi estatuaria (cuerpo tenso, rostro adusto, movimientos rígidos) y con una respiración jadeante y pesada. El brazo izquierdo recogido a la espalda, sobre la cintura, con el puño cerrado del que sobresale el dedo índice; el derecho plegado sobre el cuerpo, con la mano cerrada y el índice apuntando al cielo (símil de una lanza). También pueden chasquear los dedos mientras pasean con un andar duro.

Tienen un par de ‘cuadros vivos’ que se repiten en todos los **terreiros**, en los que se colocan de rodilla en tierra y extienden los brazos como si tensasen un arco o, ya erectos, ya de rodillas, se golpean el pecho y dan su grito característico (quiô, quiô), que pueden también lanzar a cualquier hora. Fuman cigarros y beben cerveza o agua. Pueden vestir alguna ropa especial (falda y casaca de plumas o piel de cabra) y adornar su cabeza con plumas, llevar arco, lanza, etc. Hablan un portugués errático, entremezclado con palabras en ‘lengua indígena’. Su voz es fuerte y clara¹⁵.

¹⁵ Dice la India:

“Quienes eran los dueños de la tierra en general eran los indios; entonces en la lucha para tomar las tierras de los indios, muchos caciques tuvieron que luchar, poner los hijos, inocentes, sin saber manejar un arco, una flecha, para ayudar a luchar por la tribu. Entonces, muchos inocentes murieron y muchas indias embarazadas, muchos muchachitos que quedaron en la tribu... Incendiaron tribus, murieron porque la banda invadió la tierra de los indios. Entonces, los indios mueren, mueren normal, como nosotros morimos (...) Entonces, ellos vuelven, siendo **orixás** para defender aquello que era de ellos, defendiendo los hijos, amigos, abuelos, padres, hermanos”.

Comparar con este ponto: “Invadieron la tierra de los caboclos/ caboclo no tiene tribu, no/ caboclo no tiene floresta/ cascada ni catarata/ sólo hijos del corazón”.

Pretos velhos (viejos esclavos): También de ambos sexos. Según sus imágenes, son ancianos; los hombres de barba y cabellos blancos, las mujeres con pañuelos en la cabeza, fumando en pipa, sentados o caminando encorvados con la ayuda de un bastón.

Sus **pontos cantados** refieren a la tierra africana de origen (Costa Mina, Angola, Congo), su viaje a Brasil en barcos negreros, a la abolición y a la princesa Isabel que la promulgó. Pai Joaquim, Tia Severina, Pai Serapião son el tipo de nombre que llevan. No tienen un color que les corresponda, pero sí un día de fiesta celebrado en todo **terreiro**, el 13/5, aniversario de la abolición.

Incorporan en forma idéntica a la iconografía: de pie, caminan curvados, con el brazo izquierdo a la espalda y rápidamente se sientan en pequeños bancos de madera que en casi todo **terreiro** se los reserva especialmente. Hablan en voz baja y entrecortada un portugués de difícil comprensión, salpicado de palabras en ‘nagô’ y expresiones características (chuchê-vossa mercê/-vuestra merced;/ sinhasinha– senhorita/ señorita/, etc.). Fuman en pipa y beben café o vino dulce; pueden llevar sombreros de paja, pañuelos, etc.

Oguns (soldados): Sólo masculinos. Si bien la iconografía los retrata como soldados romanos, de armadura, casco y capa roja, pueden también ser ‘africanos’. Los **pontos cantados** hablan de sus aventuras y atributos bélicos (lanza, espada, casco), de sus distintas moradas (floresta, playa, mar, cielo). Sus **pontos riscados** giran sobre el signo de la espada. Los nombres más comunes son Ogum Iara, Megê¹⁶, Rompemato, Beira Mar (orilla del mar); su día de fiesta, el día de S. Jorge; su color, el rojo.

El estereotipo de incorporación es también estatuario, rígido y concentrado, pero sin las variantes codificadas del **caboclo**. Fuman cigarros y beben cerveza; pueden vestir capa roja y casco o, mucho con menor frecuencia, ropas ‘africanas’; lleva espada y, a veces, lanza. Habla poco y con voz grave.

¹⁶ De la misma informante:

“El Ogum Megê no es de aquí, de la tierra. Es del cementerio. El único lugar que encontró para esconderse fue dentro de un cementerio abandonado, cementerio de hacendado. Es un **orixá**, un soldado romano, es de Roma, de la guerra que hubo no sé en qué época (...). Entonces él se escondía en la tumbas. Ahí vivió, ahí luchó, así, por la supervivencia, ahí se curó, con el cuerpo acribillado a balas, y dentro de la tumba, murió. Meses después fueron a encontrar su cuerpo con la ropa de soldado”.

Bahianos (habitantes del nordeste brasileño): Hombres y mujeres. Sus imágenes están poco difundidas y no son uniformes. Su grafismo, combinado con otros en sus **pontos riscados**, es una palmera. Sus abundantes **pontos cantados** hablan de Bahía, de su viaje a la ciudad, del aguardiente, del tabaco y de los platos típicos que les gusta consumir¹⁷. Chico da Roça (plantación), Salustiano, Zé do Ma-ran-hão, son algunos de sus nombres. No tienen fecha ni color.

Incorporan como hombres y mujeres algo tambaleantes por la bebida, con la mano en la cintura, risas, bromas y danzas. Hablan fuerte y claro, con acento nordestino y muchos modismos (Oxente, bichinho, etc.). Fuman cigarrillos de paja, beben aguardiente solo o mezclado con leche de coco, a veces con pimienta, en cazos hechos con mitades de cocos; convidan al público tanto con la bebida cuanto con el tabaco. Es común que usen sombreros de paja o de cuero.

Marujos o marinheiros (Marineros): Sólo hombres. No hemos registrado iconografía y solo un **ponto** ('Marinheiro sou'). No tienen día ni color y sólo en un lugar vimos un **ponto riscado** suyo, un barco.

El estilo de incorporación es muy cercano al anterior pero con una borrachera más acentuada. Hablan poco y su lengua no tiene particularidades estereotípicas. Tienen nombres como João de la barca, Zé del Puerto, etc. Beben aguardiente y fuman cigarrillos.

Boiadeiros (vaqueros): Sólo masculinos. Escasa iconografía que los muestra de torso desnudo y erguidos, con un lazo al hombro. Sólo en casa de la India hemos registrado un grafismo propio: una flecha cuyas plumas son trocadas por una cabeza de cayado. No tienen día ni color y pocos **pontos cantados** en los que la única referencia específica es su saludo (xetruê).

En la incorporación tienen un desempeño similar a los rasgos generales del **caboclo**. En algunos centros se les adjudica el clásico sombrero sertanejo de cuero y un lazo de cuero trenzado; en otros, se lo muestra con el torso desnudo atado con un gran pañuelo. João boiadeiro, Zé de la invernada, son sus nombres. Beben cerveza y fuman cigarros. En el **terreiro** del Pai Ismael no existen como entidad independiente, sino como **caboclos**.

¹⁷ Un ejemplo "Pero el aguardiente es bueno/ es de 'pau-de-alho' (*un árbol*)/ Aquí mismo bebo/ aquí mismo me caigo/ ya bebo sentado/ para no dar trabajo".

Ciganos (Gitanos): Llamados también 'línea de Oriente'. Masculino y femenino. Poca representación icónica: hombres con pañuelos en la cabeza, pendientes de oro en las orejas y cuchillos al cinto; mujeres de falda ancha, pañuelos al cuello y collares de oro. No hemos detectado **pontos riscados**. Escasos **pontos cantados** (entre los cuales, una canción española, 'El beso'), sin referencias específicas.

En casa de la India, único lugar donde los hemos visto incorporar, el hombre caminaba de un lado a otro con una mano en la cintura y fumando un cigarrillo o quedaba de cuclillas. La mujer danzaba haciendo ondear su falda, caminaba sobre brasas ardiendo, sonreía a todo el mundo. Bebían licores 'finos' (whisky, coñac) y fumaban cigarrillos especiales, hablando 'español' con acento mexicano. Algunos nombres registrados: Ramírez, Satira, Sauê.

Criancas o erês (niños): De ambos sexos. Icónicamente representados como niños, blancos o negros, vestidos o desnudos. No hemos detectado **pontos riscados**. Los **cantados** tienen como única referencia estereotípica los juegos infantiles. Su color es el celeste o el rosa. Son festejados el día de San Cosme y Damián, el 23/9.

El estilo de incorporación es bastante caótico: saltan, bailan, juegan, se pelean. Usan chupetes, muñecos, juguetes de todo tipo, etc. Comen dulces variados, palomitas de maíz, pan; beben refrescos. Hablan con voz aflautada y en media lengua. Llevan nombres comunes, muchas veces en diminutivos (Mónica, Marquinho, Zezinho, etc.).

Exu/pomba gira (malandrines y prostitutas): El único caso en el que el 'especimen' femenino tiene nombre diferente al masculino; de todos modos, la homogeneidad está clara en todo discurso que se refiere a la **p. gira** como la mujer del **exu** o hasta como un **exu** femenino. Sus imágenes son diablos rojos con capas y muchas veces con colas. No tienen una fecha pero sí colores, rojo y negro. Su grafismo es el tridente, con leves variantes entre el **exu** y la **p. gira**. Los **pontos cantados** hablan de la media noche, del cementerio, de la encrucijada, de risotadas, de campanas de iglesias, de tranqueras. Tienen varios lugares del mundo asignados, el cementerio y la encrucijada son los principales.

Exu en general incorpora agachado, con el cuerpo contorcido, brazos y manos agarrotados. Habla normalmente pero con voz cavernosa; dice tacos y da carcajadas. **Pomba gira** incorpora de pie, manos a la cintura y movimiento sinuosos, voz aguda y expresiones de provocación

sexual a los hombres. El primero bebe aguardiente y fuma cigarrillos; su compañera, 'champagne' y cigarrillos de lujo. Nombres comunes de exu: 7 calaveras, 7 encrucijadas, **exu** del lodo, etc.; entre las **p. gira**: María Mulambo, María Padilla, María de la carretera, etc.

Sofredores (sufridores) /eguns: El primer término proviene del Espiritismo kardecista; el segundo, del Candomblé. Los dos designan lo mismo: espíritus de muertos sin ninguno de los rasgos estereotípicos que caracterizan a las categorías que hemos presentado. Similares a las 'almas en pena' del catolicismo popular, son espíritus de muertos recientes, muertos que cuando vivos en poco o en nada se diferenciaban de nosotros mismos pero que en su estado actual "no quieren reconocer que ya murieron; quieren perjudicar a las personas como si estuviesen vivos".

Estos espíritus en algunos **terreiros** sólo aparecen excepcional y espontáneamente (es decir, sin ser convocados); en otros, son explotados en forma sistemática en ceremonias exorcísticas. En uno y otro caso, tienen un lenguaje corporal casi nulo y su papel ritual es pasivo. Aun cuando en la mayoría de los **terreiros** no tienen intervención, existe en todos los umbandistas la creencia en su existencia, en la posibilidad de comunicación no ritual con ellos (sueños, apariciones) y en su capacidad perturbadora. Dice un **pai-de-santo**, Roque:

"Un espíritu **sufridor** no tiene dónde venir, entonces cae en el **terreiro**. Entonces nosotros tenemos que pedir la luz de cada día para él, y la fuerza, la vibración que es para darle luz, la luz que es de nuestro Padre **Oxalá**, para que evolucione y darle experiencia y que no sea tan ignorante".

El mismo Roque cuenta una experiencia personal:

"(...) mi cuñado que falleció (*muerto a tiros en la calle*). Todo el mundo (*decía*); ah, por qué tienes que verlo... Yo llegué a verlo varias veces, aquí dentro (*en el terreiro*). Yo vi... golpes en la puerta, entrar claridad de luz, de noche... Entonces hubo una confirmación. Entonces nosotros 'afirmamos' una vela de siete días pidiendo por él. La madre de ella (*de la esposa de Roque*) vino a ver y nosotros también lo vimos en sueños y de todas las maneras posibles; personalmente, en la puerta aquí también. Sólo que no hablo con ella (*con su esposa*), que ella, sabe cómo es, ella no tiene esa... ella tiene un poco de miedo. Y él tampoco viene mucho, porque a él le parece... porque yo tengo un poco de problema de cardiólogo. No viene directamente pero viene despacio".

Otro **pai-de-santo**, el Pai Ismael:

“Hay mucha cosa invisible, mucha cosa invisible... Muchos confunden también el alma (**sofredor/egun**) con el **santo**. Hay mucha diferencia. El alma se aproxima a usted y usted siente el mayor rencor, los pelos se le ponen de punta y siente ese miedo terrible. Y si el **santo** se acerca a usted, usted siente en el pecho esa satisfacción.

(y el alma, ¿sería el alma de alguna persona que hizo alguna cosa (*mala*)?). No, no cualquier alma, si ellas no están purificadas.

Un miembro del terreiro del Pai Ismael:

“(una) persona así, si estuvo dedicada a Umbanda, si era un buen umbandista, en fin, va a parar a **Aruanda**, no sé, a algún punto superior, mejor. Ahora, si la persona tenía mediumidad y no cuidó o no fue un buen umbandista, su lugar es vagar por ahí, sin luz, atormentando a los otros como si fuese un demonio, un ser sin luz”.

Pronto volveremos sobre este tema.

No hemos mencionado en nuestro listado a los ‘mirims’, niños que, a diferencia de los **erês**, pertenecen a otras categorías de espíritus y suman entonces rasgos estereotípicos de estas categorías a los de las **crianças**. No es demasiado frecuente su presencia en las ceremonias. De hecho, nosotros sólo en dos oportunidades hemos asistido a la incorporación de estas entidades, una **cabocla** mirim y un **exu** mirim.

Algunos miembros del santoral católico no ligados a entidades ‘africanas’ (Sta. Rita, Sta. Ana, S. Gonzalo¹⁸, etc.) son saludados al comienzo del ceremonial o nombrados en **pontos**, pero no tienen otra participación ritual, aunque algunas imágenes de estos santos puedan encontrarse en altares de **terreiros**. S. Cipriano y S. Jacobo¹⁹ son considerados ‘jefes’ de los **pretos velhos**; no hemos encontrado, sin embargo, culto especial alguno con relación a ellos.

*

¹⁸ A S. Gonzalo se le rinde culto en festejos del catolicismo popular rural. Dice la India: “S. Gonzalo es el santo fiestero, el santo patrono, protector de los guitarristas. Todo año que puedo voy a su fiesta, una fiesta para San Gonzalo”.

¹⁹ De la misma informante:

“S. Cipriano fue el primer hechicero, poderoso, que existió en la faz de la tierra, mataba personas sólo con mirarlas. Una fuerza sobrenatural. (...) Dios le dio poder, pero él sólo hacía maldad. Entonces Dios lo fue a corregir y él comprendió que estaba equivocado. Entonces Dios pensó que ya era hora de perdonarlo. Entonces, él

Si pretendemos que el término ‘panteón’ conserve un sentido operativo sería erróneo afirmar que todos los seres místicos a los que hemos hecho referencia forman parte del panteón umbandista. Son, sí, seres en los que los fieles umbandistas creen pero, como resulta obvio, varios de ellos existen en sistemas religiosos diferentes. Pero tampoco podríamos reducir este repertorio tomando como criterio su exclusividad, ya que se perderían algunas de las figuras más significativas que Umbanda comparte con el Candomblé (de **Oxalá** a **Abaluayê**, además de **exu** y **erê**, en nuestra lista) aunque el valor de éstas varíe de una religión a otra.

El criterio que comenzaremos utilizando en forma tentativa es el más cercano a la visión de los agentes, el del papel ritual de las diferentes figuras. Desde este punto de vista, tomaremos como constituyentes del panteón umbandista con toda propiedad aquellas entidades espirituales que:

a) tienen un papel activo, mayor o menor según el caso, en el ritual, ya sea que el fiel procure protección u otro tipo de objetivos (es decir, a menudo acciones respecto a las cuales será alguna otra persona quien necesitará protección), y,

b) cuyos mecanismos de manipulación y devoción son específicos del culto. Tenemos así:

Seres espirituales	Dios	protección y castigos indirectos	reconocimiento retórico
	Miembros del panteón	protección y castigos directos	reconocimiento efectivo: ofrendas, obediencia, incorporación
	Sofredores/ eguns	perturbación	indiferencia ritual: acción en código religioso ²⁰ ; exorcismo ²¹ .

Para que este cuadro cobre total significado debemos aún descubrir el principio lógico que lo subyace así como mostrar su coherencia con el sistema umbandista.

quedó Santo, santificó. Padre Jacobo fue el primer y único curador que existió en la faz de la tierra. (...) Él sólo practicaba el bien. Donde supiese que había una persona mordida por una serpiente o por una araña, él no medía distancia para ir allá, a curar a la persona. El sólo curaba, sólo hacía el bien. Era africano...”.

²⁰ Pai Toninho: “Hacer una novena, dar una misa para aquel **egum**”.

²¹ Podría quizás incluirse esta práctica dentro de las ‘acciones en otro código religioso’ por la fuerte carga espiritista que lleva el exorcismo si no fuese por la forma específica e invertida que este ritual asume en Umbanda (cf. Giobellina Brumana, 1997 [1986⁴]).

2. Clasificación de las figuras del panteón

Las entidades místicas del panteón pueden ser divididas según diversos criterios. Uno es el de sus atribuciones 'clasificadoras', o sea, con relación a los distintos sectores de la realidad, natural y/o humana, a los que están ligadas. Otro, el de su origen doctrinario, es decir, una distinción que separe los espíritus según su proveniencia de las diferentes religiones que han confluído en Umbanda (Candomblé, Espiritismo, catolicismo) o su propia generación dentro del culto.

Ahora bien, en la medida en que, como pronto veremos, las atribuciones no son en verdad clasificatorias, el primer procedimiento sería artificioso; el segundo, por su parte, no habla en realidad de características diferenciales entre tipos de espíritus en el sistema autónomo y operante del culto, sino que desvía la atención en una forma inadecuada a la tan meneada cuestión del 'sincretismo umbandista' (cf. *infra*, Apéndice I).

Otra posibilidad es la encarada por gran cantidad de escritores umbandistas²² que dedican parte de sus obras a presentar algo así como 'organigramas' de los espíritus del culto que no dejan de recordar las especulaciones de pensadores medievales como Escoto Erígena sobre los seres celestiales. Estos esquemas efectúan una división en varios planos, que a veces llegan a siete, por la que a cada una de las siete figuras del plano más alto corresponden otras siete en el inmediato inferior y así sucesivamente hasta completar un cuadro de millares de espíritus.

La minuciosidad de estos autores les lleva no sólo a dar nombres a cada plano, sino también, y fundamentalmente, al tipo de conjunto que forma cada entidad con sus subordinadas (p.ej: líneas, legiones, falanges, subfalanges, etc.), aunque no se alcanza la hazaña de rellenar cada uno de los lugares así diseñados, sino sólo los más altos. Estos esquemas varían, por cierto, de autor en autor, pero las diferencias no dependen ya de la falta de unidad doctrinaria de Umbanda, sino de la naturaleza misma de estos esquemas²³.

²² Orphanaké, s/d: 44; Ordem dos Cabalheiros da Grã Cruz, 1946: 81; Cruz, 1953: 33; Braga, 1961: 21; Primado de Umbanda, 1954: 54; Tendias e Terreiros de Umbanda, s/d: 13; Da Matta e Silva, 1977: 161.

²³ Renato Ortiz (1978: cap. IV y VI) no sólo analiza y discute con toda meticulosidad algunos de ellos, sino que, con exagerada fidelidad durkheimiana, supone que la jerarquía del panteón así expresada reproduce la sociedad de clases brasileña. El malentendido de base es pensar que estos 'organigramas' existen en alguna otra parte más que en las cabezas de sus autores y sus selectos lectores.

Legitimar Umbanda pasó, entre muchas otras cosas, por tornarla racional, y para lograrlo, uno de los medios empleados ha sido organizar la multiplicidad difusa de sus espíritus. Esta organización debía respetar varios principios que en verdad existen en los centros de culto: la diferencia que pronto explicaremos entre **santidades** y **entidades**, algunas subordinaciones establecidas entre representantes de una y otra categoría (p.ej: **caboclos** subordinados a S. Sebastián/ **Oxosse**), la existencia de jerarquías entre miembros de un mismo tipo de espíritus, etc. Pero lo que se tejía dentro de este cuadro general era arbitrario, episódico, idiosincrásico.

Lo que estamos afirmando es, pues, que estas articulaciones tan sofisticadas y complejas no existen en los **terreiros**, o que, en el hipotético caso en que se encuentren, provienen de la literatura. Si han pasado a los textos de los investigadores no es porque hayan sido recogidos 'en campo', sino por haber sido tomados de la bibliografía (Ortiz, 1978; Bastide, 1960: 448; Birman, 1983: 32; Luz y Lapassade, 1972: XVI)²⁴.

En nuestro propio trabajo, las preguntas sobre líneas, falanges, etc., siempre han traído una cierta desazón entre los entrevistados que, o desviaban la conversación, o acudían en busca de respuesta a algún texto (p.ej. un almanaque de una Federación Umbandista). El propio número '7', tan utilizado en nombres de **exu**, lo hemos escuchado muy pocas veces, casi siempre en situación ritual, para contabilizar los tipos de espíritus ("Salve las siete líneas de Umbanda"), aunque después nadie supiese enumerarlas.

Lo que en verdad está presente, según nuestra experiencia, en los **terreiros** es

a) que hay distintos tipos de **orixá**; tipos que pueden llamarse 'líneas', 'pueblos', 'cadenas', etc.²⁵, y

²⁴ Dos excepciones. Camargo (1961), que no aclara la procedencia e la clasificación que incluye en su libro. Alves Velho (1975), que la ha extraído de entrevistas con informantes del **terreiro** que estudió y que poco después de reproducir la clasificación obtenida, aclara: "Fue muy difícil recoger esa clasificación porque las personas hablan menos de las 'líneas' y más de sus Orixás".

²⁵ Hemos escuchado 'línea' para todo tipo de espíritu; 'cadena', sólo para caboclos y pretos velhos (cadena india, cadena africana), 'pueblo' para caboclo (pueblo de la floresta), bahiano (pueblo de Bahia), Exu (pueblo del cementerio), marinheiros (pueblo de las aguas saladas), boiadeiros (pueblo de la invernada).

b) que hay **orixás** jefes y **orixás** subordinados, lo que puede expresarse, p.ej: diciendo que ‘el **caboclo** Guaporé es de la falange del **caboclo** Itaquari’²⁶.

Esto, a nuestro entender, no indica tanto una falta de conocimiento por parte de los miembros de los **terreiros**, sino un exceso de él por parte de los escritores umbandistas²⁷.

Un enfoque más tentador sería partir del papel ceremonial de los **guias**, diferenciando así entre los que incorporan y los que no lo hacen. Además de ser un criterio muy próximo a la propia visión de los agentes del culto, nos pone de lleno en el nivel decisivo de la religión, el plano ritual.

El inconveniente que presenta esta perspectiva y que obliga a abandonarla es el de su falta de total univocidad, ya que hay un cierto grado de variación entre **terreiros** respecto a quién puede y quién no puede incorporar.

Aunque más tarde sea válido establecer la pertinencia de los distintos **orixás** con relación a algunos de los criterios desechados, es preciso partir primero de uno que sea unívoco al mismo tiempo que produzca un corte significativo en el sistema.

En casa de la India se distinguía entre **santidade** (**Oxalá, Oxum, Xangô**, etc.) y **entidade** (**caboclo, exu, marujo**, etc.). Si bien la razón de esta clasificación apuntaba allí más bien a la perspectiva ceremonial ya indicada, está poniendo en juego el principio que buscábamos, común a todo terreiro y que permite saturar el campo de posibilidades, no sólo del panteón, sino de todo el universo de creencia, sin residuos ni yuxtaposiciones.

²⁶ Esta relación, aparentemente, sólo se da dentro de un mismo **terreiro**, donde todos los **orixás** de un mismo tipo son subordinados de los que su jefe incorpora.

²⁷ Se plantea aquí una cuestión que, por su amplitud, no será tratada en este trabajo más que accidental y tentativamente: la relación entre el culto y aquellos que se han propuesto como sus sistematizadores teológicos. Uno de los ejes por los que debe moverse una investigación que tematice este asunto es el de la doble relación que estos intelectuales mantienen con a) el conjunto de agentes religiosos y fieles, y, b) los sectores intelectuales ajenos al culto.

En lo que hace a esta segunda cuestión, y para dar un punto de referencia intuitivo, valga indicar que la dinámica de la patrística en los albores del cristianismo muestra un proceso inverso al ocurrido en Umbanda y que llevó a que una religión en un inicio marginal se apoderase de los desarrollos clásicos más eruditos hasta convertirse en el marco de la cultura europea durante siglos. Los intelectuales umbandistas son, ante todo, intelectuales subalternos; todo sus accionar está teñido por esta subalternidad y por los mecanismos nunca exitosos puestos a punto para superarla.

Santidades y **entidades** están compuestas por clases diferenciadas entre sí por características muy determinadas, establecidas en diversos registros, pero mientras que en las segundas estas clases están integradas por un número indefinido de miembros, en las primeras los ocupantes de las clases son únicos. Es decir, si, p. ej., hay incalculables **bahianos**, hay una sola **Iansã**.

Veamos primero los cuadros que abarcan una y otra categoría con los distintos atributos de sus integrantes para después profundizar la cuestión:

SANTIDADES

<i>orixá</i>	<i>correlato católico</i>	<i>Lugar</i>	<i>actividad</i>	<i>fecha</i>	<i>dominio</i>	<i>color</i>
Oxalá	Jesús	cielo (espiritual)				blanco
Xangô	S. Jerónimo	Roca	justicia			
Oxum	N.S. Aparecida	Cascada				amarillo
Iemanjá	N.S. de la Gloria	Mar		8/12	'pueblo del mar'	azul
Oxosse	S. Sebastián	Floresta	caza		caboclos	verde
Ogum	S. Jorge		guerra	23/4	oguns	rojo
Iansã	Sta. Bárbara	cielo (físico)				
(Doum)	Cosme y Damián			23/9	crianças	rosa/celeste
Oxumarê		agua dulce				
Omulu	S. Lázaro	cementerio				

ENTIDADES

<i>orixá</i>	<i>lugar</i>	<i>actividad</i>	<i>fecha</i>	<i>dominio</i>	<i>color</i>
Caboclos	floresta	Caza		Oxosse	verde
Pretos velhos	senzala	Esclavitud	13/5	S. Cipriano	
Oguns	varios	Guerra	23/4	Ogum	rojo
Bahianos	sertão				
Marujos/ marinheiros	mar	Navegación		Iemanjá	
Ciganos					
Erês/Crianças		Juego	23/9	Cosme y Damián	rosa y celeste
Exu	varios	Delincuencia		(Abaluayê)	rojo y negro
pomba gira	varios	Prostitución		(Abaluayê)	rojo y negro

Las **santidades** son figuras de la más alta sacralidad y es esta fuerte carga lo que determina en la mayoría de los **terreiros**²⁸ no sean incorporables o que sólo lo sean muy excepcional y costosamente:

(India) “¿S. Jorge baja a tierra? Nunca vi a S. Jorge, a no ser en imagen. ¿Y N.S. Aparecida, que es la patrona del Brasil? Ya la vi, la conozco, conozco imágenes (...) pero nunca vi a nadie decir: ‘Estoy con N.S. Aparecida’. Ahora, ¿quién somos nosotros? Una materia podrida, con tanto problema en la cabeza, que hace sexo de mañana, lo hace de noche, lo hace a cualquier hora, (*para*) recibir un santo puro’.

(Roque) “Muy difícil que (**Xangô**) baje; la persona tiene que tener mucha capacidad, mucha elevación”.

Son, por otra parte, figuras que provienen en su totalidad del panteón del Candomblé (aunque ni todas éstas han pasado a Umbanda ni todas las que lo han hecho están en esta categoría), con su correspondencia establecida entre la figura ‘africana’ y la católica²⁹. Aunque su alta sacralidad parecería decir que estos **orixás** son algo más que espíritus de muertos, acercándose a las divinidades que son en el Candomblé o a las fuerzas de la naturaleza que algunas lecturas más eruditas ven en éstos, su naturaleza humana previa es indudable por la marcada adscripción al santoral católico y los relatos míticos recogidos.

El segundo grupo, el de las **entidades**, está formado, como habíamos dicho, por clases de espíritus (líneas, cadenas, pueblos) que encierran, cada una, un número indeterminado de miembros equivalentes por sus rasgos generales. Espíritus de muertos como en el caso anterior, su sacralidad y poder son evidentes pero menores que los de las **entidades** y todos incorporan.

En esta categoría se cuentan todos los estereotipos específicos de Umbanda, aunque también varios provenientes del Candomblé cuyas características han sufrido mayores o menores modificaciones (**erê** y **exu**).

Los rasgos constitutivos de estas clases de espíritus definen tipos dentro de los cuales las diferencias son de grado de atributos comunes (fuerza, sabiduría, bondad, malignidad, etc.), atributos secundarios (como

²⁸ Dejamos de lado los **terreiros** de fuerte influencia del Candomblé.

²⁹ Aunque, en algunos casos, el lazo del **orixá** ‘africano’ se hace, en la Umbanda paulista y en el clásico Candomblé de Bahía con santos católicos diferentes (p.ej., **Ogum**, para la primera es S. Jorge y para el segundo, S. Antonio).

el territorio de los distintos **exu**: cementerio, encrucijada, hormiguero, bananero, etc.) o, lo más frecuente, nombres propios.

*

Vemos entonces que todo espíritu está constituido en forma tal de asumir una identidad diferencial. En el caso de las **entidades**, esta diferencia es doble, la que separa un espíritu de aquellos que son de un tipo distinto (un **caboclo** de un **bahiano**, p.ej.) y la que lo distingue de sus congéneres (el **caboclo** Pluma Blanca del **caboclo** Pluma verde). En el caso de las **santidades** hay un solo plano de diferenciación, la que identifica a cada uno de ellos con relación a cualquier otro.

Pero en las **entidades** la identificación dentro de la clase es por lo general difusa, casi ficticia, hasta para el propio médium que, a menudo, llega a desconocer el nombre de la **entidade** que lo posee:

“**Cabocla** Jurema, que sé el nombre, y mi **criança**, que es Mariazinha; el resto, no sé el nombre. **Trabajo** con **marujo** (pero) no fue dado el nombre”.

Lo que, entonces, está en operación en una ceremonia no son tanto espíritus claramente individualizados, sino más bien expresiones de una clase de espíritus. Cuando, por determinadas circunstancias, una **entidade** llega a ser muy identificada, pasa a una situación de gran ambigüedad que lo lleva a asemejarse, en ciertos aspectos, a una **santidade**. El caso más patente quizás sea el de Zé Pilintra, **exu** clásico que en la actualidad ni siquiera es explícitamente clasificado como tal, cuya imagen, diferente a la de los otros **exu**³⁰, ocupa un lugar distinto a la de éstos en el **terreiro**, y, para muchos umbandistas, ya no incorpora:

“Zé Pilintra, que ya hace 20 años que no incorpora. (...) ni el padre Jacobo ni S. Cipriano, tampoco baja más (...) Zé Pilintra ya bajó (...). Ya venció el tiempo de que él **trabajara**, de que él baja a tierra”.

Ahora bien, como hemos indicado, si bien la diferencia básica entre **santidades** y **entidades** es el carácter único o plural de los miembros de sus clases, ésta implica también una mayor o menor sacralidad.

³⁰ Su representación icónica es la de un mulato maduro y esbelto, de traje y sombrero blancos y corbata roja. Su **assentamento** se coloca dentro del **terreiro**, a veces en el propio altar.

Pero la alta sacralidad no es un derivado de una virtud extrema. La ira vengativa de Sta. Bárbara/**Iansã**, en la versión del Pai Ismael, o la tenebrosidad de **Abaluayê**/S. Lázaro, lo muestran con claridad.

La sacralidad es, ante todo, definida por los agentes como poder y como separación de lo impuro. Pero al mismo tiempo, como emergente o como catalizador, está la legitimación de ese carácter por el hecho de ser Santo (y no sólo **santo**), es decir, canonizado institucionalmente.

El hecho de ser Uno es lo que potencia la sacralidad. Si **Ogum** y los **oguns** son todos soldados, algo hace **Ogum** diferente y superior en condición de los *oguns*. Pero no es en la mayor ventura de San Jorge Guerrero que se encuentra la razón de su santidad, sino en su santidad que se encuentra la razón de su mayor ventura.

De todos modos, vemos cortadas dos esferas, la de individualidades separadas diferencialmente y la de clases colectivas dentro de las cuales la indistinción es tan grande como la distinción externa. *El rasgo más destacado de todos estos elementos del panteón es, pues, que se definen uno con relación al otro como si fuesen términos de un sistema de significación.*

El panteón, lo hemos dicho, no es más que un sector, el mayor, el más privilegiado, de un universo espiritual del que Dios y los **eguns/sofredores** formaban también parte. Estos últimos conforman una única clase de número indeterminado de miembros que se diferencia de **santidades** y **entidades** por la no posesión de rasgos diferenciales. Dios ocupa un lugar inverso y simétrico al de los **eguns/sofredores**: se opone a ellos por su carácter único frente a su multiplicidad pero comparte el eje de la ausencia de rasgos diferenciales.

Vemos entonces dibujarse el principio lógico que buscábamos. La división del ‘mundo espiritual’ umbandista aparece como el resultado matricial del corte de dos ejes, uno de clases (única/múltiples) y otro de miembros de esas clases (único /múltiple): una categoría compuesta de una clase única con un solo componente (Dios), otra de múltiples clases de miembros únicos (**entidades**), una de una clase única de múltiples componentes (**eguns/sofredores**) y, por último, una de múltiples clases de múltiples elementos (**entidades**):

		Clases	
		única	múltiples
Miembros	único	Dios	santidades
	múltiples	eguns/sofredores	entidades

Este esquema permite ver que el sector espiritual que Umbanda asume como propio es aquel compartido por múltiples seres diferenciados y que excluye los no diferenciados. Es decir, en un plano lógico, o quizás mejor, semiológico, las partes operantes del repertorio místico, las que propiamente forman parte del panteón, son aquellos que están dispuestas como si tuviesen un valor de significación.

En efecto, sólo hay significación cuando existe un sistema en el que el valor de cada elemento se define en contraposición con el de todos los demás. Esta condición, al menos en apariencia, es cumplida por aquellos espíritus, las **santidades** y **entidades**, que tienen un papel ritual positivo en el culto. Cuál es la real estructura de oposiciones y cuál es el sentido de ésta, es una pregunta a la que, por ahora dejamos de lado. Ni Dios ni los **eguns/sofredores** cumplen, por su parte, dicha condición; el primero por ser una categoría de clase única con un solo miembro, los segundos porque su multiplicidad no es diferenciada.

Ahora bien, en este punto neurálgico se entrecruzan varias líneas de diferentes registros, cuyo análisis exige la paciencia del lector. Por un lado, como hemos visto, la inclusión de **entidades** y **entidades** implica la exclusión de Dios y los **eguns/sofredores**. La razón semiológica apuntada se ve reforzada por otra que ahora señalaremos. Pero además, la pluralidad de miembros del panteón, indispensable para la conformación del sistema de significación que por ahora no pasa de ser una hipótesis, es exigida en otro plano que podríamos llamar sociológico (¿o teológico?), cuestión que encararemos en segundo término.

3. Las exclusiones del panteón

3.1 Dios

La ausencia de Dios de la ocupación y preocupación del ritual Umbandista es muy significativa. El poder espiritual máximo, aquel que todo lo ha creado y que ha hecho que las cosas sean como son, es intangible para las prácticas del culto. Esto es muestra, pensamos de la forma específica en que Umbanda elabora su subalternidad religiosa³¹.

³¹ En lo que podemos pensar, el pentecostalismo actúa respecto a Dios en forma inversa que Umbanda: lo considera como su propio dominio, incuestionable e incompañable, y rechaza el de cualquier instancia inferior (la Virgen, los Santos) como idolatría.

En efecto, así como el ordenamiento general de la realidad social está más allá de toda acción subalterna, así como ésta sólo puede pretender eficacia en los resquicios indeterminados, su expresión religiosa directa, Umbanda, reconoce su falta de jurisdicción respecto a la instancia espiritual suprema y sólo actúa con relación a instancias intermedias y de poder condicionado, limitado.

Es la Iglesia Católica, en su carácter de religión oficial, la que tiene el dominio privilegiado de la relación con Dios, al menos así lo aceptan los umbandistas. Este reconocimiento es lo que determina que sean consumidores de determinados bienes y servicios que sólo la iglesia puede brindar legítimamente, como p.ej: la sacralización de aquellos pasajes claves en la definición del status de las personas: nacimiento, casamiento, muerte³². A pesar de que, como ocurre en algunos **terreiros**, haya ciertos intentos umbandistas de ocupar este espacio religioso con bautismos, casamientos y ceremonias fúnebres, estos rituales no dejan de ser remedos de los católicos y nunca los reemplazan; a lo sumo, el fiel pasa por manos del cura y del **pai-de-santo**, nunca sólo por las de este último.

3.2 Eguns/Sofredores

A diferencia del resto de los estereotipos presentados, éstos son espíritus de personas similares a nosotros mismos; en ese sentido, deben ser muertos 'de' alguien. Pero en la participación ritual de estos 'revenants' no hay nada parecido a un culto de los antepasados:

- Son escasos los **terreiros** en los que la acción ritual gira alrededor de esta categoría. Mientras que en algunos de los **centros** estudiados los **eguns/sofredores** aparecían sólo esporádicamente, y en otros no aparecían nunca, sólo en uno eran explotados en forma sistemática.
- En cualquier caso, el papel ritual al que está destinada esta categoría es sólo negativo. Lo único que se requiere de estos espíritus es que reco-

³² Por más que la India rechazara con toda su rabia esta primacía eclesiástica ("A Dios se le puede rezar en cualquier lado", ver Giobellina Brumana, 1997 [1985]: 79 ss.), su propia muerte fue entregada en manos de la Iglesia Católica, a la que sus deudos encargaron misas por su alma.

Más aún, para 'limpiar' su casa cuando se desmontó el centro religioso en que ella lo había convertido, su sobrina utilizó agua bendita que había obtenido del sacerdote católico con falsas excusas (diciéndole que era para una abuela suya que quería santiguarse pero no podía acudir, debido a una enfermedad, a la Iglesia).

nozcan que no pertenecen más al mundo de los vivos y que dejen de influir sobre ellos. Ni se les adjudica un poder positivo ni se trata de ganar su favor.

–La aparición de un **egun/sofredor** en un **terreiro** en el que la categoría tiene un papel ritual es, al menos en teoría, única. El método exorcístico que se le aplica, la ‘desobsesión’ (cf. Giobellina Brumana, 1997 [1986b]), implica su pasaje a un ámbito celestial que los aleja para siempre del mundo de los vivos.

–Los **eguns/sofredores** no han sido, en la mayoría de los casos, personas vinculadas a los miembros del **terreiro**. Aun cuando son muertos con nombre, apellido y hasta dirección³³, de hecho son, en el **terreiro**, muertos anónimos, desconocidos.

Si pensamos en el valor simbólico que la cultura brasileña ha dado a los muertos, el de objetos ejemplares de memoria que han renunciado al mundo (cf. Da Matta, 1985: 131), vemos que los **eguns/sofredores** son su exacta inversión simétrica. En efecto, son muertos de los que no hay memoria, cuya propia aparición indica que su vida no ha sido ejemplar y que no han renunciado al mundo. Los **eguns/sofredores** son, pues, contramueertos.

Que los muertos ‘reales’ escapan al dominio de Umbanda es correlativo al hecho de que el destino postmortem de los fieles sea un punto ciego del culto dejado en manos de otros códigos religiosos, el catolicismo y el kerdicismo (cf. infra, Cap. 4). La dinámica del sistema umbandista hace, sin embargo, que éste ocupe todo espacio disponible, pero siempre transparentando su subordinación. Los muertos con que opera no son, pues, ‘reales’, sino simulacros invertidos que, por otro lado, son ‘ruido’: su carácter de nosignificantes les priva de eficacia simbólica y los relega a un lugar marginal.

4. La pluralidad de los miembros del panteón

La falta de información impide hacer una historia del surgimiento de los distintos **orixás**, pero hay indicios que hacen suponer que algunos,

³³ Veamos cómo se presentan en el **terreiro** “Cabocla Nancy”, tal como consta en las fichas ‘clínicas’ que se confeccionan en este centro (cf. FGB, 1997 [1986b]):

“Sofredor Lourdes Silva Rosa; vivía en la Calle José Paulo 33, São José dos Campos. Murió de un tumor en la pierna izquierda el 5-1-60. (...) Sofredor Expedito Guimarães, tenía 9 años, vivía en la Calle Almirante Brasil 146, murió ahogado hace un año y medio. (...) Sofredor Paulo Gomes, Calle Martins Afonso 12, murió de dolor de cabeza y cuello, tenía 12 años”.

como los **bahianos, marinheiros, ciganos** o **boiadeiros** son más recientes que otros. De hecho, no hay casi ninguna referencia de estos *guias* en la literatura umbandista hasta hace muy poco tiempo³⁴.

Suponemos que este corte es paralelo a las grandes migraciones que a partir de los '60 se concentraron en las grandes ciudades industriales. Nuestra suposición está basada en la hipótesis de que las entidades umbandistas no son creaciones 'ex nihilo' del culto, sino la absorción de elementos preexistentes en diversos registros culturales.

Sería absurdo pretender remontarnos al primer momento en que un **preto velho** o un **caboclo** fue incorporado en un **terreiro**, pero sí sabemos que la literatura finisecular tematizó tanto la figura del indio como la de los negros ancianos, atribuyendo al primero un carácter indómito y al segundo, resignación y bondad. No es que pensemos que las novelas de un José de Alencar fuesen libros de cabecera de quienes transpusieron estos personajes en *guias*, pero sí que esta literatura expresaba una revalorización romántica de estos fantasmas nacionales, común a amplios sectores y con efectos múltiples. Este es el momento, como cuenta LéviStrauss (1955) en el que mucha toponimia cambia el nombre europeo por uno indígena escogido fantasiosamente por descendientes de portugueses e italianos.

De igual manera, las figuras que consideramos más recientes nos parecen provenir tanto de canciones sertanejas como de folguedos y auto-sacramentales (pastorinhas, congadas, marujadas, etc.) cuyo disfrute, por otra parte, debe haber permitido a mucho campesino migrante no asombrarse ante la unión de religión, fiesta y espectáculo que hace Umbanda.

Pero dejando las conjeturas de lado, queda el hecho de que no sólo los **guias** son múltiples, sino que han ido en aumento. Esta multiplicidad es una cuestión no se resuelve sólo con la perspectiva semiológica que hemos propuesto; derivarla de la pluralidad de santos católicos, **orixás** del Candomblé o **Guias** del Espiritismo no hace más que trasladar el problema. No intentaremos aquí dar una solución exhaustiva a este inte-

³⁴ Orphanake (s/d-¿1983?-: 18) menciona, además de las 'líneas' clásicas, a **marinheiros, bahianos** ("Es un pueblo reciente en Umbanda"), **ciganos, almas** (=eguns/sofredores) y **piratas** ("Son casi desconocidos en los terreiros".)

En *Tendas y Terreiros de Umbanda*, (s/d:14) aparecen los **marinheiros** como una 'falange' de Iemanjá. Braga (1961:23) y Cruz (1953:35) también registran este estereotipo, 'legión', para el primero, 'falange', para el segundo, de la 'línea' de Iemanjá.

Da Matta e Silva (1977:105) incluye **caboclos marinheiros** y **caboclos boiadeiros** como **Orixás** no de Umbanda, sino de un culto emparentado, el **catimbó**.

rogante, sino tan sólo esbozar una interpretación que vincule la pluralidad de espíritus a los intereses religiosos de los fieles y al lugar ocupado por el culto dentro del campo religioso.

Weber sostiene que las únicas religiones estrictamente monoteístas son el judaísmo y el islamismo. En el catolicismo tradicional, el misterio trinitario es ya una desviación del modelo monoteísta, que, con santos y vírgenes, se multiplica aún más. Por el contrario, el catolicismo del tipo 'teología de la liberación' avanza hacia el monoteísmo tanto por el abandono de los santos como por la reducción de la Trinidad, ya a una Segunda Persona, ya a una unidad indiscriminable. En ciertas tendencias pentecostales, la reducción del santoral tiene como contrapartida una presencia del Demonio que amenaza casi en convertirlas en nuevas versiones de maniqueísmo.

En fin, las distintas religiones se definen por la forma en que pueblan el campo de lo sagrado y esta decisión no sólo tiene enormes consecuencias teológicas y filosóficas, sino también en términos de la organización de la realidad que proponen a sus fieles.

De manera muy tentativa, podemos pensar que estas diversas posibilidades dibujan una línea acotada entre dos polos: uno, de una sola entidad mística, otro de muchas. Si se nos permite una metáfora económica, un polo de monopolio, otro de mercado libre. Si en el primer caso todo poder sagrado está concentrado en una figura, en el segundo está repartido y menguado en una cantidad indeterminada de elementos.

Ante un Dios único y monolítico no hay más que dos posibilidades: la sumisión (cualquiera sea la fisonomía que ésta asuma) o la pérdida. Los múltiples poderes, ninguno de ellos tan fuerte como para poder primar sobre los demás, deja un margen de maniobra por el contrabalanceo entre las diversas entidades³⁵. Ningún poder es absoluto, siempre tiene límites en su alcance.

De las varias consecuencias de esta limitación (siempre resta la posibilidad de acudir a otra entidad ante el fracaso de la primera; el ataque de una puede ser neutralizado por la protección de otra, etc.) lo que

³⁵ Esto varía según la relación que cada culto establezca entre hombre y seres místicos. Es diferente la situación en Umbanda, donde la adjudicación de santo es tan lábil y donde el fiel puede acudir libremente a cualquier espíritu, a la del Candomblé, donde la protección es dada en forma prioritaria por el propio santo. De todos modos, en este último caso, las exigencias del santo no tienen alcance universal ni están derivadas de un código trascendente, sino de rasgos específicos del estereotipo y hasta de su capricho.

más nos interesa destacar es que de la voluntad o de la naturaleza de la entidad no puede desprenderse un código universal de respeto obligatorio. De esta manera, los objetivos del cliente no tienen por qué someterse a los de la entidad; su heterogeneidad está presupuesta en la ofrenda como pago de servicios (cf. *infra*, Cap. 4). El compromiso del cliente o del agente con lo sagrado es delimitado en forma contractual y, en el límite, caso por caso.

El hecho de que los **orixás** tengan, al menos en Umbanda, a Dios por encima de ellas, y con Dios un código universal, no hace variar la situación. Como ya hemos indicado, esta presencia es tan lejana e inoperante en el plano concreto que, a lo sumo, restringe el campo de posibilidades de acción de algunas entidades, restricción que el cliente puede eludir por la existencia de otras que no obedecen a Dios, espíritus perdidos y tenebrosos, pero no por eso menos poderosos; la utilización de estos espíritus, como veremos después, es discutida mucho menos en términos de un código universal que en los de ventajas y desventajas.

La autonomía del cliente, otorgada por la existencia de muchos seres místicos equivalentes, es el correlato religioso de la autonomía de los sectores marginales (cf. *supra* Introducción 2.1 y 2.2). Reencontramos de esta manera, pues, el carácter subalterno de Umbanda o, mejor, la manera específica en que Umbanda opera sobre la subalternidad, por completo opuesta a la del Pentecostalismo. Esta segunda manera es la de negar, en nombre de un valor absoluto e inapelable, los valores que marginan al mismo tiempo que intentan imponerse como de observancia obligatoria por los marginados. La primera es la de aceptar la vigencia de estos valores, manipulándolos en propio provecho cuando es posible, al mismo tiempo que se construyen suficientes barreras como para no verse atados a ellos. Las entidades plurales, por el mismo hecho de ser plurales, son un eslabón clave de estas barreras.

*

La independencia frente a los valores de la sociedad, elaborable ya por el sometimiento extremo a lo sagrado, ya por la autonomía respecto a él, tiene su correlato en el tipo de agencia que brinda los bienes religiosos utilizables de estas maneras. Si las religiones eruditas establecen un monopolio de estos bienes y servicios, estrictas reglas de administración y recepción, las agencias subalternas están definidas por su carácter concurrencial. En Umbanda, la pluralidad de entidades es homogénea a la de agentes; una y otra tienen el mismo sentido de protección de la independencia del cliente.

5. Límite de la pluralidad del panteón

Como ya hemos dicho, la incorporación de los distintos **guias** implica la puesta en operación de laboriosos procedimientos que identifican a cada uno de ellos, diferenciándolo de los demás. Los **orixás** incorporados son estereotipos unitarios y complejos cuya identificación está reforzada, a nivel global, por ciertos símbolos emblemáticos, al mismo tiempo que se sostiene sobre otros símbolos en los que se descompone analíticamente la noción del **orixá** en cuestión.

En el primer caso, nos encontramos con elementos que pertenecen sólo a la 'línea', en el segundo, con características de tipo universal que si califican al **orixá** no se agotan en él, manteniendo a su respecto una independencia absoluta. Si se quiere, en el primer caso estamos en el plano de la metonimia, en el segundo, en el de la metáfora.

Los primeros son atributos 'materiales' del estereotipo; no sólo son cosas: ropas, collares, objetos complementarios (tridente, lanza, chupete), bebidas, diferentes tipos de tabaco; son también, y fundamentalmente, determinados rasgos del desempeño corporal (agarrotamiento del **exu**, índice erguido del **caboclo**, etc.), la disposición del cuerpo (el **preto velho** sentado, etc.) la forma de desplazamiento (las cabriolas de la **criança**, el reptar de **Oxumarê**, etc.), la forma de hablar (la voz cavernosa del **exu**, la media lengua de la **criança**).

Los segundos son atributos 'morales': la fuerza, el orgullo, el valor de los **caboclos**, la humildad, la generosidad, la sabiduría de los **pretos velhos**, la vanidad y sensualidad de las **pomba gira**, etc.; conceptos que, como significados que son, deben encontrar significantes adecuados que garanticen la comprensión del estereotipo. Si estas características están encerradas en la idea de cada **orixá**, en la incorporación deben desplegarse para ser inequívocamente aprehensibles por el público. El arsenal del que se dispone para significar estas características es sólo el que el desempeño corporal del médium puede aportar. Disposición del cuerpo, gestos, tono de voz, respiración, forma de desplazamiento, etc., son los distintos registros con que estos conceptos cuentan para expresarse³⁶.

³⁶ Mientras que el cuerpo en trance asume metafóricamente las características 'materiales' del estereotipo (dedo enhiesto/lanza), su relación con las 'morales' es metonímica, ya que refiere a una de las posibilidades de manifestación (rigidez/fuerza). Si la metáfora puede ser reemplazada por lo que metafORIZA (el dedo levantado por una lanza real) no ocurre lo mismo con la metonimia. Como se habrá advertido, la representación de los estereotipos invierte la relación de su constitución; la vinculación metonímica de los atributos 'materiales' es metafORIZADA en la posesión y la metafórica de los 'morales' es hecha carne por la metonimia.

Ahora bien, en uno u otro caso ocurre que las 'separaciones diferenciales' que garantizan la nitidez de los significantes deben ser grandes y, como consecuencia, estos significantes son escasos: los significados así transmisibles son, por lo tanto, poco articulados y específicos.

Por esta razón, datos más determinados no pueden ser vehiculizados por este medio (p.ej: la relación de los **caboclos** con la floresta o de los **pretos velhos** con la esclavitud) y si no encuentran expresión por medio de ornamentos, ropas, etc., deben echar mano a otras instancias como pueden ser los lugares y fechas rituales (ceremonias en la floresta para los **caboclos**, fiesta de los **pretos velhos** el día de la Abolición).

Por otro lado, en la medida en que las características 'morales' son de tal generalidad, distintos estereotipos se superponen en su inclusión, provocando redundancia. Es decir, existen **orixás** que en el plano discursivo o en el de las representaciones icónicas mantienen rasgos diferenciales muy nítidos entre sí pero que los pierden en gran medida al incorporar. Es el caso de los **oguns** y **caboclos**, **ciganas** y **pombas gira**, **bahianos** y **marinheiros**. Veamos la primera pareja.

Espíritus de soldados y de indios comparten en la constitución de sus modelos aquellos elementos 'morales' centrales (fuerza, valor, altivez) que se prestan a la traducción corporal: cuerpo erguido casi como el de una estatua, rostro adusto, movimientos rígidos, respiración pesada y jadeante. Los **caboclos** tienen además, como forma expresiva propia, ciertos símbolos emblemáticos representables corporalmente de los que los **oguns** carecen. De esta manera, un **caboclo** no necesita aditamentos de ningún tipo (ropas, adornos) para ser reconocido y no es raro que no los emplee. Pero si un **caboclo** se diferencia con tanta claridad de un **ogum**, éste no tiene recursos corporales significativos para hacerlo de un **caboclo**: sus aditamentos emblemáticos (capa, casco, espada) se hacen así indispensables⁵⁷.

En la mayoría de los **terreiros** donde los hemos visto, los **oguns** no hablan o apenas lo hacen, pero en los lugares donde tienen uso de la palabra surge una nueva dificultad. Todo **orixá** al hablar lo hace en forma tanto de diferenciarse de los otros estereotipos (y también de los seres humanos) como de recalcar su condición específica. Esto no trae inconvenientes en la mayoría de los casos, ya que la diferencia específica del habla

⁵⁷ Estos aditamentos pueden, a su vez, dar lugar a expresiones corporales estereotipadas. En casa de la India, **Ogum** 7 Estrellas de Acero giraba vertiginosamente sobre sí mismo, haciendo ondear su falda. En otros **terreiros** donde los **oguns** visten pantalones, tal danza no se lleva a cabo.

surge inmediatamente del estereotipo, es un rasgo coherente y significativo, como la media lengua y la voz aflautada de las **crianças**. Pero, ¿cómo debe hablar un soldado para ser inmediatamente identificado como tal? El hecho de que en la mayoría de los casos, los **oguns** permanezcan silenciosos parece indicar que no existe una solución evidente. Allí donde habla, la voz bronca y entrecortada que se le presta no hace más que representar las características generales que se yuxtaponen a las del **caboclo**.

La redundancia en la representación, por otra parte, puede llegar a revertir sobre la propia noción de la identidad del estereotipo. Un antiguo médium umbandista, al clasificar los orixás, afirmaba: “(...) un **guia** de luz es todo **caboclo**, **preto velho**, las **crianças**, **bahiano**, **Ogum**... el **Ogum** ya es **caboclo**”.

No muy diferente es lo que ocurre con las otras dos parejas señaladas, **pomba gira/ cigana** y **bahiano/ marinheiro**, cuyo análisis pasamos por alto.

Lo que aquí nos importa señalar es la existencia de una tendencia inversa a la que habíamos indicado en el apartado anterior y que provoca la estabilidad del panteón, al menos en sus figuras incorporables: el impulso imaginativo de crear nuevas entidades místicas está limitado por las exigencias representativas.

El tipo de significados que deben ser expresados corporalmente y la capacidad socialmente aceptada de significación de los distintos registros expresivos de cuerpo están limitados de tal forma que pronto saturan su juego de posibilidades y las entidades comienzan a ser redundantes una de otra. Es por esa razón que por más dinamismo que Umbanda pueda mostrar, es difícil que llegue a alterar las ‘líneas’ del panteón.

No negamos, sin embargo, la posibilidad de que nuevos personajes vengan a ser absorbidos por el culto, pero lo más probable es que, o bien vayan a sumarse como nuevas ‘**santidades**’ a las antiguas (el caso de las imágenes de Buda que desde hace tiempo se ven en algunos altares), o bien se integren en estereotipos clásicos (el caso de ‘cangaceiros’ como Lampião y Maria Bonita que ‘bajan’ como **bahianos**).

Esta fijeza es lo que más se asemeja en Umbanda a la ortodoxia y está basada en el control ejercido sobre los **terreiros** por la clientela. Todo lo que se aparte de las figuras establecidas debe echar mano a códigos arbitrarios, no aceptados socialmente y, por lo tanto, no es inteligible. Un jefe de **terreiro** o un agente independiente se verá entre la tentación de innovar y aumentar su prestigio por traer a tierra **orixás** que nadie más conoce y el riesgo que esa actitud encierra de provocar la impugnación y la pérdida de legitimidad.

En el **terreiro** de Roque, cuatro médiums femeninos recibían en contadas ocasiones tres **entidades** (**Iansã, Oxum, Iemanjá**) que por lo general se consideran no incorporables. Los tres **orixás** venían juntos y mostraban un desempeño idéntico en el cuerpo de sus ‘caballos’; de bruces, pero con el cuerpo algo erguido barrían el suelo con los cabellos mientras lloraban³⁸. A pesar de que el **terreiro** era muy pequeño, de que esas médiums representaban la mitad de su contingente y de que una era su esposa, el **pai-de-santo** nunca fomentó esas incorporaciones ni les facilitó una ceremonia propia; por el contrario, intentaba que esas inesperadas visitas se marchasen cuanto antes.

6. La ficción clasificatoria

Los cuadros de seres místicos que hemos presentado parecen promisorios. Un sistema simbólico integrado por ‘unidades discretas’ recortadas por rasgos diferenciales parece muy cercano a los fenómenos estudiados con tanto fruto por los lingüistas.

Es forzoso reconocer, sin embargo, algunas incómodas diferencias. Los fonemas, p.ej: tal como son descritos por Jakobson y Halle (Jakobson, 1963: cap. 6), se agotan en su oposición entre sí, oposición que tiene la forma de alternativas binarias (existencia o ausencia de un rasgo). Nada de ello ocurre con los **orixás**, cuya configuración no sólo los diferencia de los otros, sino que parece querer decir algo, substancial y significativo, de cada uno de ellos. Sus ‘separaciones diferenciales’, por otra parte, no están construidas de forma binaria, sino sobre una cantidad indeterminada de alternativas.

Si pensamos en las entidades místicas como unidades significativas deberíamos poder mostrar cómo recortan una masa de significados, convirtiéndose así en términos de la transmisión de mensajes³⁹. O, con mayor

³⁸ **Nota a la edición española:** Hay una razón básica que hace innecesaria una multiplicidad excesiva de las figuras del panteón umbandista: como se verá pocas páginas más adelante, el sistema opera con tres y sólo tres espacios sociológicos; una excesiva multiplicidad de las figuras que se metaforizan en dos de sus vértices –ya veremos que el tercero sólo tiene dos ocupantes– diluiría su fuerza estructural.

³⁹ **Nota a la edición española:** Bandidos agrarios que deambularon en los años '20 y '30 en varios Estados del Nordeste brasileño acumulando crímenes. Hosbawn llega a tratarlos como ‘rebeldes primitivos’. Para un análisis reciente, ver Duarte Rocha Marques y Villela (1999).

modestia, debería ser posible al menos certificar que clasifican la realidad y la ordenan para los fieles del culto. Pero, de hecho, así como nada en Umbanda es en apariencia más significativo que su panteón, nada es más refractario a descubrir su significación. En otras palabras, el orden clasificatorio que el panteón parece representar no es tal.

Muchos de los **orixás** tienen asignadas, como hemos visto, regiones del mundo. Si reflexionamos sobre estas regiones vemos que tal ‘clasificación’ no sólo no opera con el conjunto del mundo, sino que, además, los recortes producidos son casi todos ajenos al ámbito de la experiencia cotidiana. El mundo al que refieren los **orixás** está, salvo la excepción de la encrucijada, más allá de fronteras que pocas veces se traspasan si no es con fines rituales. No sólo se trata de fronteras físicas; las **crianças**, que no tienen un territorio estipulado, establecen una de otro tipo, entre un ‘estado de naturaleza’, sin normas ni responsabilidades y el mundo adulto y reglado⁴⁰.

Al mar (no a la playa), a la floresta, a la cascada, a la roca, al cementerio, sólo se acude para una acción ceremonial cuyos efectos, además, nada tiene que ver con estos territorios, sino con el que transitoriamente el fiel ha abandonado: la ciudad, la experiencia cotidiana. Más aún, la floresta de la Sierra de Cantareira, cedida a los umbandistas por un organismo estadual, con su cascada y su roca, o el mar de la Praia Grande, más que floresta, cascada, roca y mar reales (naturaleza incontaminada), son sus símbolos, metáforas que para sostenerse deben abstraerse con mucho trabajo de un entorno de autobuses repletos, policía montada y chiringuitos. Sólo el cementerio y la encrucijada son lo que son.

Las regiones son, pues, –salvo la excepción señalada– menos lugares en los que la experiencia debe ser regulada que lugares desde los cuales o con los cuales ésta es regulada. Comenzamos entonces a ver que no tienen un valor propio, sino por su vinculación con los **orixás** de que son atributos. Pero esa vinculación no produce otro efecto que reforzar la identidad de cada tipo de espíritu, de agregar o redundar en la constitución del estereotipo.

La floresta es así uno de los elementos característicos que forman parte, junto a arco, flecha, honda, plumas, etc., de la serie que tiene como

⁴⁰ Quizás el problema más grave de este desempeño es que no expresa nada que pueda ser ligado inmediatamente a las figuras que pretendía representar. El hecho de que éstas fueran tres diferentes mostraba aún más lo arbitrario del estereotipo corporal. En un ponto cantado en otros terreiros hay una pista que quizás ayude a entender, al menos para Oxum, su razón: “Yo vi a mamá Oxum llorar...” (cf. nota 7).

punto focal a '**caboclo**'. No es, pues, que '**caboclo**' tenga como función significar la floresta, sino, por el contrario, 'floresta' está ahí para determinar la figura de este **orixá**, como elemento simbólico que refiere metonímicamente (de la parte al todo) a ella. Es uno de los constituyentes del estereotipo que debe ser complementado para dar su imagen total.

Más que ante un recorte de significados, estamos ante la selección de un repertorio reducido de significantes que se articulan con otros de diferente rango para saturar el campo semántico del estereotipo correspondiente en particular y subrayar, para la totalidad, su carácter exterior a la experiencia cotidiana. El sistema del panteón torna significativa cada una de sus figuras por medio del despliegue de sus atributos, pero éstos no hacen más que referir a las figuras y a nada más que ellas.

Lo dicho para las regiones vale también para las actividades. En efecto, militar, cazador, juez, vaquero, etc., no indican aquí profesiones homogéneas a las de la vida cotidiana, sino que son explícitamente diferenciadas por la precisa contextualización que se hace de ellas. **Ogum** no indica el arte militar en general, sino aquel ejercido por guerreros romanos o africanos. La caza de **Oxosse** es la de los indios de la floresta. La justicia de **Xangô** sólo él la puede conceder.

Este corte radical entre actividades emblemáticas y empíricas es correlativo al hecho de que no haya en Umbanda devociones profesionales del tipo que se establece en el Catolicismo (p.ej. S. José y los carpinteros) o de que nadie piense que el futuro postmortem de tanto soldado de la Policía Militar que frecuenta **terreiros** sea convertirse en un **ogum**. Ya analizaremos la excepción a esta regla (**exu** y **pomba gira**), pero, para lo que ella abarca, la determinación de la 'actividad' no es un medio de significar o clasificar una de éstas en oposición a las demás, sino sólo de acrecentar la identidad significativa del estereotipo.

Con esto creemos haber mostrado que no nos encontramos aquí frente a series paralelas, una del panteón, otra de la naturaleza, otra de la sociedad, como una primera e ingenua mirada podría sugerir, sino frente a una serie única en la que cada miembro está compuesto por rasgos de distinto registro. Des esta manera, ningún tipo de sistema del tipo 'a: b::a':b' explotado por Lévi-Strauss (1962: cap.4) para acabar de disolver la ilusión totémica, puede venir a socorrernos.

Las separaciones diferenciales de los estereotipos sólo son significativas en cuanto establecen y refuerzan la distinción entre éstos y de ninguna otra manera, ya que no tienen ningún plano correlativo donde se produzcan separaciones equiparables. Lo único que significan, tautológicamente, es a sí mismas.

Podría argüirse que no hemos escogido el plano adecuado de realidad en el que el panteón umbandista se vuelve significativo. De hecho, este culto no tiene por qué pretender dar cuenta de toda la realidad y de todas las realidades. Su propio carácter subalterno podría indicarnos desde un comienzo la reducción aceptada de su esfera de influencia. Umbanda es, por definición, una agencia de servicio; la experiencia privilegiada de su accionar es la de la aflicción y, aún frente a ésta, puede actuar (tal es el caso de la enfermedad, cf. FGB 1997 [1986b]) como una instancia relativamente subordinada.

Pero en el plano de la aflicción ni siquiera tenemos el remedo de significación o de clasificación que teníamos antes: no existe una especialización que vincule, como causa o como vía de resolución, **orixás** y aflicciones. El mismo tipo de problema puede ser presentado a, y resuelto por, cualquier **guía**, así como su diagnóstico tampoco está predeterminado. En esto también hay una excepción (de nuevo **exu** y **p. gira**) tanto en la etiología del daño sufrido como en el instrumento capaz de producirlo a otros, fuera de la vinculación de Omolu y las enfermedades eruptivas.

Queda, por último, la posibilidad de que las figuras del panteón actúen ayudando a definir la identidad del fiel diferenciándolo de los demás. Como en el Candomblé, en Umbanda existe la idea de que a cada persona le está adjudicado un santo protector, pero, a diferencia de lo que ocurre en aquel culto, en éste la relación es mucho más indefinida.

Ante todo, es difícil que el **santo** esté determinado con precisión⁴¹; las referencias de sus **filhos** son por lo general escasas, vagas y dubitativas (“Me han dicho que soy **filha** de **Oxum**, pero no sé...”). Esto es correlativo a la rara existencia en Umbanda tanto de mecanismos de determinación del santo del fiel como de rituales de filiación.

La obligación con el **santo**, cuando es conocido, es débil y es común que no hay interdicción alguna. Si bien existen ofrendas periódicas (del tipo ‘velas para el ángel de la guarda’, nombre que el santo con frecuencia toma en los **terreiros** de Umbanda), el esfuerzo principal está volcado hacia otros **orixás**, ya sea que incorporen en el propio **filho** o en otro agente.

Como en la mayoría de los casos el **santo** pertenece, siguiendo el ejemplo del Candomblé, a las **santidades**, no tiene un papel ritual activo, no incorpora o, si excepcionalmente lo hace, es con bajo rendimiento escénico y sin dar consulta. Es como si las entidades místicas del agente

⁴¹ No dejaría de ser un recurso elegante pensar en el panteón como una ‘langué’ cuya actualización como ‘parole’ fuese la acción ritual; desgraciadamente la realidad impide tan cómoda solución.

estuviesen extendidas en dos campos y formasen dos marcos de referencia alternativos: el **santo** de quien es **filho** y los **orixás** que forman su **corona** (el grupo de **guias** que un médium recibe).

Si la protección del primero nunca es desdeñable, los espíritus que incorporan no sólo también son protectores, sino que representan su verdadero caudal ritual: el agente es conocido por estos últimos y no por el primero. El 'responsable espiritual' de un **centro**, siempre dejando de lado aquellos de fuerte influencia del Candomblé, no es el santo del **pai** o **mãe-de-santo**, sino su **orixá** jefe (por lo general un **caboclo** o un **preto-velho**). Podríamos decir que el santo es objeto de una devoción particular, mientras que los **orixás** de la **corona** son el centro de una devoción colectiva.

Todos estos factores son correlativos al hecho de que, también en contraposición al Candomblé, en Umbanda no se considere que las características físicas o psicológicas del **filho** estén en relación con las de su **santo**. Ninguna adjudicación de **santo**, entonces, dice en realidad algo sobre el fiel, lo encasilla en un estamento desgajado del resto, actúa como un signo distintivo. Por el contrario, es la posibilidad de tener **filhos** lo que sí dice sobre el **santo**, le agrega un atributo adicional.

Buena parte de esta última discusión podría haber sido sintetizada en las palabras de Seu Salustiano, el **bahiano** de la India, que explicaba durante una ceremonia que la relación entre los clientes y agentes de la casa y los diversos **orixás** era una 'devoción' y que cada uno tenía una como cada uno tenía su religión. Esa 'devoción' era casual como una amistad cualquiera e iba tanto de la persona al **orixá** como del **orixá** a la persona. El espíritu ejemplificaba con la relación que cada uno de los presentes tenía con los distintos *guias* que incorporaban en su 'caballo': todo era cuestión de gusto personal.

Si el panteón, hasta ahora, no se ha mostrado en verdad 'bueno para pensar' aquello que parece tematizar (naturaleza, sociedad) ni aquello con lo que está ritualmente ligado (aflicciones, fieles), ¿habrá algún otro nivel en el que su operatividad conceptual al fin aparezca?

P. Birman (1983:44) intenta pensar el panteón como si operase una división entre tres dominios: naturaleza, mundo civilizado, mundo marginal. Para ello utiliza un modelo reducido de panteón que incluye sólo cuatro figuras: **caboclos**, incluidos en el primer dominio; **pretos velhos** y **crianças**, en el segundo; **exu**, en el tercero⁴².

⁴² La **criança** es, por otra parte, el único guía al que se considera legítimo que los seres humanos (agentes o clientes) impongan su autoridad y establezcan límites; el único también cuyo saludo es un reconocimiento de subordinación a los asistentes (beso en la mano, pedido de bendición).

Si reparamos en el repertorio escogido echamos en falta al menos un espíritu, **bahiano**, cuya presencia en las ceremonias umbandistas es al menos tan frecuente como la de los **guias** conservados. Si quisiéramos incluir este estereotipo en el modelo planteado, ¿cómo lo haríamos? Ligado a la naturaleza por su presencia en el ‘sertão’, es un marginal por su alcoholismo e irreverencia.

Pero el esquema naufraga aun tal como es presentado, no sólo por la débil base con que se decide alguna de las inclusiones (**criança**, p.ej. para ser del ‘mundo civilizado’ es definida como ‘niños de clase alta’, aduciendo sólo que sus nombres son ‘usados por la elite blanca de nuestro país’), sino por suponer que ‘mundo civilizado’ (‘nuestro’ mundo) está tematizado en el panteón. Naturaleza y marginalidad, por otra parte, son sin duda piezas claves del repertorio umbandista pero no como ‘significados’, sino como ‘significantes’ articulados para producir determinados efectos.

Hemos visto que las distintas atribuciones de los miembros del panteón denotaban un corte respecto al mundo de la experiencia cotidiana el establecimiento de una frontera de la que el culto es su traspaso. La excepción a la que todo el tiempo aludimos (**exu**, que pronto analizaremos), aun cuando desde el punto de vista territorial no cumple del todo esa condición, dibuja otro tipo de frontera, esta vez moral, al representar espíritus de prostitutas y delincuentes.

Los **orixás** son, pues lo que los hombres no son o lo que sólo son tras haber cruzado un límite ético. Naturaleza incontaminada o sociedad corrompida, todos los **orixás** convergen en un ‘valor’ común: el ser distintos a los hombres. Naturaleza y marginalidad no son, entonces, conceptos que el sistema define, sino instrumentos preestablecidos que emplea para diferenciarse radicalmente de ‘nuestro mundo’.

7. La articulación del panteón: derecha e izquierda

Cuando explorábamos las distintas posibilidades de encontrar un sentido clasificatorio a las figuras del panteón una y otra vez debíamos reconocer excepciones que siempre apuntaban en la misma dirección, hacia **exu** y su correspondiente femenino, la **pomba gira**. Esto, que en algunos casos resultaba evidente, exige en otras aclaraciones. Veámoslo punto por punto:

–**atributo territorial**. La encrucijada es asentamiento característico, aunque no único, de **exu** y **pomba gira**, al igual que el cementerio; espa-

cios urbanos, no son metafóricos como los de la 'naturaleza' a la que pueden acceder el fiel umbandista, sino 'the real thing'.

–**continuidad post-mortem**. En otro lugar indicamos que el destino después de la muerte es un punto ciego de la visión umbandista. De todos modos, las únicas referencias registradas en las que los fieles declaran –ya como diagnóstico, ya como deseo– que una persona determinada, a veces el propio fiel, se tornará una miembro del panteón, éste es siempre un **exu**⁴³.

–**devoción profesional**. La única devoción especializada por profesión es la de las prostitutas por la **pomba gira** (lo que no quiere decir que sólo ésta hagan ofrendas a este **orixá**). Los prostíbulos de São Paulo tienen a menudo junto a sus puertas velas negras y rojas encendidas, botellas de 'champagne' y /o flores. En la época en que las prostitutas del barrio de Bras temían ser atacadas por el maníaco sexual que mató a varias de ellas en esa zona, las calles amanecían llenas de **despachos** para las **P. Gira** (Noticias Populares, 14-5-82). No debe extrañar que el culto sea sólo femenino: la razón está en el carácter obviamente opuesto entre delito y prostitución. Si para ser delincuente hay que ocultarse, para ser prostituta hay que exhibirse.

–**aflicciones**. Todo desvío de conducta que lleva a desórdenes en el plano sexual es interpretado como **encosto** de **p. gira**⁴⁴. Así mismo, aquellos encargos relacionados con lo sexual o lo agresivo son por lo general dejados en manos de **exu** y **pomba gira**.

Una excepcionalidad tan sistemática⁴⁵ escapa a lo contingente y parece señalar una división más significativa que las hasta ahora presentadas. Estas entidades que con tanta porfía escapan a las reglas son los espíritus denominados de **izquierda** o de las tinieblas, en oposición a otros, de **derecha** o de luz.

⁴³ Excluimos los terreiros de Umbanda en los que hay marcada influencia del Candomblé (como es en nuestro estudio el del Pai Ismael). Uno de éstos es definido por Birman (1983:29) justamente porque "cada filho de santo sabe quien es el dueño de su cabeza".

⁴⁴ Es significativo que esta clasificación aparezca como una elaboración desgajada de la continuidad del texto, un punto de llegada que no tiene consecuencias en el resto del trabajo. La falta de fruto de tal propuesta (en un libro por demás fructífero) parecería ser producto de que esa segmentación más que del fenómeno estudiado proviene del arbitrio del observador.

⁴⁵ De la misma manera, en una violenta discusión entre un **atabaqueiro** y una médium con fama de prostituta, aquel la llamó "**pomba gira** caliente". Si el calificativo era socialmente impertinente, semánticamente no lo era tanto.

Este corte no es, sin embargo, tan simple. Hay **guías** de 'líneas' características de **derecha** (como **caboclos** o **pretos velhos**) que trabajan en la **izquierda** o 'a dos bandas'. Ya hemos hablado de un **exu** tradicional, Zé Pilintra, cuya figura ha sido progresivamente 'derechizada'⁴⁶. La división frecuente entre *exus* 'bautizados' y 'paganos' (cf. infra cap. 4) complejiza aún más la situación al introducir un corte entre los espíritus de las tinieblas que infunde a los primeros algunas características morales propias de los espíritus de luz.

Es legítimo, entonces, suponer que la división entre **derecha** e **izquierda**, aunque se materialice en forma aproximativa en la clasificación de los espíritus, tiene una prioridad conceptual a esta clasificación y que la forma en que ésta se adecua a aquella tiene un grado de refracción que luego analizaremos.

Donde sí **izquierda** y **derecha** tienen una delimitación neta y unívoca es en las prácticas rituales. Es allí donde la división cobra real sentido para expandirlo después a los **orixás**. En otras palabras, la distinción básica es la que separa no tanto espíritus, sino tipos de **trabajos** que para el cumplimiento de su cometido deben contar con el favor de seres místicos *en principio* de una u otra 'banda' aunque el servicio pueda a veces ser realizado por los del signo contrario.

Ahora bien, ¿qué es un **trabajo** de **derecha** y qué es uno de **izquierda**? El primero indica el tipo de ritual destinado a 'hacer el bien', la 'caridad', proteger a los **filhos**, limpiarlos de los malos fluidos, etc. El segundo, el tipo de ritual que, aunque también pueda tener sus aspectos de limpieza y protección al cliente, está en general destinado a producir ya sea el 'mal' de los otros (bien como agresión, bien como respuesta a una supuesta agresión anterior), ya sea el forzamiento de la voluntad ajena (el ejemplo más habitual, pero no único, es la clásica **macumba** de 'amarre' para enamorar una persona).

A todas estas cuestiones nos abocaremos con mayor extensión en otra parte de este trabajo. Baste ahora, como resumen que permita seguir la actual discusión, caracterizar la **derecha** como el tipo de manipulación mística que a) sólo se realiza con relación al cliente⁴⁷, b) ha sido solicita-

⁴⁶ Ver, p.ej., el caso de la psicóloga que violó un mendigo, presentado por el periódico Noticias Populares (1-7-84) con gran titular: "Pomba Gira depravada fue Guia de cabeza de la orgía sexual. EXU MANDO PSICOLOGA VIOLAR A PELEZÃO (el nombre de la víctima)".

⁴⁷ Una excepción adicional, no registrable en el juego de oposiciones expuesto, es la de los nombres. **Exu** y **pomba gira** son los únicos orixás que tienen un nombre diferente al que poseían en vida. No es de extrañar; así como un malandrín que se llamase Siete Larvas del Infierno causaría espanto, un exu con el nombre de Procopio Camargo, como éste se llamaba en vida según nos dijo en casa de la India, no daría el tipo.

do por él, y c) tiene finalidades cuya legitimidad desde el punto de vista de los valores dominantes es incuestionable. La **izquierda**, además de poder actuar sobre el cliente, a) impone su acción sobre terceros, b) contra su voluntad, y, c) con finalidades cuya legitimidad –siempre desde el punto de vista oficial– es dudosa o inexistente.

Nos encontramos, entonces, aquí frente a la primera fractura del panteón, la primera articulación con sentido. Tal división no sólo es expresada en discursos y actuada en rituales, sino que está inscrita, independiente a la voluntad y conocimiento de los actores, en las excepciones de las que hemos partido. Esto indica, creemos, que estamos ante una oposición real del sistema.

La naturaleza de esas excepciones parece, sin embargo, decir algo más. Si la separación entre hombres y espíritus, en el caso de la **derecha**, era radicalmente infranqueable para los primeros, en el de la **izquierda**, la frontera con el margen –social y no ya natural– tiene la virtud y el peligro de ser superable en cualquier momento.

Nunca faltan, de hecho, delincuentes y prostitutas y a cualquiera cabe la posibilidad de sumarse a ellos. Si los rostros del ‘bien’ debieron ser buscados tan lejos de nuestro mundo, los del ‘mal’ se modelaron sobre paradigmas mucho más cercanos. Si las facciones del ‘bien’ eran fantasmas de la imaginación, las del ‘mal’ eran estigmas de la realidad.

Esto parece querer decir que las prácticas místicas a las que los estereotipos estigmáticos están ligados como agentes, lo relativo a la hechicería, son pensadas por el sistema como lo más próximo, lo más posible, aquello que siempre se espera, y con razón:

“Entonces, ahí está la **izquierda**... Llega el diablo y es más fácil... porque no exige sacrificio. Ahora, actuar por el lado bueno, eso ya exige sacrificio, exige dedicación. Desgraciadamente, el espiritismo⁴⁸ es así”.

Es por eso que, a pesar de todo el esfuerzo autolegitimante de buena parte de Umbanda, la sospecha de que en todo **terreiro** se llevan a cabo prácticas de hechicería nunca ha podido ser borrada:

“(¿no piensas que hay quienes sólo trabajan con la **derecha**?)

No, no existe ni uno, que siempre tiene lo del él.... Si lo dijese, diría una mentira. ¿Tú lo crees? Yo no lo creo.

(pero hay **país-de-santo** que dicen que no **trabajan**...)

⁴⁸ ‘Derechización’ no sólo patente en su ubicación dentro del recinto sagrado, a diferencia de los otros exus, sino en que, incorporado en el centro de Dona Alice había pedido, y obtenido, que su imagen estuviese en el altar principal a la derecha de **Oxalá**.

Ah, es lógico que ellos van a decir, lógico, imagínate... Muchos dicen así: Mira, si vienes para el bien, vale, pero el mal, nadie lo hace. Pero bajo cuerda ¿no lo hace?”

No se crea encontrar en estas palabras una condena a Umbanda y ni siquiera a las prácticas de **izquierda**. Las declaraciones que se acaban de leer son de gente que no tiene inconvenientes, llegada la ocasión, en recurrir a **exus** y **pombas gira** para resolver sus necesidades. La valoración de la manipulación de los ‘espíritus de las tinieblas’ no es de orden moral, sino pragmático. Lo que cuenta es el orden de ventajas y desventajas que tal recurso implica. Veámoslo en declaraciones casi idénticas de dos umbandistas:

“Pero a mí no me gusta meterme con eso (*con la izquierda*). Me gusta más meterme con la línea ‘blanca’, líneas de las **derechas**, que con la de las **izquierdas**. Sé que son muy buenas, ayudan; el **exu** ayuda mucho, pero también quita; dan y quitan; entonces no me gusta”.

“Fíjate bien; (*la izquierda*) te da, pero no te da tanto. Te da y te quita. De la misma manera que te da, te quita”.

Pero, ¿qué es aquello que se teme que la **izquierda** quite? Si hacemos caso a las palabras de un **pai-de-santo**, Roque, es la autonomía que, páginas atrás, veíamos defendida por la pluralidad de entidad místicas:

(¿qué ocurre con una persona que sólo **trabaje** con la **izquierda**?)
Un día puede ocurrir que... viene la (...) maldad; quiere decir que viene el Satanás y se apodera de uno. (...) Satanás que es el Diablo, como ellos dicen. Que yo lo respeto a él también, que él es la segunda **gira** del mundo. Respetándolo, respetando la parte de él (...) pero no le puedo entregar mi cuerpo directamente. Que si voy a entregar mi cuerpo, ¿qué pasa después?

Desde este punto de vista, aunque es legítimo acudir a los dos poderes que se tiene a disposición, no se puede permitir (no conviene permitir) que prevalezca el poder del ‘mal’: “Tenemos el pensamiento negativo y el positivo, ¿no? Una mano derecha, una mano izquierda. Nosotros nunca debemos dejar la mano izquierda pasar delante de la derecha”.

La tensión entre las dos posibles acciones místicas, una acorde a los valores establecidos, la otra opuesta, será analizada con detenimiento en un capítulo posterior. Lo que aquí dejamos planteado por el momento es la existencia de estas acciones contrarias y, de manera correlativa, de los agentes espirituales que las llevan a cabo. Además, que el ‘bien’ y el

'mal' no son definidos en el sistema, sino previa y exteriormente a él. Estas determinaciones no son más que un 'factum' insoslayable: un producto de acontecimientos en los que no se ha interferido y cuyas consecuencias si bien no pueden ser negadas pueden, al menos, ser manipuladas. Dice Roque:

"Y entonces, el general de Dios, el ángel S. Gabriel, S. Gabriel es general de Dios. Después viene el Hijo, que es Oxalá. Entonces quiere decir que hacen esa cúpula, que hubo esa lucha en el cielo. Entonces el Satanás cogió su parte, y la parte de Dios quedó para el otro lado. (...). Pero él (*Satanás*) quería apoderarse (*de todo*); no pudo. (...) El Satanás no es tan malo; es justiciero. Se mete en lo que puede; lo que no puede, se queda afuera".

Es en esta tensión donde yace la nunca exacta adecuación entre prácticas y figuras del panteón. Las prácticas de uno y otro signo contagian los campos contrarios y los reestructuran 'ad hoc' en función, muchas veces, de las situaciones concretas de cada **terreiro**, necesidades de legitimación (jugando a la **derecha** y a la **izquierda** en la pendularidad virtudfuerza), ocultamientos, etc.

Una última observación. Sorprende, en un principio, que si las figuras de *derecha* son tantas y tan diferentes, las de **izquierda** se vean tan condensadas. De hecho, que de **orixás** como **Omolu** o **Abaluayê** se haya recogido su carácter maléfico (la vinculación con el cementerio, el dominio de las enfermedades contagiosas) y se los haya pasado a considerar miembros de la 'línea' de **exu** (no importa si como reyes, en el caso de la India, o *exus* de a pie, en el de otros **terreiros**) indica que ha habido una presión para que el 'mal' ocupase el menor espacio posible.

Por otro lado, sin embargo, asistimos a un proceso inverso. Ante todo, como ya indicamos, los personajes de la **izquierda** son los únicos que tienen nombres diferentes para sus representantes femeninos y masculinos (**exu** y **pomba gira**) con formas diferenciadas tanto en los estereotipos de incorporación como en el tipo de ofrenda, grafismo, etc... Más aún, los **exus** superan sus lugares tradicionales de **asentamiento** (cementerio y encrucijada) para extenderse a nuevas regiones: el lodo, el hormiguero, la bananera, etc.

La condensación original, de este modo, se ve revertida por una segmentación que, aun sin negarla, la diluye. Esta ambigüedad o pendularidad de procedimientos parece correlativa a la dificultad existente en Umbanda para determinar con precisión el lugar de la hechicería en el culto.

Todo esto, sin embargo, no nos hace avanzar demasiado en nuestra búsqueda del sistema del panteón. La oposición entre **izquierda** y **derecha** no sólo es la más consciente para nuestros sujetos, sino que ha estado presente en este trabajo desde un comienzo. La atención que ahora le hemos prestado nos ha servido para aclarar en forma esquemática la cuestión, pero no nos ha brindado la lógica que subyace al panteón y al desarrollo del culto. Hemos encontrado, sí, una pista que confirma el logro negativo de nuestros anteriores intentos de hallar el sentido del panteón.

No es en las figuras del panteón como tales ni en el juego de sus oposiciones inmediatas que encontraremos el esquema conceptual que basa al culto y le otorga fuerza y vitalidad. El aparente significado de las figuras se diluye como tal y se muestra como un mecanismo reforzador y redundante de su identidad. No nos encontramos ante un repertorio que organiza la realidad, sino que usa como emblemas elementos simbólicos preconstituidos para obtener un valor que no se manifiesta individualmente ni en la serie tomada en forma homogénea, sino en otro nivel.

Este otro nivel es, al mismo tiempo, más visible y más oculto; un plano del que los **orixás** no son más que una actualización expresiva pero no siempre exacta.

Los **orixás** no son plenamente significativos ni organizan la experiencia por sí mismos, por sus presuntos 'significados' que los vinculan con regiones de la naturaleza o de la sociedad, con las aflicciones o la identidad de los fieles, sino como auxiliares de prácticas místicas. Son estas prácticas y, ante todo, la hechicería y la protección contra ella que operan como principio estructurante de la realidad de los fieles.

Pero estas prácticas, que condensan la acción de la **derecha** y de la **izquierda**, tienen como centro la aparición ritual de los **guias** en las ceremonias de los terreiros. Es a estas apariciones que debemos, pues, dirigirnos.

8. La lógica del panteón: casa/ley/marginalidad

Cuando hablábamos del lenguaje corporal y verbal de los espíritus no hacíamos más que presentar en forma sumaria y analítica algo que tiene un valor complejo y compacto. Los **guias** 'bajan' para **trabajar**, pero su acción no se limita más de las veces a los ritos que específicamente se destinan a resolver los problemas de la clientela. Si bien, como veremos en el próximo capítulo, su llegada obedece a una 'misión', una obligación que deben cumplir para desarrollarse espiritualmente, los **orixás** disfrutaban con su episódica pero continua visita a los mortales.

Lo mismo ocurre con los clientes; es frecuente que la gente asista a un **terreiro** sin tener ningún problema concreto (aunque no dejen de aprovechar la visita para tomar un **passe** y pedir una 'fuerza'), sólo 'por gusto'. Que las ceremonias umbandistas cuenten con este tipo de atractivo, negado en general a las de otras religiones, indica ya su carácter de espectáculo, común a todo culto de posesión.

Es un espectáculo evaluado por el 'público' tanto con criterios estéticos (*'trabaja bonito'*) como por la adecuación del personaje al papel (*'trabaja correcto'*). Nos encontramos así con los 'aspectos teatrales de la posesión' que Leiris (1980) describió hace tiempo entre los etíopes de Gondar.

Ahora bien, esta teatralidad no es homogénea; no es sólo una obra la que se representa o, si se quiere ver la ceremonia como una obra única, hay que reconocer que está montada sobre actos muy dispares. Cada uno de estos actos o 'sketchs' es fruto de la presencia de miembros de una 'línea' de **orixás** y está tejido con los elementos de los repertorios propios a cada estereotipo.

El **trabajo** de los **orixás** en el **terreiro** no se produce bajo una campana de cristal que los separe de los hombres que asisten a él. No se trata de una representación clásica en la que el público está limitado a un simple papel de espectador inerte; por el contrario, su papel es aún más activo que en el teatro popular descrito por Magnani (1984).

No sólo la barrera entre el lugar del 'público' y el de los 'actores' es transpuesta por unos y otros, sino que el primero tiene un rol esencial en la acción que se desarrolla. No sólo porque es la razón de la actuación de los **guías**, sino porque sus distintas actitudes respecto a cada tipo de **orixá** operan como un emblema adicional de éstos.

Estas actitudes no son arbitrarias, no están dejadas al acaso; toda conducta idiosincrásica, ingenua, del cliente es neutralizada por un aprendizaje que la transforma según pautas que tienden tanto a uniformizarlas con relación a cada 'línea' como a diferenciarlas entre ellas. Como cabe imaginar, estas actitudes son coherentes con cada estereotipo, se desprenden de su noción, pero no de manera directa, sino especular: *no son las características del orixá lo que ahora se expresan, sino las relaciones de los hombres con estas características.*

Tenemos esbozados, entonces, los dos polos de la interacción ceremonial que completan, para cada **orixá**, el conjunto de sus atributos. Es decir, si cada **guía** tiene una actitud estereotípica, también la tiene el cliente frente a cada uno de ellos. Las actitudes y respecto a cada espíritu articulan diversos registros de conducta: tipos de saludo, fórmulas de tra-

tamiento, intercambios, líneas y demostración de autoridad, etc. Veámoslo concretamente⁴⁹:

Caboclo: Se lo menciona con deferencia como 'Seu' (Señor); se lo trata a menudo como la fórmula 'mi Padre'; se le habla de 'usted' o con el arcaísmo de 'vos'⁵⁰, mientras que él tutea a sus iguales y a los humanos. Es difícil que haga bromas y ningún humano se las hará. No pide ofrendas presentes (tabaco y bebidas) aunque sí que le enciendan el cigarro cuando se le ha apagado; acepta los obsequios sin agradecer y (salvo a efectos ceremoniales) no los comparte con los clientes o agentes no incorporados.

Puede reprender directa y públicamente a un cliente, a un agente o al conjunto del **terreiro** por distintos tipos de faltas (no haber obedecido una orden, no haber realizado una ceremonia, etc.). Como por lo general es un **caboclo** o un **preto velho** el 'jefe espiritual' de todo terreiro, es quien pronuncia mensajes generales de toda clase: por conflictos internos, fallecimiento de alguna persona, pedidos de organización de alguna tarea colectiva (limpieza física del **terreiro**, ceremonias en la playa o en la floresta, etc.) etc.

Preto velho: El trato es menos distante que con el **caboclo**; se lo menciona a menudo con un término de parentesco (tío, abuela, padre), se lo trata de 'usted' o de 'vos' y se le besa la mano⁵¹. El habla de 'você' o con una fórmula estereotípicamente deformada de 'vossa mercê' (chuchê). Es ayudado muchas veces a caminar, sentarse o ponerse de pie.

Puede pedir de beber y fumar, agradeciendo el presente y es común que comparta su vino dulce o su café con sus **filhos**. Puede hacer bromas y ríe con una risa característica; no es probable que se le hagan chistes pero puede ser objeto de tratamientos algo indulgentes⁵².

⁴⁹ Una aparente excepción: un cliente puede pedir por un tercero, por su curación o abandono de la bebida. En este caso, tanto los agentes religiosos como los espíritus incorporados insistirán en la presencia de la persona en cuestión. Si por alguna razón ésta no puede concurrir al terreiro, el trabajo será realizado de todos modos (por lo general sobre una foto o pertenencias –p. ej., ropas– del sujeto). Pero aun cuando se haga para un ausente, no se duda que, al ser en su propio beneficio, se cuenta con su aprobación: es un cliente implícito.

⁵⁰ Aquí el término 'espiritismo' ha sido usado como 'religiones mediúmnicas' en general, salvo, paradójicamente, el espiritismo kardecista.

⁵¹ En nuestra lista no mencionamos **ogum**, **boiadeiro**, **cigano** ni **marujo** porque o tiene poca interrelación con los clientes o está calcada de la mantenida con otros guías.

⁵² Esta segunda persona del plural es usada en las oraciones católicas.

Es poco probable que haga reprensiones directas que son reemplazadas por circunloquios y apelaciones al buen sentido. Es el otro tipo de **orixá** en quien recaen los mensajes generales.

Bahiano: De trato aún más accesible que el **preto velho**. Se lo menciona con la denominación de su 'línea' o por su nombre y se lo trata de tú. Con chanzas pide de beber y de fumar⁵³; comparte su bebida con todos los presentes, insistiendo en que cada filho beba pero cuidando que siempre quede algo para él. Mantiene el tono jocoso durante toda su permanencia en tierra. No hace ningún tipo de reconvención a clientes o agentes ni declaraciones generales.

Criança: Se habla de ella o con ella por su nombre o se la trata de 'mi hijo'. Se dirige a los presentes como 'tíos', besa su mano y les pide la bendición. Pide comida, bebida y juguetes que agradece y, muchas veces, comparte. Sus pedidos pueden ser exigentes, desmedidos y hasta amenazadores ("Si no me traes un dulce te pincho los neumáticos del coche") pero clientes y agentes no se consideran obligados por ellos ("Si siempre les vas a hacer caso te vuelves loco").

Pueden ser regañados por los adultos presentes⁵⁴ y hasta apremiados para que partan cuando demoran en hacerlo espontáneamente ("Ya has comido, ya has bebido, ahora vete"). Inhábiles por ser niños, piden y obtienen ayuda en innumerables ocasiones (para vestirse, abrir un dulce, etc.).

Exu: Se lo menciona como 'Seu' (señor) y se lo trata tanto de 'usted' como de 'vos', de 'tú' o hasta de 'compadre' (en caso de hablarle un jefe de **terreiro**). El habla a todos de 'tú' y puede llegar a ser muy insultante tanto con clientes, con agentes, como refiriéndose a su propio 'caballo' (hijos de puta, barriga de caca, mierda). Exige su bebida y su tabaco y protesta si éstos son de baja calidad ("esta mierda").

Como veremos en otro sitios (cf., infra Cap.6), la actitud de y ante este orixá es la que sufre más variaciones en el culto. En algunos terreiros se lo limita cuando actúa inconvenientemente pero en otros se considera

⁵³ Es costumbre aún vigente en algunos sectores brasileños besar la mano de los padres; el tratamiento de 'usted' es muy frecuente.

⁵⁴ La hija de una **mãe-de-santo** decía a una **preta velha** incorporada en su madre y que acababa de recibir una falda de presente con grandes muestras de placer: "Que bonita. Ahora usted va a estar tan bonita como la 'sinhasinha' (*la señorita blanca*)".

esto muy peligroso⁵⁵. De todos modos, representa una alegría unilateral, la de él mismo; sus bromas o pullas no pueden ser contestadas con otras⁵⁶. No es raro que pida ofrendas por sus servicios.

Pomba gira: Se la menciona con la denominación de la 'línea' o con su nombre; se le habla de 'usted' o de 'tú', muchas veces por su nombre. Se dirige a todos de 'tú'. Pide su bebida y su tabaco con un tono seductor con el que también agradece; puede convidar a los clientes con su bebida. Sus frases de provocación sexual, lo mismo que sus bromas, no son respondidas en el mismo plano, sino con sonrisas o contestaciones esquivas, aunque su peligrosidad es menos marcado que la del **exu**. Puede pedir directamente ofrendas para la realización de trabajos⁵⁷.

Vemos entonces que, como en el caso de los otros registros emblemáticos, los sistemas de actitudes tienen el efecto de reforzar la diferenciación de los distintos estereotipos. Pero en ningún caso este efecto es único. Ya hemos visto cómo los refuerzos metonímicos de las identidades de las figuras del panteón producían su carácter marginal respecto al mundo. Ahora también nos encontramos con un resultado adicional.

Las distintas **giras**, con las conductas preestablecidas de sus protagonistas místicos y humanos, tienen su clave sintética en un 'tono', un 'estilo' determinado. Este estilo es, por otro lado, lo que más inmediata y 'gestálticamente' se percibe en toda gira: es alegre, es circunspecta, es tensa.

Hay **orixás** que cuando 'bajan' convierten el **terreiro** en un lugar festivo y relajado; otros, con su amenazador descaro, traen la cautela; y otras, la compostura y discreción. Hay algunas **giras** en las que todos, **guias** y humanos, ríen; aquella en que nadie lo hace; otras en que sólo a los espíritus les es dado hacerlo⁵⁸. En otras palabras, hay un estilo serio,

⁵⁵ Varios **pontos** de **bahiano** hacen referencia a su amor por la bebida: "Dentro de aquel alambique/ quiero mi sepultura/ así aún después de muerto/ quiero hallarme en la abundancia/ De botella quiero la vela/ de aguardiente quiero el cajón/de embudo quiero la mortaja/ Quien no bebe/ quien no fuma/que alegría puede tener". (cf. supra, nota 17).

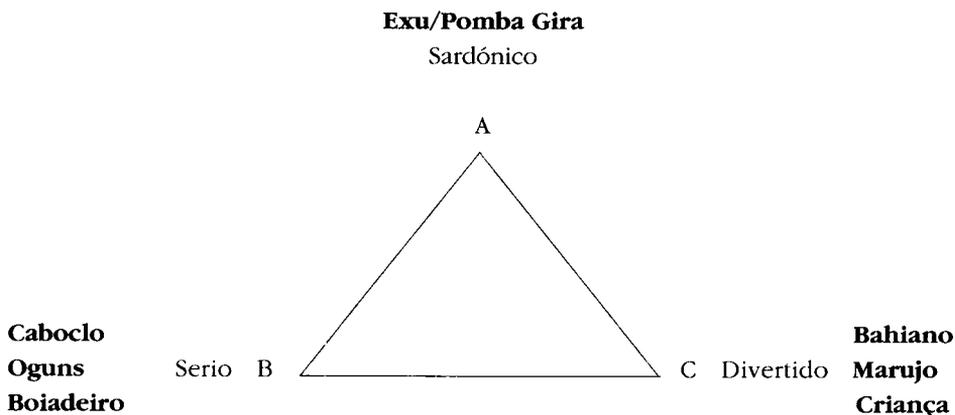
⁵⁶ La esposa de un **pai-de-santo**, muy irritada por la suciedad que había dejado la **criança** de un médium, decía "Cuando vuelva, lo voy a sacar a patadas en el culo".

⁵⁷ En algunos **terreiros** se prohíbe la presencia de niños en las giras de exu.

⁵⁸ Un viejo médium cuenta la muerte de un amigo suyo, causada por la represalia de un **exu** ante una broma suya, y termina:

"La persona que conoce lo que es la parte espiritual, si ellos (los **exus**) dicen alguna cosa riendo, la persona tiene que quedarse seria, que la cosa es seria. A veces (los **exus**) dicen algo, dicen mal una cosa; hay muchos **cambone** que quieren corregirlos, pero ellos (los **exus**) no son de las claras, son de las oscuras".

uno jocoso y otro sardónico. Como podemos percibir, estas tres posibilidades se oponen una a una.



“Sólo se ríe entre pares”, ha dicho Herzen (cit. en Bajtin, 1974:87). Si esto es cierto, la cuestión con que nos enfrentamos es triple: la naturaleza de la paridad entre hombres y espíritus en C, y la de las diferentes disparidades en A y B.

Observamos que la paridad es tan sólo relativa y por oposición a las otras dos posiciones; de hecho, una heterogeneidad de base corta el mundo humano del espiritual. Que la camaradería, o hasta la autoridad sobre los espíritus, como en el caso de las **crianças**, sea tan marcada refuerza la idea de que se trata de un lugar hecho necesario por los otros dos vértices.

La igualdad parece así una especie de ‘grado cero’ entre dos desigualdades, un espacio en el que la relación entre quienes son diferentes por definición se desarrolla como si no lo fuesen. El sistema proporciona así un refugio en el que el fiel está ‘chez soi’ entre situaciones en las que está en campos ajenos.

Hemos visto en el apartado anterior cómo el corte entre **derecha** e **izquierda** representaba la división entre la normatividad oficial y lo condenado desde ella. Vimos también cómo el esquema resultante podía parecer a los agentes como un producto arbitrario. La norma, la ‘ley’, es un efecto de la voluntad ajena; pero su negación no es menos arbitraria. Quizás la diferencia central sea que, mientras la norma es por definición conocida, su contraposición sea siempre impredecible. Como dice el médium que advertía sobre la peligrosidad del comercio con *exu* (cf. nota 58):

“(…) a veces, si entiendo lo que (*los exus*) están diciendo, respondo; si no puedo entender, procuro saber qué están explicando, Porque hay gente que no sabe y todavía quieren hacer bromas; es cuando la persona se jode”.

Esta impredecibilidad convierte entonces al **exu** ‘un animal salvaje’. Pero, de todos modos, la impredecibilidad tiene un límite; si así no fuese, el sistema estallaría. El límite es la propia posibilidad de manipular ritualmente al **exu**, que el fiel tiene en sus manos por el carácter mercenario de este espíritu. “El **exu** es así; él es de quien da más (…) El **exu** es interesado; es sólo así, quiere recibir y después hacer”.

El vértice oficial ofrece no sólo la norma, sino la protección contra los enemigos de ésta. Pero si esta protección fuese acentuada como absolutamente eficaz, el sistema también estallaría. Si se hace necesario negociar con la izquierda es porque el resultado de la confrontación siempre es dudoso, ya sea porque las condiciones de la superioridad de la **derecha** son difíciles de alcanzar:

“Si la persona que recibe el santo (…) tiene una vida decente, lo que es difícil, (para) quien está en ese ambiente es difícil (...). Si esa persona tiene una vida decente (...) yo creo más en la *derecha*. Que ahí la persona realmente tiene fuerza. Ahora, es difícil encontrar esa persona. Por eso es la *izquierda* la que siempre derrumba con más facilidad”.

ya sea porque “lo que la **izquierda** hace, sólo la **izquierda** deshace”:

“La **demanda** la entrego principalmente a los hombres de la **izquierda**, a los ‘compadres’. (*Ellos*) son coroneles, los caboclos son tenientes. (*Los exus*) son más poderosos que los **caboclos**... quiere decir, en la ‘falange’ de ellos. En la ‘falange’ de ellos, son mucho más poderosos. Son los coroneles... de todos los **terreiros**, de todos los umbandistas, de todo el mundo. Quiere decir que son las principales fuerzas”.

De esta manera, la obediencia del fiel a la **derecha** siempre tiene una reserva, una segunda intención; no sólo porque su ‘ley’ le es ajena, sino porque no existen garantías absolutas de que ésta tenga las mejores cartas en la mano. Pero la reserva que el fiel puede mantener frente a la seriedad del **caboclo** y sus figuras redundantes no implica una oposición⁹⁹, es sólo un mecanismo de reaseguro.

⁹⁹ Hemos hecho referencia sólo a los saludos que marcan sumisión del cliente al *orixá* o en sentido inverso. Existen otros saludos igualitarios: un abrazo en el que se tocan los hombros, primero los derechos, luego los izquierdos, nuevamente los derechos; un apretón de manos normal seguido de otro en el sólo se cogen los pulgares y, finalmente otro normal. Estos saludos son habituales también entre agentes no incorporados.

Ahora bien, que la determinación de los vértices opuestos sea tan nítida a pesar de los corrimientos y contagios a los que nos hemos referido, lleva a que el vértice 'propio' siempre presente ambigüedades. Es como si se poblase de 'sosías paródicos' (la expresión es de Bajtin) de las 'dos bandas'.

La presencia de la **derecha** en este vértice es clara en la medida en que, en principio, **crianças**, **bahianos** y **marujos** son considerados en general como representantes suyos; pero no deja de ocurrir lo mismo con la **izquierda**.

Se encuentra, así, **crianças** como la de la India, "no ya de la línea buena, criança más fuerte, que ya sabe hacer mucha cosa, sabe hacer **trabajos**". Si en la más 'inocente' de las 'líneas' del panteón aflora la **izquierda**, qué no ocurrirá con "el pueblo de Bahía, el más 'maloqueiro"⁶⁰. Vemos cómo esta 'línea' se desdobra: "(...) la falange del pueblo de Bahía (...) hay de la 'línea' del bien, que finge, y hay la línea de los hechiceros"⁶¹.

El sistema trabaja de esta manera con tres vértices. En algún **terreiro** como el del Pai Ismael, el **exu** puede disminuir tanto su papel que sólo aparece excepcionalmente o en ceremonias privadas; en otros, como el de la India, el lugar del **exu** puede aumentar desmedidamente llegando a contaminar y desdibujar sus figuras opuestas; el vértice 'jocoso' puede también ser disminuido, reduciéndolo sólo a la aparición de las **crianças**. No existe, sin embargo, **terreiro** de Umbanda en el que se pierda por completo uno de ellos.

El sistema, pues, está siempre presente como un todo y es lógicamente anterior a las figuras del panteón que lo expresan.

*

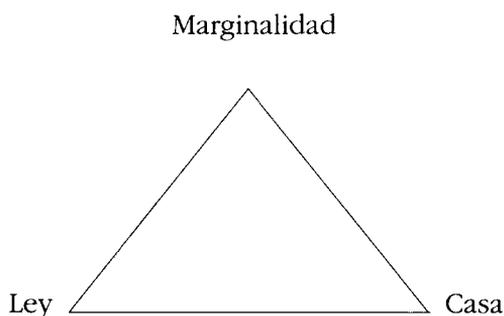
En el caso de **exu** no hay abrazo: él tiende la mano cruzada y agarrotada (lo que dificulta la operación). En el **terreiro** de Roque había un saludo diferencial para **bahianos** (enlazar el brazo con el cliente) pero las confusiones y torpezas de los clientes mostraban su carácter idiosincrásico.

⁶⁰ A pesar del carácter festivo de otros **orixás**, es sólo a **exu** a quien la risa le es adjudicada como emblema. Ya hemos visto que una carcajada sorda y cavernosa forma parte del desempeño de su incorporación. Por otro lado, es únicamente en **pontos** de **exu** que la risa aparece como atributo estereotípico: "Oí una carcajada en el infierno/ el **exu** Cruzeiro va a ver quién es/ Es el 7 Larvas del Infierno/ en la encrucijada con la mujer de Lucifer". "Dicen que **exu** sólo sabe dar risotadas/ pero él es **exu** de las 7 encrucijadas/ Su gira es fuerte y tiene misterio/ después de la hora grande (media noche) va a girar en el cementerio". "Es de jua, jua, jua/ es de jua, jua, jua/ la primera risotada/ es **exu** que la da".

⁶¹ Dice Bajtin (1974:89): "Sería erróneo creer que la desconfianza que el pueblo tiene por la seriedad y su preferencia por la risa tuvieron siempre un carácter consciente, crítico y deliberadamente opositor".

Lo que está en juego en el triángulo presentado y que condensa el funcionamiento ritual del culto umbandista en una triple oposición. La que mantiene el sistema de valores vigentes con la marginalidad social y la que el fiel establece con estos dos polos.

Podemos, una vez más, alinear este juego de contradicciones al corte entre 'casa' y 'calle'. Ahora bien, si hay una sola 'casa', lo que está fuera de sus límites no es una sola 'calle'; o, mejor dicho, la 'calle' nunca tiene un dominio único. Lugar de 'policías y ladrones', es dominio de dos fuerzas contrapuestas; orden y desorden compiten en un espacio que, para quien sólo tiene control de su 'casa', es siempre ajeno, cualesquiera que sean las vicisitudes de esa lucha interminable:



Esta contraposición entre privado y público, entre un orden doméstico y un orden y un desorden externos, es lo que está siempre presente en los espacios sociales y culturales subalternos. La lógica del panteón, el sistema del culto, no hace pues otra cosa que trabajar con los propios elementos de su lugar social de emisión.

El carácter subalterno de Umbanda no está reflejado sólo externamente, sino que la penetra en sus tramas más íntimas y profundas. La proposición que hemos venido sosteniendo desde un inicio, según la cual Umbanda es una elaboración de la subalternidad, cobra así todo su sentido.

APENDICES AL CAPITULO 3

1. El sincretismo umbandista

Las relaciones sincréticas entre figuras católicas y africanas que el Candomblé había producido y que pasaron a Umbanda necesita alguna aclaración. Son tres las líneas que pueden ser consideradas.

Una, la más trivial, es la de los mecanismos por los que la fusión ha sido efectuada: procedimientos metafóricos y metonímicos que relacionan miembros de un repertorio y de otro⁶².

Otra apunta a la cuestión histórica del 'sincretismo'. Algunas explicaciones de la reunión de la tradición africana y católica cree ver en ésta la astuta estrategia de los esclavos que mantuvieron, como forma de resistencia y conservación de su identidad, sus propios dioses bajo ropaje tranquilizador.

Estamos aquí en plena conjetura y, conjetura por conjetura, resulta más tentadora la de Metraux (1958: 293) que ante la situación similar de los 'Loa' haitianos, piensa que la propia derrota que implicaba la esclavitud volvía prestigiosos ante sus víctimas a las divinidades de los vencedores que habían mostrado una mayor capacidad de protección a sus devotos.

De todos modos, lo central de la cuestión es que, usados como disfraz o aceptados sin segunda intención, los Santos católicos y el tipo de devoción dedicada a ellos eran una realidad religiosa que existía en Brasil (o en Haití) y que estaba ausente de los países de colonización protestante. El sincretismo es, entonces, un hecho posible por la existencia de un mismo registro de relación con lo sagrado, una misma sintonía religiosa (cf. Motta, 1982).

Esta sintonía es lo que ha permitido el libre pasaje de un código a otro, y si los **orixás** africanos fueron una adecuada introducción a los San-

⁶² 'Maloca' es una choza misérrima; salvo quizás en la canción de Adonirán Barbosa, Saudosa Maloca, la hemos escuchado siempre como un término muy estigmático. 'Maloqueiro', en este discurso popular, es sinónimo de 'marginal', de bandido y, más específicamente, de hechicero (cf. Giobellina Brumana, 1983a).

tos católicos, más tarde los Santos católicos lo fueron para los **orixás** cuando las migraciones internas llenaron las ciudades del sudeste brasileño (y también los templos de Umbanda) con excampesinos provenientes de una experiencia católica⁶³.

En tercer lugar, ¿qué quiere decir que tal figura católica 'es' tal otra figura 'africana'? Ante todo, '**Oxalá** es Jesús', para tomar un ejemplo, significa que a **Oxalá** se le puede rendir culto bajo el nombre de Jesús en cualquier Iglesia católica (como en la ceremonia del lavado de las escalinatas de la Iglesia de Nuestro Señor del Buen Fin de Salvador) y que Jesús está presente en todo **terreiro** umbandista bajo el nombre de **Oxalá**. Una y otra figura son equivalentes absolutos, son una misma 'persona' bajo dos nombres diferentes⁶⁴, nombres que remiten a marcos religiosos dispares con un mismo objeto de culto.

Esta equivalencia es posible por el esquematismo que en Umbanda tienen estas 'personas', que no existen por sí mismas, sino por y dentro de un sistema que, al mismo tiempo que les adjudica un lugar, les otorga una serie determinada de rasgos emblemáticos.

Los nombres de las figuras no son más que otro de estos emblemas, uno más de los elementos metonímicos con los que se constituye su identidad diferencial. Que un nombre sea equivalente a otro, el 'es' de '**Oxalá** es Jesús', no hace, pues, más que establecer el libre paso entre dos atributos metonímicos de una misma figura ubicados en un mismo plano semántico.

2. Los juegos de significación

Los aspectos semiológicos panteón, tratados en distintos lugares del capítulo, han quedado quizás algo diluidos en el conjunto de la discusión. Es por esto por lo que nos parece adecuado sintetizarlos aquí en forma independiente. Distinguimos tres planos diferentes de significación de los orixás.

⁶³ Otra **mãe-de-santo**, D. Bernardina: "Trabajo con un **bahiano** que es **quimbandeiro**. Hace demanda". La 'fiscal' (cuidadora del orden) del **terreiro** Cachachi: "Es difícil ser 'fiscal', porque el **bahiano** arma mucho follón, no hay remedio. Siempre hay una metedura de pata".

⁶⁴ Así **Ogum**, vinculado en el Candomblé a la guerra (habiendo pasado metonímicamente de ser una divinidad del hierro) encuentra metafóricamente su correlato en S. Jorge (y, en menor medida, en S. Juana de Arco, cuyas imágenes se pueden ver en algunos altares); **Oxosse**, entidad cazadora, halla su equivalente en S. Sebastián, cuyo lazo con las flechas es bien diferente; etc.

Uno, que podemos llamar ‘ideal’, es el de la constitución conceptual de cada estereotipo. En este plano, distintos niveles de atributos metonímicos (lugares, objetos, nombres, etc.) son referidos a cada figura como forma de reforzar sus rasgos característicos y diferenciales. Este mecanismo de diferenciación hace que, en un nivel, la redundancia sea nula: todos los significantes son diferentes. Pero, en otro nivel, la redundancia es absoluta: el único significado que los **orixás** están transmitiendo en el plano ‘ideal’, bajo su falsa apariencia clasificatoria, es su liminariedad, su diferenciación moral o ética de ‘nuestro mundo’.

Otro plano, el de la incorporación, es aquel en el que el cuerpo del médium debe traducir en forma muy codificada las características encerradas en la noción de cada estereotipo. Lo que en el plano anterior era signifiicante se torna ahora significado y se invierte la relación entre metáfora y metonimia de la constitución de los estereotipos (cf. nota 36). En este plano se produce un tipo de redundancia que indica que, por debajo de la multiplicidad de las figuras del panteón, se dibuja un sistema más reducido.

El último plano, el de los ‘estilos escénicos’, suma a la redundancia anterior una especie de duplicación de **orixás** que en los planos previos se habían mantenido como significantes independientes: **criança** y la pareja redundante **bahiano/marinheiro** establecen el mismo ‘clima’ escénico. Esta sinonimia reduce aún más los elementos en juego en el panteón y muestran el sistema como el triángulo de oposiciones que hemos presentado.

Ahora bien, entre el panteón tal como se presenta en forma ‘ideal’ y el sistema que, según nuestro análisis, lo subyace existe un desajuste. Una figura, la del **preto velho**, no corresponde por completo a ninguno de los vértices de nuestro triángulo; su lugar se mueve en forma indeterminada entre el polo ‘serio’ y el ‘jocoso’.

Este desfase no compromete nuestros resultados; por el contrario, quizás sea lo que los confirma. **Preto velho** es el **orixá** que menos baja a tierra; en algunos terreiros lo hace sólo una vez al año, el día de su fiesta. Por debajo de las explicaciones que algún agente da a este hecho (el desgaste físico que su incorporación acarrea al ‘caballo’, como si las cabriolas de las crianças o el retorcimiento del **exu** no fuesen tanto o más trabajosos) se descubre una razón más convincente a tal anomalía: el **preto velho** es un ‘desviante’ del sistema, su presencia en tierra no sirve para expresar lo que el culto elabora simbólicamente.

3. Diferencias entre panteones

Lo que hemos visto sobre el panteón umbandista obliga a tomar alguna referencia comparativa, aunque sólo sea un esbozo tentativo.

El panteón católico, o mejor una de sus regiones, el santoral, ofrece ciertas similitudes con el panteón umbandista: la pluralidad de integrantes, la riqueza de los componentes significantes, etc. Al mismo tiempo, ofrece disimilitudes. Estas son las que nos interesan.

Los santos católicos, a diferencia de los **orixás** umbandistas, refieren a todo tipo de significado y dividen el espacio social, el tiempo, la sociedad, el cuerpo humano, etc. Los santos se presentan como significantes libres a los que, por distintos procedimientos, se les adjudican significados preexistentes en otros códigos simbólicos (p.ej. la medicina popular) que exigen, para la constitución cabal de una y otra serie, algún tipo de conjunción.

Los senos, la dentadura o la garganta se tornan así significados de Sta. Agueda, Sta. Apolonia y S. Blas (cf. Torre, 1899). De esta manera, unos se convierten en objetos de la eficacia simbólica con que la propia unión de la serie inviste a los otros. La especialización clasificatoria que está aquí en juego no deriva de un sistema previo ni corresponde a un sistema único. Por el contrario, el repertorio católico presenta una masa inmensa que puede ser surcada de una cantidad enorme de formas, cada una de las cuales representa un catolicismo particular, un sistema relativamente autónomo⁶⁵.

En Umbanda, por el contrario, el repertorio es mucho menor y esa exigüidad es aún aumentada por las redundancias y sinonimias que hemos señalado. Esto es correlativo con el rasgo más relevante: las figuras del panteón umbandista han cubierto espacios diseñados por un esquema previo; los orixás han sido constituidos como ‘por encargo’, teniendo en cuenta las necesidades expresivas de una lógica única, de un solo sistema preexistente⁶⁶.

4. La dimensión mítica del panteón

“Pictura est laicorum literatura”

El enfoque que nos ha permitido descubrir la lógica del panteón no es el único posible. Lo que hemos hecho toma en cuenta sólo los ele-

⁶⁵ No sólo los Santos explican la facilidad de este pasaje, sino que la relación con ellos fuese mediada por agentes no eclesiásticos.

⁶⁶ Ante una pregunta sobre la relación entre **Oxosse** y S. Sebastián, la India decía que la primera denominación era el apellido del santo que se llamaba Sebastián.

mentos del culto sin analizar su determinación el conjunto de la cultura brasileña. Demos una escueta mirada

Hemos tomado a los **orixás**, los términos de significación con que trabaja el sistema como indeterminados, como máscaras a las que echaba mano un esquema preexistente que era nuestro objetivo central. Pero estos términos, por más aleatorios que sean en el nivel de análisis que hemos elegido, no lo son en otro.

Cada uno de ellos, **caboclo**, **preto velho**, **exu**, etc..., no es un significante libre, sino que arrastra consigo significaciones que son los lugares que ocupa en el 'corpus' narrativo de la cultura brasileña. Más aún, los **orixás** ocupan su lugar en el panteón porque el sistema subyacente los ha elegido a causa de esas significaciones. La literatura del cordel, la novelística finisecular, las novelas de TV, las canciones y el teatro popular, las fiestas del catolicismo popular, etc., forman la cantera en la que se ha constituido ese 'corpus'.

La tarea inmensa que así se perfila es la de recorrer la 'estructura cristalográfica', como diría Lévi-Strauss, de esa masa de discursos para revelar su diseño y marcar el lugar que en él corresponde a la elaboración umbandista.

Hay, sin embargo, una característica que diferencia a los personajes del panteón umbandista de aquellos con cuyas acciones se tejen los relatos míticos analizados, p.ej., en las **Mythologiques**. No existe en Umbanda un conjunto de narraciones que muestren los orixás 'en acción'. Los pocos relatos que hemos incluido fueron obtenidos por preguntas directas; nunca registramos menciones espontáneas de ese tipo. Esto parece muy relevante y es similar a lo destacado por Metraux (1958) con relación al vudú.

Los discursos que giran alrededor de los **guias** están centrados casi exclusivamente en los pontos cantados y estos hacen poco más que enumerar sus atributos. Atributos que, por otro lado, no van más allá de lo que muestra la representación gráfica de los espíritus. Lo que tradicionalmente se llama mitología se reduce en Umbanda, pues, a la iconografía.

Existe, empero, otro plano en el que el culto es muy fértil en materia narrativa: el de la descripción de los daños místicos, de la forma en que han sido provocados, diagnosticados, resueltos, vengados, etc. Este plano, que tiene como centro a la hechicería, es, a nuestro entender, la real dimensión mitológica de Umbanda (cf. Cap 6).

TERCERA PARTE:
LOS VIVOS Y LOS MUERTOS

CAPÍTULO 4 EL CÓDIGO UMBANDISTA

*“São demais os perigos desta vida
pra quem tem paixão”*

El último capítulo ha sido, por así decir, esquelético; trataremos en éste y en los próximos de poner algo de carne sobre los huesos. En otras palabras, si antes hemos ido por debajo de los discursos y las prácticas para focalizar la lógica que los sustenta, ahora nos mantendremos en el mismo plano de estos discursos y prácticas. Daremos entonces una visión panorámica del sistema de creencias umbandistas que pone en juego tanto el aparato institucional de sus agencias, visto en el Capítulo 2, como el aparato conceptual de su panteón, analizado en el Capítulo 3. Desarrollaremos con mayor detenimiento algunas de las cuestiones más relevantes del sistema; varias de ellas, al encerrar determinado tipo de contradicción, se muestran muy reveladoras: el desarrollo de los **orixás**, el resorte que determina su acción, la visión (o, mejor dicho, la falta de visión) de la muerte. El orden expositivo con que hacemos esta presentación parte de los espíritus hacia los hombres; si bien nos ha parecido el procedimiento más ventajoso, tiene la insalvable arbitrariedad de lo que siendo sincrónico se torna diacrónico por una descripción que debe comenzar en algún lugar.

1. La presencia de los orixás

¿Dónde están los espíritus cuando no están ocupando los cuerpos ofrecidos por sus ‘caballos’? Una primera respuesta es *Aruanda*, especie de Olimpo umbandista al que **pontos cantados** y discursos explícitos hacen una y otra vez referencia. A un nivel más concreto, presente también en **pontos cantados** y discursos explícitos pero más ligado a las prácticas rituales (ofrendas, evitaciones, ceremonias especiales, etc.) los lugares del mundo que hemos visto adjudicados a los **orixás** son sus reales moradas.

Los **caboclos** poseen su ‘ciudad’ en la floresta virgen, *Jurema*. Los **exus** y **pombas giras** tienen distintos albergues por lo general en corres-

pondencia con su nombre: el cementerio (Señor Siete Tumbas), el cruce de calles (Señor Siete Encrucijadas), el hormiguero (**exu** Hormiga), la higuera (**exu** de la Higuera), las carreteras (María de las Carreteras), etc. El lugar de **Xangô** es la roca, el de **Oxum** la cascada, el de **Iemanjá** el mar, el de **Omolu** el cementerio, etc.

Las prácticas rituales otorgan además a estas entidades nuevas moradas, ligadas más directamente con el desarrollo del culto: los **assen-tamentos** de los **terreiros**, ya sean estables como la casita de los *exus* o tan provisorios como un **ponto riscado**. Ahí, los espíritus están como fuente de protección y seguridad del **terreiro** y como lugar de entrega de ofrendas y realización de **trabajos**.

Pero, de hecho, un **orixá** puede estar en cualquier lugar donde se le haga una ofrenda. Por esta razón es excepcional que un umbandista encienda en su propia casa velas rojas y negras dedicadas a los espíritus de **izquierda**:

“No voy a encender una vela negra en mi casa; no voy a encender una vela roja en mi casa. Sólo enciendo vela blanca. Voy al **terreiro** a encender (*velas negras y rojas*). Porque es muy peligroso debido a las hijas mujer que tengo. Que puede suceder que la **pomba gira** puede incorporar en una de ellas y hacer que ellas actúen mal, tengan sexo, tengan un hijo...”

Este temor, confesado por una médium, al efecto perturbador de estas entidades nos arroja de lleno en el tema de toda práctica y concepción umbandistas: la influencia de los **orixás** en la vida de los hombres.

2. La acción de los orixás

Esta influencia, por cierto, no es sólo negativa como en el caso citado, sino que, dependiendo del tipo de **orixá** y de una serie de circunstancias, puede ser también positiva. Una primera etapa de acción negativa puede ser sólo el preámbulo de una protección benéfica, como por lo general ocurre en todo descubrimiento del don mediúmnico. La intervención bien intencionada de un espíritu puede llegar a ser perjudicial para la persona a quien aquel pretende proteger con su compañía. Existe, en fin, una amplia serie de situaciones y mecanismos de daño y beneficio que exigen una descripción más detallada.

En los discursos umbandistas se presentan dos líneas diferentes, pero no excluyentes, por las que se entienden las intervenciones espirituales. Una es la del desplazamiento, total o parcial, de la personalidad del

individuo por la de un espíritu; la otra es la de la *irradiación*, la de los *fluidos* emanados por un espíritu y absorbidos directa o indirectamente por un humano. Nos dedicaremos a la primera cuando hablemos de la incorporación; detengámonos ahora un instante en la segunda.

Los espíritus *irradian*, emanan *fluidos*, positivos o negativos según el tipo específico del que se trate: mientras que los de la **derecha** son beneficiosos, los de la **izquierda** y los **eguns/sofredores** son perjudiciales. Buena parte de las prácticas rituales umbandistas están destinadas a descargar de estos últimos a las personas, clientes y agentes, así como a reforzarlas y protegerlas por la absorción de los primeros.

Los *fluidos* positivos se transmiten por lo general en situación ritual, como momento central de la ceremonia del **terreiro**, ya sea en forma directa, por la imposición de manos —el **passe**— del **orixá** incorporado en un agente, que al mismo tiempo está *limpiando* al cliente de las *cargas* negativas, ya sea indirectamente por la ingestión y/o baños de *agua fluida* (cf. Giobellina Brumana, 1997 [1986b]), por la *irradiación* sobre fotos, ropas, etc.

Los negativos son transmisibles en todo tipo de situación, aunque en general se suponga que la contaminación se produce fuera del **terreiro**¹. También en este caso existe la posibilidad de una transmisión directa o indirecta, según que el contagio haya sido producido por una entidad perturbadora o por un objeto contaminado por ella.

Las vías concretas que las fuerzas espirituales utilizan para determinar acontecimientos o conductas no son, sin embargo, cuestiones que los agentes tematicen con meticulosidad, sino que son expresadas siempre con un alto grado de vaguedad. El centro de gravedad de la *teoría* umbandista, sus *secretos*, sus *misterios*, no recae tanto en los mecanismos por medio de los cuales los espíritus intervienen en la vida de los hombres, sino en aquellos por medio de los cuales los hombres controlan esta intervención.

De todas formas, de discursos y prácticas se desprende una graduación de la intervención de los **orixás** sobre las personas representable

¹ Salvo que haya de por medio una acusación contra **terreiros**, determinados o no, que por sus prácticas de **izquierda** o por descuido ritual se convierten en lugares altamente contaminantes, Habla una **mãe-de-santo**:

“¿Sabías que para ir a un **terreiro** tienes que estar siempre preparado? (...) Tú no sabes lo que está ahí detrás de la puerta esperándote.(...) Puedes ir aliviado y volver con un dolor de cabeza; puedes ir bien y volver con un dolor de espaldas, dolor de riñones, dolor en las piernas, dolor en los brazos, cansado, todo descoyuntado. Es el mal fluido que te cogió”.

por la relación de aquellos con el cuerpo de éstas. Cuatro son las posiciones posibles en una relación directa: el orixá está dentro del cuerpo, se apoya (encosta) en él, está junto a él o ha tenido una proximidad circunstancial.

Dejemos de lado esta última posibilidad que se refiere a la absorción accidental de fluidos, casi siempre negativos, y veamos los otros tres.

2.1. Incorporación

Este tipo de manifestación de los espíritus en tierra se produce la absoluta mayoría de las veces en acción ritual y tiene características bien definidas. El orixá, al que en la generalidad de los casos se ha invocado o que ha llegado sin ser llamado, se apodera temporalmente del cuerpo del médium. Este es entonces el ‘aparato’, el ‘instrumento’, el ‘caballo’, la ‘materia’ del espíritu: su propia conciencia y su ‘ángel de la guarda’ han sido desplazados; el médium se ‘apaga’ durante el trance para volver en sí cuando el espíritu ha abandonado su cuerpo.

En principio, el ideal umbandista no admite situaciones intermedias entre la conciencia del ‘caballo’ y su sustitución por el orixá; a diferencia del modelo kardecista (Viveiros, 1983: Cap. IV) que prioriza la mediumnidad consciente, en Umbanda los remanentes de conciencia del médium se ven como signo bien de una etapa temprana del desarrollo religioso, bien como una forma de mistificación. Es difícil por eso que un médium reconozca no haber sido ‘tomado’ totalmente por su guía. Volveremos pronto sobre esta cuestión.

La posesión mediúmnica es benéfica, menos por sus efectos físicos inmediatos no siempre agradables (cansancio, dolores corporales, etc.) que por los males que evita. A aquellos a quienes les es concedido el ‘don’ de la mediumnidad no les cabe otra cosa que desarrollarlo:

“La parte espiritual tiene mucho fundamento. No es para todo el mundo. Hay personas que frecuentan, frecuentan, pero no caen. A no ser que la persona tenga mediumnidad. Teniendo mediumnidad alta, no hay por donde escapar. Tiene que seguir, sino queda inútil, es una persona inútil. No desarrolló, cae aquí, cae allí, hoy duele aquí, mañana duele allá. Es una persona siempre enferma. Es por eso que existe el desarrollo. Otro queda loco, agresivo. Esa de ahí de la cocina, era loca. Aquella otra de edad, aquella andaba con un revolver dentro de la cartera para dar tiros”.

El propio uso que el espíritu hace de su ‘aparato’ implica la protección de éste, su descarga y limpieza de malos fluidos. Que el médium no ‘dé

pasaje' (no incorpore) a su orixás con la regularidad debida, nunca establecida con precisión, lleva tanto a desarreglos en su vida como a que cuando la posesión por fin se produzca sea violenta y de consecuencias físicas penosas.

La explicación de esto es evidente. La mediumnidad implica un pacto entre el orixá y *caballo* que, aun cuando sea asimétrico² y pueda no haber sido voluntariamente establecido por el segundo, es de beneficio mutuo. El cumplimiento de sus deberes por parte del médium, entre los cuales el de incorporar sus espíritus es el central, tiene como contrapartida la acción protectora de sus orixás; a su vez, el incumplimiento deriva siempre en algún tipo de castigo.

De todos modos, los médiums hablan a veces del bienestar espiritual que sienten tras el trance; en todo caso, lo habitual es que el médium experimente, o diga experimentar, la *necesidad* de incorporar sus guías, lo que se interpreta como una coacción de éstos.

El hecho de que el beneficio obtenido no sea más que la neutralización temporaria de una amenaza siempre pendiente sobre el médium, que éste se mueva por una especie de chantaje, es índice de la importancia central de la incorporación en la visión umbandista. En efecto, es a través de esta aparición enmarcada ritualmente que, por un lado y como pronto veremos, la propia existencia y actividad de los guías cobra sentido, y, por el otro, sus otras formas de manifestación son en general provocadas, neutralizadas, controladas.

2.2. Encosto

El encosto implica casi siempre una alteración perjudicial³ ya sea física, provocando todo tipo de desarreglos y enfermedades, ya sea men-

² Sólo en dos ocasiones hemos podido observar una inversión de la asimetría del pacto. Una médium cortó la falda de una de sus pombas giras por no haber ésta concedido una gracia pedida; una mãe-de-santo decía violentamente ante la mirada incómoda de sus filhos; "Los exus que se fastidien. Si quieren aguardiente y velas, que me ayuden. Yo les he dado siempre, ahora que ellos me ayuden se quieren recibir más".

Un tercer caso, en el que el caboclo Urubatão fue suspendido como orixá jefe de un terreiro, que será analizado en el Capítulo 7, no implica una inversión de las exigencias ya que este castigo fue ordenado por otro orixá.

³ Sólo en un caso, las declaraciones de un atabaqueiro, hemos encontrado una acepción benéfica de encosto: la presencia inspiradora de un *orixá* a la hora de componer un ponto cantado:

"...quien compone el ponto es cualquiera como nosotros; una intuición sin que él lo sepa, se apoya (*encosta*) en él; él se eriza todo y no está sabiendo lo que es (...). Se apoya, da la intuición. No es sólo uno (*que compone el ponto*)".

tal, causando modificaciones en la conducta que hacen que el individuo actúe en contra de sí mismo. Es una influencia que perturba:

“Perturba que nada de lo que voy a hacer da resultado. Se apoya (*encosta*), se apoya en uno. Da una irradiación, (...). A veces uno pierde un objeto de valor, una cosa que uno quiere mucho, (...). Puede matar, porque vamos a suponer, yo no estoy sabiendo, veo todo errado, no me preocupo, entonces puedo tirarme debajo de un coche, a veces puedo matarme con mis propias manos, pegarme un tiro, darme una cuchillada”.

Este tipo de daño sólo es posible por la supresión o superación de las defensas que el sujeto pueda tener. Ante todo, el ‘ángel de la guarda’:

“El **orixá** saca el ‘ángel de la guarda’ de la persona y la persona queda sin ‘ángel de la guarda’. ¿Qué va a ser sin ‘ángel de la guarda’? No somos nada, no somos nadie. Entonces la persona queda desorientada y la persona se mata”.

Veremos más tarde cómo los **encostos** son producidos voluntariamente por los **demandeiros**. Limitémonos ahora a mostrar cómo pueden ser producidos sin intervención de otro ser humano. Una de las causas de **encostos** de **exu** que más alimenta la narrativa umbandista es la falta de respeto a una ofrenda suya dejada en lugar público. Como dice una *mãe-de-santo*:

“Alguna persona que pasa y abusa; a veces hay alguna ofrenda, alguna cosa. La persona pasa por ahí y la patea, dice alguna cosa y el **exu** entonces aprovecha también y la agarra”.

Otra *mãe-de-santo* cuenta una truculenta represalia de **exus** y **pombas giras** contra quienes osaron ‘meterse con sus cosas’. Dos hombres y una muchacha van en coche por una avenida, ven un enorme **despacho** de botellas de champagne (‘¡De la buena!’), whisky, vestidos de novia, adornos de terciopelo. Se bajan. Los hombres beben el whisky, la mujer el champagne. Regresan al coche. Intentan partir pero éste no arranca. Para hacerlo andar lo empujan pasando por encima de las ofrendas. A los pocos metros chocan con un poste. La muchacha se rompe el cráneo y muere en el acto, uno de los hombres se quiebra la articulación del pie y el tobillo (“Ahora tiene que usar una bota especial”), el otro se corta los testículos con un vidrio y pierde uno.

Pero, ¿qué ocurre con aquellos que, como los barrenderos, no pueden dejar de tocar las ‘cosas del **santo**’? Esta misma *mãe-de-santo*

esboza una respuesta: tocan porque les mandan; no tienen culpa y, por lo tanto, tampoco castigo. Además, el **exu** quiere que su lugar esté limpio. También una persona que no tenga qué comer puede llevarse la comida del **santo** sin peligro.

Respuesta tan tranquilizadora como sospechosa. La conversación en la que había aparecido esta historia y la anterior fue comenzada con una explicación de por qué no había permitido que un sobrino suyo fuese solo a determinado lugar de culto en la floresta. El muchacho no tenía aún la suficiente fuerza y protección espirituales; si hubiese ahí un **despacho** y él lo tocara inadvertidamente el **exu** podría cogerlo.

De hecho, la actitud que en general se tiene, que umbandistas y no umbandistas tienen, respecto a las ofrendas en la calle está reflejada por la frase de un viejo cliente de **terreiros**: “En ese lugar había tanta **macumba** que ni viendo un billete de 1.000 Cr. la gente se animaba a recogerlo”.

El **encosto** espontáneo, no provocado por otra persona, tiene a menudo como agente espiritual a los **eguns/sofredores**. En este caso, el espíritu no tiene necesariamente como objetivo provocar daño al ser humano, aunque en realidad lo haga. Puede estar con él por sentirse solo, por ser pariente, amigo, vecino, etc., por entender ayudarlo, por querer incitarlo a desarrollar su capacidad mediúmnica, etc.

2.3. La *compañía*

Si el **encosto** tiene estas características tan unívocas, la compañía del **orixá** encierra diversas posibilidades. Sobre la dañina, difícil de diferenciar del **encosto**, informa un **pai-de-santo**:

“(El **orixá**) está a su lado, Usted no lo ve, pero él sólo hace todo para perjudicar... Usted quiere una cosa, no la consigue; quiere otra, no la consigue. Entonces va perjudicando (...). Primero le quita el empleo (...), provoca una confusión, hace que usted se ponga nervioso...”

Este tipo de presencia puede tener signos alarmantes aún cuando no implique un daño específico:

“(Nos fuimos a acostar). Apagamos la luz y todo. Al ratito se encendió la luz de la cocina, sola, sin que hubiese nadie. Entonces él (*el marido de la entrevistada*) dijo que no, que era el enchufe que estaba mal (...) Y desde entonces continuó. Se abrió la puerta de la nevera, se golpeaba la puerta de la nevera, la puerta del horno. Nos levantábamos y no veíamos nada”.

Puede dar lugar también a visitas inesperadas:

“Llegó aquí hace poco tiempo un hombre, era la una de la tarde, y me pidió... Yo estaba almorzando, escuché unos pasos muy pesados, pasos pesados, parecía que la persona pisaba y hundía el suelo, páfate. Dejé de almorzar, ‘vamos a ver quién está ahí’. Era un hombre. Estaba aquí en el portón, me pidió, me dijo: ‘¿Me puedes dar agua? Tengo mucha sed’ (...). Cogí el vaso (...) y fui a llevárselo. Cuando miré al hombre (...) parece que yo crecí y me hice de esta altura, así. Parece que el suelo fue creciendo conmigo. (...) Me dijo: ‘Puedes darme el agua en la boca?’ Cuando fui a darle el agua, era una calavera, una calavera. Solté el agua y le dije: ‘Vete, que Dios te ponga en un buen lugar’. Él respondió: ‘Estoy sufriendo mucho, ayúdame’. Era una calavera.”

Menos espectaculares y amenazadoras son otras formas de compañía de **orixás**. Una **cigana** promete que pasará por casa del cliente como garantía de que su pedido será escuchado; éste la sentirá días después como una corriente de aire, inexplicable en un cuarto cerrado. El marido de una **mãe-de-santo**, empleado en un hospital, a menudo lleva de copiloto en la ambulancia que conduce al **preto velho** con que **trabaja** su mujer; es él quien asegura que nunca tenga accidentes. Una médium, prostituta parttime, siente la proximidad de una de las **pombas giras** de su **corona** cuando aun mal arreglada liga un hombre:

“Vamos a suponer. Yo salgo para el supermercado a hacer unas compras. Ahí hay dos, tres hombres siguiéndome... Es la **pomba gira** que atrae a los hombres. A veces estoy bien arreglada. Salgo para pasear... Si salgo bien arreglada parece que no tiene gracia. El día en que salgo pero arreglada es que encuentro una solución. Porque hay **pomba gira** rica y **pomba gira** pobre”.

Esta misma mujer cuenta con toda naturalidad uno de sus acostumbrados contactos espirituales:

“En estos días vi un **orixá** de Marly (*una **mãe-de-santo** con la que esta médium había trabajado*) dentro de mi casa. No sé si era Salustiano (*un **babiano***) o si era el **marujo**, que sólo lo vi de espaldas... Vino a visitarme. Pregunté: ‘¿Qué quieres?’ Cuando dije ‘¿Qué quieres?’, sólo dio una carcajada y desapareció.”

2.4. Los peligros

Este breve panorama muestra que el mundo, para los umbandistas, encierra múltiples peligros. Uno de los núcleos de la sabiduría reli-

giosa, aquella que detentan los jefes de **terreiro** y que sus subordinados poco a poco adquieren, es la clara determinación de éstos y de las ‘cartas de navegación’ que permitan actuar y transitar sin daños: una topología y una cronología meticulosas que exigen conductas y evitaciones estrictas.

El cementerio es un lugar siempre contaminante, así como todo lugar en el que se entreguen despachos y se realicen macumbas. La precaución mínima que se debe tener después de haber estado en uno de estos sitios es tomar un baño de descarga (“Nunca sabes lo que puedes traer encima”). Hay horas nefastas en las que todo cuidado es poco; las fuerzas de **izquierda** escapan a los controles y pueden apoderarse de los incautos. Una médium habla de unas vecinas suyas, un par de hermanas jóvenes, que no quisieron escuchar su consejo:

“Se quedaban hasta tarde mirando TV. Yo les decía: ‘No salgan a esa hora’, salían justo a media noche. Yo les decía: ‘No salgan a esa hora’, pero ellas no hacían caso. Un día salió una y se quedó ahí en el fregadero, estaba atrapada, pedía socorro, pero yo no salí... imagine si iba a salir”.

Hay también un momento del año en el que el control sobre los **exus** y **pombas giras** se pierde y en el que buena parte de los **terreiros** suspenden sus ceremonias, la cuaresma. Informa un **filho** del **Pai** Ismael:

“La cuaresma es un momento de alto peligro para los **filhos**, los **exus** están sueltos, los médiums no pueden lavarse la cabeza por tres días ni cortarse el pelo durante toda la cuaresma. Durante el rocío y el sol fuerte no pueden recibirlo. Si salen, deben llevar la cabeza cubierta. No pueden ir a fiestas ni beber alcohol. No pueden comer con tenedor ni usar instrumentos de metal. Es un período muy peligroso para sus vidas y conviene guardar todos los preceptos”.

*

El peligro es la forma específica de desorden que un código místico se propone combatir para instaurar o restaurar su propio orden. Suponemos, es una hipótesis, que las definiciones de peligro, las definiciones de desorden, que elaboran los diferentes cultos del campo religioso tienen entre sí relaciones del mismo tipo de sistematicidad que las que creemos haber establecido a nivel general para los integrantes del área subalterna. Demos un ejemplo provisorio.

Cuando en el Capítulo 1 describíamos la estructura topológica del **terreiro**, decíamos que el esfuerzo principal de las prácticas umbandistas, reflejadas en la conformación de sus centros de culto, era la contención

del desorden, del peligro, fuera de determinadas fronteras. Ahora bien, ¿no podría decirse lo mismo del catolicismo, uno de cuyos objetivos centrales es la defensa del alma contra los peligros que la acechan?

Reflexionando un poco, advertimos que el peligro católico se sintetiza en impedir la proyección del alma hacia Dios, el umbandista en lograr la introducción de fuerzas nefastas en el cuerpo. Aquí ya percibimos cómo cada uno de los ejes presentes encierra una inversión: impedir/lograr, alma/cuerpo, Dios/fuerzas nefastas, proyección/introducción.

Pero hay más. El peligro católico, al traspasar las barreras, convierte a la persona en culpable por el hecho mismo de haberse dejado vencer; el peligro umbandista la define como víctima. Luchar contra el peligro es, para el católico, combatir ante todo contra sí mismo; para el umbandista, combatir a los otros. Un peligro amenaza la vida eterna y celestial; el otro, la vida mortal y terrestre. El primero tiende a desuniversalizar; el segundo, a desprivatizar.

Este juego de simetrías y oposiciones dice, a nuestro entender, dos cosas: Catolicismo y Umbanda forman sistema, al menos en la definición del peligro; en ese sistema, el operador es el de la inversión. Sistema e inversión, quizás esta conjunción sea una adecuada definición formal de 'subalternidad'⁴.

Sabemos ahora donde están los **orixás** y cuales son las formas en que establecen contacto con nosotros los humanos. Pero ¿cuál es la razón de su presencia entre los hombres?

3. La evolución de los orixás

El espíritu 'desencarnado' que se ha convertido en **guia** ha cometido en vida males que deben ser compensados ante Dios. Esta compensación es la 'misión' que el **guia** tiene, misión de ayuda a los seres humanos –hacer la 'caridad'– por cuyo cumplimiento ganará 'grados de luz', es decir, evolucionará espiritualmente. Todo espíritu tiene una cierta cantidad

⁴ Esto es, quizás, lo que Fernandes (1982:125) expresa de otra manera: "Se puede imaginar a las religiones afro-brasileñas como el lado inverso del catolicismo (...) tornándose su revés, su lado ilegítimo, una fuente de 'brujerías'".

de años de **trabajos** en **terreiros** –pocas veces determinada por los informantes y nunca de la misma manera– después de los cuales habrá alcanzado un nivel de purificación que lo eximirá de seguir encarnado⁵. Esta explicación se repite con algunas variaciones de **terreiro** en **terreiro**, de agente en agente:

“(P.ej.), un **orixá** que no es un jefe, **orixá** débil, **orixá** de ‘falange’. Entonces en caso de que él socorra a una persona con un **encosto**, aquel **orixá** va a trabajar, va a dar toda esa fuerza que él tiene para limpiar esa persona, para que esa persona salga sana y salva. Entonces recibe más grados de luz. Cada vez va subiendo más hasta llegar al punto en que su jefe dice: ‘Ahora tú vas a ser el jefe, que tú hiciste esto, esto y esto. Supiste trabajar solo sin pedir ayuda, libraste a un **filho**, defendiste a un **filho**, quitaste una **macumba**, quitaste un **ponto** enterrado, un **ponto** de sangre, un **ponto** de acero, un **ponto** de cementerio, un **ponto** de azufre, quitaste un **ponto** de **exu**. Entonces recibe ese grado hasta llegar a la altura que está el jefe. Entonces pasa a ser el secretario del jefe, aprende los secretos, (...) Entonces ya fue purificado, ya está recogido, está descansado. Se jubiló (risas)”.

La evolución espiritual de los **orixás** está pues directamente ligada a su acción ritual. Ahora bien, esta evolución es pensada por los umbandistas de diferentes maneras, en diferentes registros y según diferentes criterios. Uno de ellos es el del control ritual que se ejerce sobre los **guias**. No se trata por cierto del control general que basa al culto y que garantiza que los espíritus accedan a brindar los favores solicitados. Las relaciones de pacto, manipulación y clientelismo, entre hombres y **orixás**, no están aquí en juego. Un espíritu incontrolado en el sentido que estamos ahora empleando puede brindar favores (por lo general, el daño de un tercero).

La noción de control que aquí opera es la de aquel que hace que el **orixá** se acomode a las reglas de juego ritual establecidas en los **terreiros**. En otras palabras, que se manifieste ‘en forma adecuada’, ‘*de acordo*’. En forma adecuada, con relación a dos planos interrelacionados pero diferentes: el desarrollo normal de las ceremonias y la integridad del médium.

Más concretamente, la evolución de un **orixá**, su control, su ‘domesticación’ significa, por un lado, lograr que cuando baje a tierra, cuando incor-

⁵ Es por esto por lo que en algunos **terreiros** se dice que **orixás** tan clásicos como Zé Pilintra o la Cabocla Jurema ya no ‘bajan’ más. Esta opinión en general sale a relucir como instrumento descalificador de otros **terreiros** donde estos espíritus sí trabajan por lo que se los acusa de mistificación.

pore, no actúe en forma de alterar el correcto cumplimiento del ritual y el ‘ambiente sano y limpio’ que debe imperar en el **terreiro**. Más concretamente aún: que el **orixá** no diga tacos, no haga gestos obscenos, no se pelee con otros **orixás**, etc... Como dice una **mãe-de-santo** en relación a los **exus**:

“Evolucionan y dejan de hacer maldades. (*No se convierten en*) espíritus de luz, no, (*pero*) ganan grados de luz mucho más elevados, que ellos también van a tener un entendimiento mayor, que no van a decir más tacos, no beben, no fuman. (...). Son adoctrinados. No comen carne, que hay **exus** que devoran gallinas. Aquí ya no. Aquí ellos no hacen nada de eso”.

Esta cuestión, sin embargo, no es tan lineal. Existe una duplicidad de criterios que está presente de innumerables maneras en los **terreiros** y que podría sintetizarse en la oposición entre dos afirmaciones: “con el **orixá** no se discute, debe hacer su voluntad”/ “el **orixá** necesita ser domesticado”. En un caso se renuncia a la ‘domesticación’ para garantizar el control místico general; en otro, se considera que éste implica aquel⁶.

Por otro lado, la evolución se revela en que el **orixá** no dañe a su ‘caballo’:

“Antes ellos (*los orixás*) me torcían el cuello, una cosa más fuerte. Ahora ya no se siente. Quiere decir que ellos están evolucionando. Ellos también tienen que aprender, ¿sabes? Tú sabes que ellos tienen que aprender las cosas. Es igual que un alumno que está estudiando... la misma cosa”.

Otro de los criterios de la evolución, también ligado al desempeño ceremonial es el del habla. Las primeras apariciones de un **guia** son mudas; sólo con el tiempo y los cuidados rituales necesarios éste accede al uso de la palabra y con ello a todo su potencial místico:

“Pero él (*un orixá*) tenía que aprender todo para después abrir la boca. Para no hablar mierda. Tenía que aprender correctamente a hacer la **gira** suya para que cuando abriese la boca, supiese. Judía es judía, naranja es naranja, arroz es arroz. Para no cambiar una cosa por la otra, que no puede ser. Si hay una persona enferma, hace una infusión para la persona y en vez de darle una infusión le da un veneno. Tiene que saber para después abrir la boca. Hay **orixás** que pasan un año, dos años, sin hablar”.

⁶ En el Capítulo 7 veremos cómo estas afirmaciones cobran un sentido específico a partir de conflictos concretos en lo **terreiros**, cómo aparecen como expresiones místicas de facciones en pugna, cómo el mismo sujeto puede mantener una u otra según las circunstancias, etc.

Este logro no es alcanzado por todos los **orixás** del mismo modo; algunos llegan a este estadio antes que otros:

“(Mi **criança**) es la más desarrollada (...). Esa creo que lo es, que la ‘línea’ de las **crianças** siempre es más fácil. Las **crianças** son siempre más fáciles, tanto para recibir como para desarrollar. Tienen más facilidad que los adultos, que un **preto velho** o un **exu**. Generalmente, la última línea que habla es la de los **caboclos**. A pesar de que es la primera que llega es la última que habla”.

Uno de los servicios que el jefe de **terreiro** brinda a sus médiums es precisamente el de hacer que los **orixás** de éstos lleguen a un grado adecuado de desarrollo:

“El **guia** tiene una época que tiene que hablar. A veces pasa un tiempo en que él no habla (...) y la persona tiene que enseñarle a hablar”.

(¿y cómo le enseña?)

“Eso es el **pai-de-santo** que enseña, es él mismo que enseña, él mismo incorporado (...). Que el (**guia**) mío no hablaba, ahora dicen que está hablando, yo no sé. El Sr. Miranda (**un pai-de-santo**) me lo dijo”.

Los jefes de **terreiro** no admiten, sin embargo, que el desarrollo sea exclusiva o fundamentalmente de su propia jurisdicción y no aceptarán la responsabilidad de ningún fracaso. Una **mãe-de-santo** niega hasta la misma idea de desarrollo del **orixá**:

“Porque el desarrollo no es del **guia**, porque el **guia** ya viene desarrollado. (El desarrollo) es nuestro, que somos la herramienta. (Cuando un médium incorporado) golpea la cabeza, se echa (al suelo), grita, no es el **guia**, es el ‘caballo’”.

Pero además de esta idea de evolución ligada al control y manifestación ceremoniales existe otra que remite al propio destino que el **orixá** alcanza por su acción mística. ¿En qué se convierten los **guias** cuando se desarrollan espiritualmente? Por su carácter teórico, esta cuestión está alejada del interés umbandista y aparece muy pocas veces. De todos modos, cuando en forma espontánea o inducida los agentes la abordan, sus respuestas revelan las posibilidades que le brinda el código. Estas, por cierto, son limitadas y opuestas.

En efecto, la evolución del **orixá** puede ser pensada como efectuándose por dos ejes diferentes: uno de purificación, otros de fuerza. Según la primera posibilidad, el **orixá** progresa en ‘luz’; según la otra, en

'poder'. Si los umbandistas identificasen 'luz' y 'poder' en forma absoluta todo estaría feliz y coherentemente resuelto. Pero no es así.

Aun en aquellos **terreiros** donde el discurso manifiesto esgrime dicha identidad como muestra de la bondad moral de Umbanda, la práctica ritual lo desmiente. Un espíritu de 'luz', por serlo, no es necesariamente más fuerte que uno de las 'tinieblas'. Si lo fuera, todo conflicto místico estaría resuelto de antemano, toda **demanda** estaría condenada desde el inicio al fracaso.

Uno y otro eje son pues heterogéneos, irreductibles entre sí. Una oposición tal parece correlativa a la de los planos en los cuales agentes y agencias precisan ser legitimados: los valores impuestos por la sociedad y la eficacia. Esta disyunción está siempre presente en Umbanda y quizás sea la fuente principal de contradicciones y ambigüedades en el culto.

Estas contradicciones están presentes en los discursos; o, mejor dicho, diferentes discursos, explotando un mismo código, interpretan en forma opuesta lo que ocurre en el plano de las prácticas. El bautismo de los **orixás**, más que nada de los **exus**, es un mecanismo ritual al que algunos **terreiros** acuden para dominar en términos de los valores sociales a estas entidades. Ahora bien, esta especie de 'cristianización' es vista por distintos agentes en forma divergente. Para unos implica un aumento de su poder; para otros, una disminución:

"El Candomblé es más *pesado*. El Candomblé tiene más fuerza que Umbanda porque los **orixás** del Candomblé son todos sin bautizar y los de la Umbanda tiene algunos que son bautizados".

"¿(la diferencia) entre un (**guia**) bautizado con uno no bautizado? Bueno, el bautizado tiene más fuerza... ese es mi punto de vista".

Al mismo tiempo, en el discurso umbandista existe otra duplicidad que enfrenta dos alternativas de evolución, esta vez en relación a la identidad de los **orixás**.

Según una, el **orixá** se desarrolla dentro de la escala jerárquica de un tipo de espíritus, de una misma 'línea' (**cablocos**, **bahianos**, **exus**, etc.). Según otra, en algún momento de la evolución, deja de pertenecer a una línea para ingresar en otra⁷; el espíritu precisa primero convertirse

⁷ En una charla informal y espontánea en un terreiro, un médium hablaba del actual status de Zé Pilintra; este espíritu ya no era un **exu**, sino que se había convertido en **bahiano**. Además, ya no bajaba a tierra aunque sí lo hacían los miembros de su 'falange'.

en **orixá** jefe de su ‘línea’ para luego ingresar en otra superior⁸. En un caso, la ‘línea’ es un compartimento estanco del que el **orixá** no puede salir; en el otro, un estadio en un camino ascendente.

Esta diferencia no tiene un significado unívoco. Mantener, p.ej., a los **exus** en una categoría infranqueable, afirmar que los **exus** nunca pueden dejar de ser **exus**, puede apuntar en dos direcciones opuestas. O bien, a subrayar su inferioridad moral que les impide una progresión más allá de determinados límites; o bien a establecer su autonomía dentro del sistema y enfatizar su poder. Es, por cierto, significativo que esta posición la mantuviesen dos de las agentes más separadas del universo estudiado, una que se autocalificaba de **quimbandeira** y otra que resaltaba su parentesco con el kardedismo. Como resulta evidente, estamos una vez más ante la oposición ‘valores oficiales’/ ‘poder’.

*

Las articulaciones que hemos mostrado no deben hacernos perder de vista una de otro rango. La evolución de los **orixás**, como hemos visto, es pensada en dos planos diferentes. Uno, que está más presente en discursos y prácticas, el del ‘control’, directamente vinculado al desarrollo ceremonial, al marco ritual del culto, al interés de los agentes. Otro, en general soslayado en los discursos y ausente de las prácticas, relativo a la propia dinámica de los espíritus, a su identidad y destino. Una oposición similar aunque no idéntica se encierra en el pago por los servicios de los **orixás**, en las ofrendas.

4. El pago de los servicios

En la medida en que el **trabajo** de los **orixás** en beneficio de los hombres pocas veces es del todo gratuito, que casi nunca se realiza sin algún tipo de compensación, nos encontramos ante dos circuitos diferentes por medio de los cuales la relación entre espíritus y hombres es pensada y actuada, uno expresado más que nada en el discurso, el otro en la práctica ritual: “El **orixá trabaja** para evolucionar”/ “El **orixá trabaja** por un precio”.

⁸ En ninguna de las referencias a las mudanzas de los **orixás** entre líneas existe en los informantes un esquema de la jerarquía de éstas salvo en un punto coincidente: **exu** ocupa el escalón inferior.

Hay **terreiros** que cortan de raíz esta contradicción y juegan a un único polo de la misma. En un **centro** de fuerte influencia kardecista, p.ej., en el que se realizan curas de desobsesión, los **exus** que son traídos a tierra ven rechazados sus pedidos de ofrendas para dejar de atormentar a los clientes; lo único que obtendrán son oraciones que los iluminen. Veámoslo en una larga conversación que ahora resumimos entre la **mãe-de-santo** y un **exu** que un médium ha extraído de un paciente:

Exu: “Hijos de puta...”

Mãe-de-santo: “Sin insultar... Cuidado con las palabrotas, aquí no está permitido decir palabrotas. ¡Vamos, en nombre de Dios! Ven aquí a conversar conmigo. ¿Cómo te llamas?”

E.: **Exu** del Limbo.

M. de s.: “¿Qué es lo que estás haciendo con este **filho** (*con el cliente del que han retirado al exu*)?”

E.: “Lo que me mandaron hacer”.

M. de s.: “¿Qué te mandaron hacer?”

E.: “Hundirlo”.

M. de s.: “¿Hundirlo? ¿Por qué hundirlo? ¿Él es malo?”

E.: “A mí nunca me hizo nada”.

M. de s.: “A ti nunca te hizo nada. Entonces, ¿Por qué lo estás maltratando?”

E.: “Porque me pagaron”. (...)

M. de s.: “¿Quién te pagó?”

E.: “Una morena de cabellos lisos”.

M. de s.: “¿Por qué mandó a hacer eso contra él? ¿Hizo alguna cosa errada, alguna maldad? ¿Qué hizo? ¿Por qué este **filho** está pagando?”

E.: “Está pagando porque fue mandado y cuando nosotros recibimos, hacemos”.

M. de s.: “Ya sé que fue mandado y que cuando vosotros recibís hacéis. Pero, ¿por qué le fue mandado esto? Tiene que haber un motivo”.

Sigue un minucioso interrogatorio en el que entre ambos interlocutores reconstruyen la historia de la agresión mística. Un asunto de negocios, con mucho dinero de por medio, en el que están envueltos la morena de cabellos lisos y otro hombre, y que llevó a una pelea hace cinco años.

M. de s.: “¿Vas a deshacer lo que has hecho?”

E.: “Si me das la mitad de lo que me dieron...”

M. de s.: “No... ¿Qué fue lo que te dieron?”

E.: “Me dieron treinta monedas de las grandes. (...) Cuatro patas de becerro (...). Nueve velas rojas y nueve velas negras (...). Cinta roja de la altura de él (*del cliente*), tres negras y tres rojas... Una gallina negra

M. de s.: “Ganaste bastante, eh, compadre”.

E.: “Por poco no hago nada”.

M. de s.: “Sólo que ahora vas a salir de aquí con una oración, sin recibir nada, sólo una oración. ¿Ya estás pensando cómo vas a hacer para salir de aquí?”

E.: “¿Cómo voy a salir ganando algo?”.

M. de s.: “Aquí tú sabes que sólo se reciben oraciones. ¿Has visto dónde has caído ahora? No esperabas esto, ¿verdad? Y no esperabas que este **filho** un día fuese a librarse de vosotros. (...) No sé si él ya fue a otro lugar (*a outro terreiro*) pero no consiguieron nada... (...)”

E.: “Un poco más y él estaba donde nosotros queríamos. Otros tres años y él estaba en el fondo del cajón. Estábamos comiendo la carne suya (risas)

M. de s.: “Pero, ¿tú te ríes, te pones contento por eso? Es un motivo de tristeza que hagáis tanta maldad. (...) Es malo para vosotros, os hundís, no tenéis luz, cada vez más vais para lo oscuro”.

E.: “Cuanto más hondo mejor”.

M. de s.: “No, es mejor que tengáis luz y ver... la realidad, ver el lado bueno... no hacer más maldad (...) ¿Vas a retirarte de este **filho** y no vas a atormentarlo más? (...)”.

E.: “¿No me has dicho que si no lo hago me vas a encadenar?” (...)

M. de s.: “¿Qué has hecho con las ofrendas? ¿Dónde fueron llevadas?”

E.: “Al cementerio”. (...)

M. de s.: “¿Y ella (*la mujer morena que hizo la macumba*) continúa?”.

E.: “Ahora ella nos da unas velitas de vez en cuando”. (...)

M. de s.: “¿Vas a deshacer lo que has hecho?” (...)

E.: “Pero no me vas a dar nada, sólo...”

M. de s.: “Oraciones. (...) No te estoy engañando. Te estoy ofreciendo todo lo que hay de bueno: oraciones, la palabra de Dios...”.

Como no podía ser de otra manera, tras una conversación que la presencia del grabador seguramente prolongó y sofisticó pero no hizo diferente a las decenas similares que se entablan día a día en ese **terreiro**, el **exu** Limbo obedeció las órdenes de la **mãe-de-santo**. El cliente estaba curado, por lo menos hasta que sufriese otro ataque de igual signo del que ahora había sido librado. En este **terreiro** no se devuelven las agresiones contra los **demandeiros** y, por lo tanto, “*nunca terminamos con esta guerra*”, como dice su jefa.

En el texto transcrito está comprimida la ideología de este **terreiro** respecto al pago a las entidades místicas: la ofrenda está ligada a la manipulación ilegítima de los espíritus ‘perdidos’; con ella se retribuye el daño de otra persona, la maldad, y su aleja a estos espíritus de la luz. A éstos se los debe manejar, para su propio bien y el de sus víctimas, no con recompensas, sino con la amenaza de impedir sus actividades maléficas (el encadenamiento) y la promesa de acercarlos al bien (la luz, Dios).

Si toda ofrenda está aquí descartada, la de sangre –la matanza de animales– es la más radicalmente excluida. Dice esta **mãe-de-santo**:

“Matanza no. Ni matanza ni carne de cerdo. Para **exu** hay muchos **terreiros** que dan carne de cerdo para **exu**, filetes de buey... otros dan el carne-ro entero... No, nosotros no damos. No he adoptado eso. Porque ya que Jesús derramó la sangre por nosotros, nosotros no precisamos derramar la sangre de los animales”.

Dentro del espectro umbandista, esta posición es extrema y sin duda minoritaria. En el **terreiro** del **Pai Ismael**, que **trabaja** tanto o más en la **derecha** que el que acabamos de ver, el **despacho** para **exu** así como los sacrificio para los otros **orixás** son momentos indispensables del ritual. La ofrenda, entonces, no es tanto una cuestión de **derecha/izquierda**, sino de modelo religioso⁹. El molde kardecista lleva a la supresión de las ofrendas, mientras que el del Candomblé conduce a los sacrificios animales. En el grueso de las filas umbandistas que tiene a la ofrenda como un mecanismo válido de relación con sus **guias** surge otro tipo de cuestión: ¿a quién se está en realidad pagando? Este dilema se desencadena por la disparidad entre la naturaleza de los **orixás** y el tipo de pago exigido y forma parte a menudo de las acusaciones entre **terreiros**. Dice una **mãe-de-santo**:

“Hay casas de espiritualismo por ahí que para que tú hables con un **guia** incorporado, con un **orixá**, tienes que sacar una fichita; esa fichita cuesta 300 Cr. **Orixás** medios, que si es **orixá** jefe, cuesta 500 Cr. Si es el caso de un trabajo, no te lo hacen por menos de 50, 60 millones. Eso es falta de vergüenza, es explotación. Porque en los tiempos idos, tiempo atrás, los **orixás** que llegan hoy a tierra no conocían dinero. No existía ese dinero...”.

Los clientes, sin embargo, no reaccionan en forma tan airada contra la evidencia de que los agentes sacan beneficio de su mediación espi-

⁹ Existe, también marginalmente, otro tipo de reparo a la ofrenda que la rechaza por ser un despilfarro:

“No, para el **exu** Siete Puertas no doy nada; ni para él ni para la muchacha (la **pomba gira**). No doy porque la cosa que me cabrea más en la vida es llegar a una encrucijada y ofrecer una botella de aguardiente, un cigarro. Creo que eso no está bien. Igual que muchas encrucijadas por las que paso; veo esos aguidás (*vasijas*) llenas de farofa (*barina de mandioca frita*) con gallina dentro. Encuentro eso un absurdo, porque hay mucha gente pobre, que no tiene dinero ni para comprar una patata de pollo y ellos están matando gallinas y tirándolas en la encrucijada. No me parece bien. Y no lo hago”.

ritual. Esta acción interesada les confirma un supuesto básico: “Nadie da nada por nada”. Pero el interés no es sólo adjudicado a los agentes, sino también a los **guias**; del descaro extorsivo de **exu** y la **pomba gira** a la parsimoniosa aceptación de sus ofrendas por el **caboclo**, pasado por la ingenua codicia de las **crianças**, el interés de los **orixás** es un hecho cotidiano de las ceremonias.

Más aún, la ofenda da al fiel un instrumento inmediato y siempre disponible de control que la acción desinteresada de los espíritus le arrebataría. Esto nos lleva de nuevo a la oposición de los dos circuitos por los que se explica la intervención de los **orixás**.

Según el primero, recordemos, los espíritus necesitan de los requerimiento humanos –de sus aflicciones– para evolucionar al resolverlos; según el otro, los hombres necesitan de los espíritus para que acudan a sacarlos de sus desgracias y pagan por ello. Ahora bien, si estas aflicciones son de orden espiritual, si son causadas por agentes místicos, este circuito parecería condensar la dinámica de las entidades espirituales a través de los hombres.

El segundo circuito muestra una relación clientelística entre ambos interlocutores: cada favor, cada gracia de parte de los **orixás**, debe ser compensado con ofrendas o de alguna otra manera por los hombres. Ahora bien, esos favores son en general– la desgracia de otros hombres o la protección ante la desgracia enviada por otros hombres. De esta manera, este circuito parecería canalizar la relación entre hombre a través del mundo de los espíritus.

Es decir, Umbanda, en un nivel discursivo, se coloca como la articulación del mundo espiritual que tiene como una de sus instancias al mundo humano. En el nivel de las prácticas, la vemos como la articulación del mundo humano que tiene como uno de sus momentos al mundo espiritual. De nuevo, si en un caso estamos ante la legitimación moral del culto, en la otra estamos frente a su legitimación por el poder.

5. La muerte en Umbanda

Como hemos visto en el capítulo anterior, las entidades que de una u otra manera operan en Umbanda, salvo Dios, son espíritus de muertos, es decir, espíritus que en algún momento pertenecieron a ‘gente’, seres humanos con características e historias personales y/o grupales que explican y determinan sus actuales rasgos: santos, hechiceros, indios que defendían sus tierras contra el blanco invasor, viejos esclavos a los que la

edad trajo bondad y sabiduría, delincuentes, niños, prostitutas, soldados, gitanos, gente de mar, etc.

En muchos casos, la muerte que los ha convertido en espíritus es consecuencia directa de los elementos claves del estereotipo que representan (marinos ahogados en naufragios, delincuentes muertos por la policía o en manos de sus víctimas, soldados caídos en combate, etc.). En otros casos, una muerte violenta –y muy injusta, al no derivar del estereotipo– es un rasgo de santidad (**Oxum**/ N.S. de Aparecida asesinada por unos boteros, en una versión antes registrada) o al menos, de una situación ‘acreedora’ frente a la maldad humana. En otros, por último, la forma en que el espíritu ‘desencarnó’ no juega papel alguno.

Ahora bien, el valor de la muerte en Umbanda no va más allá de sus posibles usos en la constitución de los estereotipos; es un elemento significativo más y nunca un tema del culto, una condición de sus objetos de culto, no una reflexión y una acción de y sobre sus sujetos¹⁰.

Si Umbanda habla de la muerte es de la de los otros, de los que ya están muertos y que, de una u otra manera, como **orixás** o como **eguns/sofredores** forman parte del repertorio con que se explica, se provoca o se evita las acciones místicas de las que el culto da cuenta. El destino de los hombres, el destino de uno mismo, después de la muerte es una cuestión que no encuentra resolución real dentro del código umbandista; este silencio es múltiple.

A nivel ‘teórico’, las respuestas que dan los informantes echan mano a otros códigos religiosos: la reencarnación de los kardecistas, el paraíso, purgatorio e infierno católicos, o alguna conjunción entre un y otro registro escatológico. Por otra parte, ésta nunca ha sido, en nuestra experiencia de campo, una cuestión que surgiese en forma espontánea. Veamos un ejemplo en boca de la **mãe-de-santo** que hace poco veíamos conversando con el **exu** Limbo:

“Por lo que yo sé, cuando desencarnamos vamos a una escuela en el espacio. Allí nos quedamos un determinado tiempo en aquella escuela. Otros se quedan vagando. No somos todos nosotros los que vamos para aquella escuela. Depende de nuestro sufrimiento aquí, que nosotros pasamos aquí en la tierra. Si tuviésemos que volver o todavía no hemos entendido que desencarnamos, volvemos y encostamos en una persona. Uno queda

¹⁰ Estamos dejando de lado un papel que la muerte juega con cierta frecuencia en los cursos umbandistas, el de castigo provocado místicamente. De todos modos, esto no tiene para nada en cuenta la vida ultra tumba; se trata sólo de la expropiación de la vida.

sufriendo hasta que alguien retire, converse y el espíritu entienda que ya no pertenece más a la materia, que él ya desencarnó. Entonces uno manda una cadena de S. Agustín para que lleve a esos **filhos** a que se entrenen (*en la escuela de la que hablaba antes*).”

Como vemos, esta **mãe-de-santo** pasa de una escueta mención de lo que nos pasará después de muertos a la exposición de la forma en que su **terreiro** opera con los **eguns/sofredores**. La misma mudanza de sujeto gramatical, del ‘nosotros’ al ‘él’, pasando por el neutral ‘uno’, es correlativa a la que se produce en lo narrado: la escatología da lugar a la terapéutica.

A nivel de las prácticas ceremoniales, Umbanda deja en manos de una agencia erudita, la Iglesia Católica, todo lo concerniente al destino del alma de sus fieles. Si se realiza alguna actividad religiosa por la muerte de un miembro del **terreiro**, ésta ocupará un lugar marginal dentro del ritual y será tomada del repertorio católico.

A raíz de la muerte de la jefa de uno de los grupos con que trabajamos, la preocupación central de sus deudos fue la de entregar las distintas pertenencias de todos los **orixás** con los que esta mujer **trabajaba**, una larga y trabajosa operación en una floresta de las afueras de la ciudad. El cuidado por su alma fue encargado a la Iglesia que celebró un par de misas.

No es, pues, de la salvación del alma que Umbanda trata, sino de la protección del cuerpo. No son bienes de salvación los que tiene a disposición de su clientela, sino de manipulación de la realidad cotidiana.

*

Ahora bien, todo lo que hemos venido presentando hasta ahora cobra sentido real en y por la presencia en tierra de los **orixás**. La posesión es, pues, la clave de todo el edificio umbandista.

CAPÍTULO 5 LA POSESIÓN

Es en la posesión que todo el edificio umbandista cobra sentido; es por ella que los espíritus se presentan en y ante los hombres; es la instancia ritual que permite que su **trabajo** se efectúe, que los **orixás** colaboren con las necesidades humanas y que sean recompensado por ello. El hecho de que la posesión tenga un papel tan relevante no implica, sin embargo, que sea un acontecimiento extraordinario. Por el contrario, es un acto rutinario y hasta banal.

Millares, centenas de millares de hombres y mujeres son incorporados por todo tipo de entidad espiritual día tras día. Un mismo médium es habitado cada semana por tres, cuatro, media docena de **guias**¹. Todo el mundo, agentes y clientes, están tan acostumbrados a este acontecimiento que tiene para ellos el mismo grado de cotidianeidad que la consagración de la hostia –otro acto maravilloso, por cierto– para un fiel católico.

El ambiente en el que estas prácticas se realizan, por lo tanto, nada tiene del estado dionisiaco que algunos comentaristas quieren prestarle². Seriedad, jocosidad, aprensión, a veces cierto aburrimiento, distracción, molestia o cuidado de niños que lloran, preocupación por la hora tardía, son algunos de los estados emocionales que se perciben en la asistencia a una ceremonia.

¹ Esta es una de las diferencias más fuertes entre la posesión en Umbanda y en el Candomblé, donde el médium incorpora muchos menos espíritus, su **orixá** y alguna otra entidad, y lo hace con mucha menor frecuencia.

² Metraux (1958:120) percibió lo mismo en Haití:

“Sería falso imaginarse que las posesiones del vaudou se producen en medio de una multitud movida por el entusiasmo místico. (...) El público de manera alguna es presa de un delirio colectivo, ni siquiera de una exaltación propicia a los éxtasis”.

En algunas concentraciones pentecostales, por el contrario, sí se puede presenciar este tipo de ‘delirio colectivo’.

La posesión no es un fenómeno individual, sino colectivo, social. Tanto por el carácter público y generalizado de su práctica como, lo que más nos interesa, porque la propia posesión es un *construido* social, un estado que no existe más que por la credibilidad y la eficacia que se les otorga socialmente, un estado que sirve de instrumento colectivo de comunicación con lo sagrado, un estado pautado por la colectividad.

1. Las categorías de la posesión

En la incorporación, producida casi siempre en situaciones rituales, el **orixá** se apodera del cuerpo que el médium le ha cedido para poder así comunicarse con los hombres, ser festejado por ellos, resolver sus aflicciones, consumir las ofrendas que estos le entregan, disfrutar durante un tiempo del regreso a la vida material. Pero, a diferencia de lo que ocurre con la posesión del Espiritismo kardecista, el cuerpo del médium puede tener sólo un ocupante, así que si el **orixá** –lo posee es porque su propietario habitual ya no está en él.

En la generalidad de los casos, cuando la posesión ha terminado, cuando el **orixá** se ha retirado y el médium ha vuelto ‘a su normal’, éste tiende a subrayar que la ausencia de su conciencia ha sido total: ignorará todo lo que el espíritu ha hecho o dicho, se asombrará ante modificaciones de objetos o situaciones acaecidas durante su trance, etc.

Según este esquema, durante el trance el médium ha perdido sus sentidos en forma absoluta. No ha visto, no ha escuchado, no ha sentido nada de lo ocurrido. No ha estado presente aunque tampoco ha estado en otro lugar; simplemente, ha desaparecido.

Sería ingenuo aceptar que esta forma de trance se produce en todos y cada uno de los agentes poseídos, que su desempeño ritual conlleva inevitablemente los ‘estados de disociación’ que algunos investigadores han querido detectar en la posesión (Bougignon, 1972). Una ingenuidad simétrica sería adjudicar el ‘olvido’ posttrance a la mistificación. En un caso como en otro se caería en una trampa; la del nativo o la etnocéntrica³.

³ La discusión teórica de la cuestión de la posesión y una revista general de los distintos enfoques con que ha sido estudiada hubiese sido inconveniente en este trabajo; su amplitud estorbaría la continuidad de la descripción y abultaría excesivamente. Un ensayo de este tipo ha sido publicado en forma independiente (Giobellina Brumana, 1997 [1986a]).

La ausencia de conciencia más que un hecho que nos lleve a preguntarnos por su sinceridad o por los mecanismos psicofisiológicos intervinientes es una *exigencia* del código umbandista, que se diferencia de otros como el kardecista, y frente a la cual cada agente en particular debe acomodar y juzgar su propia experiencia (Giobellina Brumana, 1997 [1986a]). El médium puede admitir, en su fuero íntimo, que su posesión no satisface plenamente las condiciones del modelo:

“No sé, yo quedo así, hay momentos que oigo, hay momentos en que veo, otros momentos en que no oigo nada, no distingo nada. Entonces es como si estuviese durmiendo. Voy y me despierto, voy y me despierto, (...). No sé, dos años más de desarrollo correcto, entonces la persona se *apaga* totalmente, la persona no sabe lo que esta haciendo, la persona duerme totalmente. Yo normalmente estoy en esa fase todavía, que a veces (...) me despierto varias veces”.

El reconocimiento puede aún ser más directo. Una médium contaba que en medio de una ceremonia en la que estaba incorporada por un **orixá** volvió a su conciencia y recordó que había dejado dinero en el bolsillo de los pantalones que se había quitado para vestir su ropa de **santo**. Obsesionada con la posibilidad de que otro **filho** lo descubriera y se lo apropiase, se aproximaba, así que el desarrollo del ritual se lo permitía, a la puerta del cuarto en que había dejado su ropa para intentar ver si ésta estaba en el lugar y en la forma en que la había dejado. Pese a su ansiedad no podía dejar el recinto sagrado ni dar muestras de que su **orixá** ya la había dejado. Su incorporación era un papel que debía representar hasta las últimas consecuencias (Leiris, 1980; Metraux, 1958: 124; Pouillon, 1975: 333).

Aun en algunas declaraciones más próximas a la ortodoxia podemos reconocer este ambiguo juego entre la exigencia social y la subjetividad:

“¿No has visto el **terreiro** de Roque? La **criança** suya me cogió de la mano, me hizo dar una vueltecita y yo no vi nada más. Dicen que fue **criança** lo que apareció... no sé. Yo tenía consciente que era inconsciente. Ahora, creo que soy... inconsciente, no ve, no oye... y todavía me falta mucha preparación (= *desarrollo mediúmnico*), todavía me falta mucha preparación. Para llegar ahí falta mucha cosa, muchos años de profesión”.

El desfase entre norma y experiencia quizás sea lo bastante extendido como para que algunos médiums postulen una relativización de la primera:

“Está virado en el santo (*poseído*), está incorporado, no ésta sabiendo lo que esta haciendo. Bueno, muchos cuando ‘viran’ en el santo ven. Aquellos que ven, muchos no oyen. Hay algunos que escuchan pero no ven. Que no existe eso de que vira totalmente. No puede virar en el santo totalmente, se tiene que saber lo que se está haciendo, también. Porque si la persona vira totalmente, la persona muere. Entonces no puede virar en el santo totalmente.”

Esta posibilidad, que contradice la doctrina explícita, de no perder por completo los sentidos, o de no perder todos los sentidos, puede ser vista también como producto de una experiencia y de un poder excepcionales del agente que guarda la suficiente conciencia como para controlar la posesión. Un cliente asiduo habla de una **mãe-de-santo**:

“Porque no todas las veces que ella está ahí (*en la ceremonia*) está incorporada. Porque el médium, sólo con el tiempo que es médium, consigue aparentar que está y no está. (...) Ella incorpora, el **orixá** sale, ella queda consciente, el **orixá** vuelve. Porque ella tiene dominio, ella consigue, su cabeza, recibir y no recibir”.

Esta situación es diferente a la de la *mistificación*, en la que el agente es acusado de no recibir espíritu alguno y fingir hacerlo. Una acusación de este tipo puede estar ligada a la de falta de poder espiritual del agente que ha perdido o nunca ha tenido el ‘don’ de mediumnidad:

“Ella se emborracha (...), entonces tú no sabes si está –trabajando con **bahiano**, con **caboclo**, con **exu**... no es posible distinguirlo... (...) Ella abusó tanto del espiritualismo que los **orixás** la abandonaron”.

Falta de poder y fingimiento de posesión en general se identifican con explotación económica. La India habla de un agente hipotético que saca dinero de una cliente también hipotética:

“Si tuviera poder en realidad, si tuviese fuerza (...) diría: ‘Esa mujer no va a tener dinero para darme; vamos a hacer caridad’. Entonces esa mujer para apañar ese dinero que él pide va a dar el culo por la calle (...), va a hacer de todo para darle dinero a ese sinvergüenza que miente que está con espíritu”.

La imputación de falsa posesión puede así mismo vincularse a la irresponsabilidad moral. El agente finge estar ‘con **orixá**’ para decir o hacer lo que a él mismo no le sería permitido:

“Ahora, si un caballo finge que está con un **guia**, entonces dice lo que él siente (...). Si yo estoy peleada con Fulana, vamos a suponer, entonces yo misma no tengo coraje de decirle algo a ella; entonces voy a recibir un **guia** (...) e insultarla. Pero no es el **guia**, soy yo misma”⁴.

La incorporación falsificada puede también relacionarse con una actitud frívola, no religiosa, por parte de los agentes. Un médium explica su deserción de un **terreiro** por haber detectado allí que:

“las personas que estaban en el trabajo estaban mistificando que estaban con **guia** (y se quedaban) mirando para la asistencia, quién estaba y quién no estaba, y entonces me pareció que ese no era mi lugar.”

2. Las tribulaciones del *caballo*

No son sólo los demás quienes pueden dudar de la posesión del médium; a él mismo su posesión, la realidad de su trance, de los **guias** que se supone que ocupan su cuerpo, le puede resultar sospechosa. Es que no es sólo o principalmente ante los *otros*, ante los espectadores del trance como cree Firth⁵ que se juega la credibilidad del mundo espiritual, sino ante los propios protagonistas. Este escepticismo larvado, ahogado siempre para siempre reaparecer, es lo que separa la posesión de la psicopatología y de la mistificación y señala su carácter de ‘ilusión real’ (Mauss) de los hechos culturales.

Veamos un caso límite, el de una mujer que no sabe realmente si en su paso por Umbanda, que ahora ha abandonado, incorporaba o no **orixás**, si estos espíritus existen o no, si tiene o no capacidades mediúnicas, si era una mistificadora mistificada o no. Esta ambivalencia recorre toda la entrevista. ¿Por qué pensaba que *recibía?*

“Ah, porque creía. Porque en medio de toda esa cosa, de dar aguardiente y cigarrillos y fumar... (...) Claro que una cosa espiritual tiene que existir. Pero

⁴ Recordemos que algunos antropólogos (p.ej. Pouillon, 1975: 332) han querido ver en la irresponsabilidad del poseído una de las explicaciones del fenómeno de posesión. Fuera de cualquier otra consideración, este argumento, al menos para Umbanda, es de escasa validez ya que, como hemos visto, la incorrección desmedida de un espíritu acarrearía la impugnación de su desempeño.

⁵ Para Firth (1969: XI), los cultos de posesión “ayudan a producir la evidencia ante los ojos de otros miembros de la sociedad del mundo espiritual en el que esa gente ha sido tradicionalmente enseñada a creer”.

en Umbanda no, no *recibía* nada. (...) Entonces es claro que te sugestionas con todas esas cosas y piensas que vas a *recibir* pero no siempre *recibes*... no *recibes* nada”.

Esa *sugestión* tiene efectos subjetivos concretos. Sigue hablando la misma mujer:

“Yo realmente creía. Que la sensación que sientes, realmente, es la de una persona que esté en ti. Sientes una cosa más fuerte impulsándote... un brazo, una pierna”.

Hay también momentos en los que toda duda parece disuelta. El trance es real y nada material podría haberlo producido. ¿Qué pensar entonces? La misma entrevistada recuerda una experiencia en la fiesta de **Iemanjá** en la Praia Grande, cuando fue llamada por una **mãe-de-santo**:

“Cuando ella me llamó, recuerdo que yo ya no tenía conciencia de nada y ella me pidió que siguiese la caravana hasta el mar para llevar ofrendas para Iemanjá (...). Porque quedas en un trance. Lo peor es que no has tomado nada, no te dan nada para beber, nada para fumar. Parece que quedas en un trance. Entonces quedas en la duda: ¿existe?, ¿no existe?, ¿hay?, ¿no hay? No sé. (...) A veces me parece que tengo (**orixás**), pero no tengo. No sé.”

3. Los modelos devocionales

Para la mayoría de los agentes, ni siquiera la ficción más consciente de la incorporación significa que el agente no crea en los **orixás**⁶. El médium duda de su posesión, debido a la desviación del modelo ideal, pero tarde o temprano recibe *pruebas* de la existencia espiritual. Pruebas positivas, por la ayuda que los **orixás** conceden; pruebas negativas, por el daño que provocan en el cuerpo de quienes no acatan su voluntad.

⁶ Lo mismo opina Metraux (1958: 124):

“Simular una posesión no implica forzosamente una actitud escéptica respecto al fenómeno. El *houngan* Tullius, cuyas posesiones era a menudo ficticias, estaba obsesionado por el temor a los *loa* y tomaba muy en serio –y hasta trágicamente– las amenazas y advertencias que recibía de ellos por boca de otros poseídos”.

Esta diferencia entre pruebas positivas y negativas nos lleva a una cuestión algo resbaladiza. Para la mayoría de los umbandistas la relación con los **orixás** se resuelve caso a caso, por un lado, con favores o castigos de éstos, y por el otro, con ofrendas y obediencia.

Existe, sin embargo, una franja marginal de seguidores del culto con saldos siempre negativos en sus relaciones espirituales, es decir, que se sienten mucho más perjudicados que beneficiados en sus tratos con los **guias**. Es gente que ha tenido un mal comienzo en el culto, que considera que los agentes que los han iniciado han trabado su desarrollo en forma malintencionada, incompetente y/o mistificadora:

“Yo había ya comenzado a *recibir*, pero (...) no venía la parte de la **derecha**, era sólo la parte de la *izquierda*. La mujer (*la mãe-de-santo*) amarró mis **guias** de la **derecha** y dejó sólo la **izquierda**. Porque que venga la **izquierda** primero es lógico que puede matar a la persona. La persona no está desarrollada todavía y comienza a *recibir exu, exu, exu*, uno atrás del otro. (...) Ella (*la mãe-de-santo*) nunca desató mis **guias**, nunca los desamarró. Siempre me decía que... mis **orixás** eran sólo de **izquierda** (...), y no eran, no eran”.

En estos casos, el fiel comienza a sospechar que la relación con los **orixás** no es tan simple y directa como establece el modelo devocional contractual, el *do ut des* entre hombres y espíritus. El hecho de que la relación con los **orixás** tenga siempre para ellos la forma de castigo, por más que nunca dejen de cumplir con sus obligaciones, les despierta la idea de que las entidades espirituales *prueban* a los hombres (“Pienso que lo que ellos realmente hacen con nosotros es probarnos”). El fin de la prueba traerá un beneficio al que haya pasado con éxito por ella, aunque no se sabe cuál puede ser éste.

Reciprocidad inmediata de fruto determinado y reciprocidad aplazada de fruto indeterminado, ambas asimétricas, son pues los modelos devocionales, uno principal, otro marginal, del código umbandista. Por cierto, se puede pasar de uno a otro, como este médium que interpreta su relación anterior con los **orixás** como de prueba, pero que ahora obtiene de ella beneficios inmediatos:

“Yo no creía que tenía (**orixás**), que los recibía, porque muchas cosas que yo pedía no las veía. A veces pedía una ayuda, quería conseguir tal cosa, no la recibía. Entonces, ellos (*los orixás*) estaban haciendo una prueba conmigo para ver si yo creía o no. Entonces después vi que tenía, que tenía santo, que tenía **guia**, que era realmente verdad. Entonces comencé a recibir todas las pruebas que estaba pidiendo (...). Ahora estoy creyendo más”.

4. El *caballo* y sus *orixás*

La forma en que los médiums describen sus sensaciones físicas al comienzo y al fin del trance varían de persona a persona: cosquilleos en todo el cuerpo, choque eléctrico, desmayo, para el primer momento; sed, cansancio, ninguna sensación física especial, para el segundo.

Las consecuencias físicas de la incorporación varían también para cada persona y el **guia** que las haya poseído. Estas diferencias dependen del estereotipo de cada **orixá** o, mejor dicho, de los rasgos del estereotipo que hacen a la utilización del cuerpo del *caballo* por el espíritu. Por esta razón, cada médium tiene un orden de preferencias respecto a los diferentes **orixás**, que no depende de sus cualidades místicas, sino del precio físico que debe pagar por la incorporación.

Una médium, p.ej., tiene cierto recelo en recibir a su **ogum**: la hace **trabajar** demasiado y esto puede afectar su corazón enfermo; **criança** tampoco le gusta, hace demasiado lío y suciedad; **exu** la castiga mucho. Una **mãe-de-santo** plantea los inconvenientes de la **criança**: se mete en cualquier lugar y el 'caballo', ella misma, puede ser mordido por una víbora; **Oxumarê** se mete en un arroyo lleno de botellas rotas y puede hacerla cortar. Otra médium no asiste a su **terreiro** los días de **trabajos** de **preto velho**, su posición encorvada la fatiga demasiado.

Estas quejas, de las que sólo hemos dado una pequeña muestra, entran en colisión con un punto de doctrina tan presente en los discursos umbandistas como aquellas y según el cual en la posesión se anula todo efecto dañino de acciones riesgosas para el *caballo*. El **orixá** en tierra puede hacer cualquier cosa sin que el médium sea dañado; sostener brasas en la mano, caminar sobre fuego o sobre botellas rotas, beber sin medida, etc., son pruebas habitualmente hechas, prometidas o contadas para demostrar la veracidad del trance.

El **orixá** no debe hacer cosas que dañen a su caballo. Nada de lo que haga el **orixá** puede dañar al 'caballo' es pues la contradicción presente en este sector de la visión umbandista de la mediumnidad. Esta contradicción sólo en parte se salva si se advierte que ambas proposiciones pueden ser aplicadas a momentos distintos de la evolución, tanto del **orixá** como del médium, la primera a uno menos desarrollado, la segunda a uno más desarrollado.

Existe, sin embargo, al menos una franja de aplicabilidad simultánea de las dos afirmaciones en relación a los **orixás** y al médium más desarrollado de un **terreiro**, su jefe y los **guias** de su **corona**.

Ahora bien, si advertimos que el primer término hace a la aceptabilidad del **orixá** por su médium y la segunda a la del médium por los clientes, parecería que la contradicción opone una forma de legitimación del **orixá** a una forma de legitimación del agente, es decir, de un ser humano. El **orixá** actúa legítimamente cuando no daña a su ‘caballo’; el médium actúa legítimamente cuando no es dañado su **orixá**.

5. La identidad del orixá

Ahora bien, ¿cuál es la identidad real del **orixá** que incorpora en el médium? Este **caboclo** Pluma Blanca que ha bajado esta noche en el **centro** de D. María, ¿es el mismo Pluma Blanca que está **trabajando** también esta noche en el del S. Augusto? Cuando esta cuestión se plantea –y esto ha ocurrido varias veces delante de nosotros y sin ninguna intervención nuestra–, los que saben, aquellos a quienes ‘los que no saben’ preguntan, esbozan dos soluciones.

Según una, no se trata del mismo **orixá**, que nunca podría estar en dos lugares al mismo tiempo –y mucho menos en centenares o millares, como exigiría lo habitual de algunos de sus denominaciones–, sino representantes de su falange. En este caso, en un **centro** puede incorporar el **orixá** jefe y en los otros sus subordinados, o –otra posibilidad– pueden ser sólo subordinados los que ‘bajan a tierra’, ya que el **orixá** que les da nombre ya no incorpora más (cf. supra Cap.4 3.).

Otra respuesta arriesga el escollo de la ubicuidad. Es el mismo **guia** el que se reparte por los distintos **terreiros** e incorpora una vez en un lugar, otra vez en otro. Cuando el **caboclo** Urubatão fue suspendido como jefe espiritual del **terreiro** de Roque (cf. infra Cap.7), éste decía:

“Él puede ir a otros **terreiros**, porque él tiene varios **terreiros** suyos, que no es sólo éste. Puede trabajar, pero aquí está suspendido. Puede venir en otro ‘caballo’ también; puede venir”.

Más que la respuesta, sin embargo, interesa la pregunta, uno de los pocos interrogantes teológicos que hemos registrado en conversaciones espontáneas entre umbandistas. Esta supone que debe existir una consistencia que abarque al conjunto de los centros del culto, es decir, que aquello que ocurre en cada uno de ellos debe poder resistir su confrontación con lo que sucede en los demás. La pregunta, por lo tanto, construye un objeto tan imaginario como imposible: un culto umbandista homogéneo y unitario en el que sus distintos momentos deben ser coherentes.

6. Poder del orixá, poder del agente

“No soy yo quien puede –es común oír a cualquier agente– son mis **orixás**”. El poder de las entidades espirituales es así contrapuesto por el agente a su propia debilidad. En esta contraposición no entran en juego las competencias espirituales, místicas, que obviamente son atributo privilegiado de los **orixás**, sino las físicas.

La incorporación del espíritu hace que lo que aquel cuerpo, el del médium, que era incapaz de realizar ‘en su normal’ (cargar grandes pesos, entrar de noche en la floresta, zambullirse en ríos) pueda ahora hacerlo. Se establece así un campo homogéneo –el cuerpo del médium con y sin **orixá**– en el que la comparación empírica es directamente constatable.

Ahora bien, si la contraposición encierra, por un lado, la relación inferior-superior que es central en el comercio entre hombres y espíritus, no deja además de encerrar otro mensaje más específico que apunta, por su negativa, a destacar la fuerza del agente.

La debilidad e impotencia del ‘caballo’ son señaladas y enfatizadas en forma tal que la acción del **orixá** en tierra nunca pueda explicarse por una mistificación del primero: es una garantía de posesión real. Además, que el **orixá** logre aquello que al agente no le es posible, o a lo que nunca se atrevería por su cuenta, no hace más que magnificar la fuerza del **orixá**. Pero cuanto más poderoso un orixá, más exigencias tendrá respecto a su ‘caballo’, que elige por propia voluntad, y más desarrollado deberá estar éste, más poderes ocultos deberá tener.

Hay aquí una cuestión adicional. Los médiums en general hablan de los *guias* con los que trabajan como de una propiedad personal: *mis orixás*. A veces, recapacitan en lo que han dicho y modifican la fórmula (“Yo tengo un **orixá** que... No, mejor dicho, un **orixá** del que soy instrumento...”). Pero cualquiera que sea la expresión, los médiums, y cuanto más alto su lugar en el **terreiro** más cierto es esto, piensan en los **guias** que los poseen como de algo que los pertenece.

Vemos entonces dibujarse una nueva oposición: ‘el médium es un instrumento del **orixá**’, ‘el **orixá** es una posesión del médium’. Pronto retomaremos esta cuestión.

7. La posesión extra-institucional

Hasta ahora hemos hablado de la posesión como algo que se produce dentro del marco ceremonial del **terreiro**. Este marco provee al médium

de toda la estructura de seguridad de que dispone el centro, así como la protección que los demás agentes y sus **orixás**, fundamentalmente el **pai** o **mãe-de-santo**, puedan brindarle en caso de que suceda algo inesperado (o, mejor, algo siempre esperable: la intervención incontrolada de la **izquierda**).

No es infrecuente, sin embargo, que los médiums sean poseídos fuera de este marco, en sus propias casas¹⁷. Veamos lo que dice un **ogã** del **terreiro** del **Pai** Ismael acerca de su esposa, médium en el mismo centro:

“En casa se puede. Basta llamar (*invocar a los orixás*). Ella misma, ella recibía aquí en casa; pero lo que más recibía era el **exu**, generalmente cuando discutíamos, cuando nos peleábamos... Pero, ¿sabes?, hace más de siete años que él (*el exu*) no viene más aquí. Fue desde que yo hice mi obligación para **ogã**, él nunca más volvió. No sé el motivo por qué, pero no sé, creo que porque yo he tomado una cierta autoridad sobre él. Pero si lo llamo, él puede venir”.

De esta declaración nos interesa destacar dos aspectos¹⁸. Por un lado, que las entidades espirituales movilizadas en forma particular por lo general son de **izquierda**. Por el otro, el carácter antiinstitucional de estas prácticas que, en este caso, acabaron cuando la mujer tuvo en su propia casa un representante de la autoridad del **terreiro**. Uno y otro se determinan entre sí.

En efecto, lo que se hace en casa, fuera de los controles institucionales, es algo que no puede hacerse en el **terreiro**. Lo privado individual, la casa, se constituye así en una alternativa a lo privado colectivo, el **terreiro**; las prácticas ligadas en forma exclusiva a los **exus** se enfrentan a la manipulación de estas entidades en un sistema de equilibrios y contrapesos.

En esta oposición, el **pai** o **mãe-de-santo** condenará en la mayoría de los casos estas prácticas que se le presentan como una fuente de peligro, en un doble plano.

En términos místicos, el jefe del **terreiro** temerá las consecuencias de un **trabajo** de **izquierda** no controlado por él y que puede tener efectos dañinos para el centro del culto. Un médium que opere por su cuenta puede traer al **terreiro** cargas que deberían ser evitadas.

En términos prácticos, actividades de este tipo atentan contra la unidad del **terreiro** y amenazan el monopolio religioso de su jefe. En muchos casos,

¹⁷ No estamos hablando de agentes independientes, cuyo marco ritual constituyen en sus propias casas o allí donde son llamados para trabajar.

¹⁸ Adicionalmente, este ejemplo parecería casar con la hipótesis de Lewis (1971) de la utilización de la posesión por parte de los ‘débiles’ como instrumento de presión contra los ‘fuertes’. Para un análisis de esta hipótesis cf. Giobellina Brumana, 1997 (1986a).

estas actividades domésticas pueden ser un primer paso hacia el establecimiento autónomo del médium, ya con un **terreiro** propio (con el peligro implícito de la fractura del **centro** del que sale) o como agente particular.

Esto no significa que lo institucional consiga en realidad imponerse sobre lo antiinstitucional. La condena que el jefe del **terreiro** hace de las prácticas centrífugas de sus médiums no tiene muchas veces instrumentos adecuados de aplicación: un **terreiro** inestable está obligado a convivir con todo tipo de infracción so pena de ser desertado (aunque estas infracciones puedan provocar deserciones y conflictos por otras vías), etc.

8. Los orixás personalizados

Se puede creer que tal agente esta realmente 'tomado' por tal **guia**, se puede depositar gran fe en su capacidad de resolver los problemas y los pedidos que se le hacen, las características con que se manifiesta pueden ser del todo acordes con las que la tradición manda, pero de todos modos, su existencia puede estar limitada a los pocos momentos de su aparición ceremonial, su contacto con los humanos ser impersonal, su idiosincrasia, nula.

Esto es lo que ocurre en la absoluta mayoría de los casos. La preferencia que el cliente puede tener por tal **orixá** está basada en los favores por él concedidos, en la demostración de su poder. Existen sin embargo casos excepcionales en los que el **guia** logra desarrollar una personalidad propia, una densidad y una intensidad de su desempeño que lo diferencian de la abstracción estereotípica que caracteriza sus congéneres.

Este tipo de espíritus 'personalizados' lo hemos detectado siempre fuera de **terreiros** organizados, ya en agentes independientes que **trabajaban** 'particular', como en general se dice, o en pequeños grupos que desdeñaban convertirse en un **centro** público y/o que estaban estructuralmente incapacitados para hacerlo.

Que este fenómeno se dé al margen de la Umbanda organizada nos parece un hecho revelador: el rechazo a **trabajar** con espíritus que sean un mero estereotipo es paralelo al de ser un miembro más de un **terreiro**. Son rechazos a dos tipos paralelos de colectivo. A esto se une el que estos agentes hayan sido los más directamente vinculados a prácticas de hechicería que hemos encontrado en nuestro trabajo de campo.

Esto lo veremos con algo más de detalle en el Capítulo 7 respecto a la casa de la India, el lugar donde encontramos los **orixás** más 'personalizados' y donde la relación con la hechicería era más candente. Antes debemos explorar justamente la cuestión de la hechicería.

CAPÍTULO 6 LA MACUMBA

*“E foi dormir como um despacho
deitadinha num capacho
na porta dos enjeitados”*

El término **macumba** tiene varios sentidos. Uno es el de sistema religioso: el culto umbandista en general; más ampliamente, el conjunto de las religiones de posesión; en forma intermedia, sólo Umbanda y Candomblé. La extensión de este significado depende de la perspectiva del emisor. Un pentecostalista puede utilizar el sentido más amplio, que sonaría extraño en boca de alguien relacionado con los cultos de posesión, ya que el kardecismo sólo puede ser visto como **macumba** por alguien que condene las prácticas mediúmnicas en su totalidad. Es que esta palabra tiene, en principio, un sentido peyorativo, acusatorio.

De todos modos, es bastante frecuente que los umbandistas hablen entre sí de su culto como **macumba**, aunque también puede ser utilizado por muchos de ellos justamente como lo que ellos no hacen: como sinónimo de hechicería, de trabajos de **izquierda**, de **quimbanda**, el extremo maligno que Umbanda pretende segregar de sí en sus pretensiones de legitimación social. Sin embargo, como veremos en el próximo capítulo, hasta **quimbanda** puede ser empleado para autocalificarse.

Macumba es también la ofrenda, el **despacho** que con tanta frecuencia se ve por las calles o en las puertas de los cementerios. Pero el sentido en que aquí vamos a emplearla es un tercero: la acción y el efecto de la manipulación de entidades de **izquierda** por una persona sobre o contra otra. Los sinónimos que tiene en esta acepción son varios: ‘trabajo’, ‘coisa feita’ (cosa hecha), ‘ziquizira’, ‘ziquitracá’. Cualquiera que sea el término empleado por sus protagonistas, no se nos esconde que nos encontramos ante un tipo de fenómeno que ha sido estudiado hasta el cansancio por los antropólogos.

En la primera investigación sistemática sobre este tipo de cuestiones, publicada hace medio siglo, Evans-Pritchard encontraba entre los

azande dos fuentes diferentes de amenaza mística. Una, la brujería (witchcraft), remite a un poder oculto e inconsciente que ciertos individuos tienen de producir daño; otra, la hechicería (sorcery), denota el empleo consciente de determinadas fórmulas. Por el carácter de manipulación mística voluntaria que tiene, la **macumba** corresponde en esta clasificación a la segunda posibilidad, la hechicería.

1. La cuestión de la hechicería

“El hechicero es como la Arlesiana”, dice Marc Augé (1978: 71), “se habla mucho de él pero nadie lo ve”. Este es el caso de la mayoría. si no de la totalidad de los escritos sobre ‘witchcraft and sorcery’: el hechicero es siempre un tercero alejado de la vista del investigador. Como reconoce Metraux (1958:243):

“Es superfluo decir que yo nunca he sido invitado a un conjuro mágico o a un encantamiento. Aquellos trabajos que he visto eran de la magia blanca. Debo todos mis testimonios al respecto a diversos informadores (...)”.

La invisibilidad del hechicero está profundamente correlacionada con las elaboraciones teóricas que se han hecho respecto al fenómeno, sobre algunas de las cualidades sobrevolaremos ahora¹. Volvamos a la clasificación clásica de producciones místicas de daño.

La división presentada por Evans-Pritchard alimentó la literatura antropológica por casi treinta años hasta que la cuestionara Turner (1964) como un paradigma que ya había agotado su capacidad productiva. Sin embargo, pocos años después, M. Douglas (1967) volvía sobre el tema y no sólo mantenía esa diferenciación sino que, uniéndola a la existente entre ‘baraka’ y ‘mana’, proponía una matriz estructural que daba cuenta de las posibles fuentes sociales de peligro y poder.

Cualquiera que sea la fortuna de este intento, lo más importante en él era que retomaba la distinción establecida por Evans-Pritchard con el objetivo de encontrar en ella un sentido, cosa que casi nadie había

¹ Como en el caso de la posesión y de la acción terapéutica, una discusión teórica sobre hechicería alargaría demasiado este trabajo y lo desviaría de su objetivo. **Nota de la edición española:** En un artículo publicado por la revista *Antropología* 10 en 1995, FGB ha publicado un ensayo más amplio sobre la cuestión: *La hechicería y sus sentidos*.

intentado hasta entonces. Pero, ¿qué entendían ella y sus predecesores por 'sentido'? Este es el punto en cuestión.

El sentido de las amenazas místicas había sido pensado siempre, tras el trabajo sobre los *azande*, como la búsqueda de explicación a los fantasmas de una sociedad. Brujos y hechiceros son una pesadilla, en la expresión tan conocida de Mónica Wilson; la tarea del antropólogo se centraba pues en revelar las condiciones sociales de tal pesadilla. Los segmentos sociales que moviliza, la función autorreguladora –homeostática, como dice Douglas–, y/o en algún otro tipo de beneficio que esta creencia ofrece a la comunidad².

La creencia, insistamos en ello. Casi toda la literatura antropológica no trataba en verdad sobre 'witchcraft and sorcery', sino sobre las creencias de una comunidad o de un grupo en la capacidad con que cuentan ciertas personas de producir efectos aflictivos en otras por medios místicos. En ese sentido, la crítica de Turner no carecía por completo de razón ya que, al efecto práctico de las investigaciones que se llevaban a cabo, la diferencia entre un y otro tipo de mecanismos no era en realidad relevante.

De hecho, pareciera como si todo lo investigado, pensado y escrito después de *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, dejase de lado una anotación de su autor: "(...) la diferencia entre la brujería y la

² El que creemos haya sido el primer trabajo británico sobre el tema (Fortune) plantea sólo una vaga hipótesis de coherencia entre el 'comportamiento social' y el 'sistema de la magia'. Los trabajos posteriores afinaron mucho más esta perspectiva; demos algunos ejemplos.

Nadel (1952) llegaba a la conclusión que las acusaciones de brujería entre los *mesakin* se efectúan entre categorías de parientes (MB y ZS) entre los *kuranko* estudiados por Jackson (1975) las acusaciones alcanzarían a la hermana o a la esposa de Ego y la víctima sería este mismo Ego o su hijo o nieto; para Marwick (1967) las acusaciones se producen, entre los *cewa*, dentro de los matrilineajes y no entre ellos.

La cuestión de la funcionalidad ha sido encarada de múltiples maneras, desde la conservadora a la no conservadora (Macfarlane, 1970), al conservadurismo no funcional (Nadel, 1952). Desde una perspectiva más amplia, Mary Douglas (1970) apuntó a una sistematización general de las diferentes direcciones que pueden tener las acusaciones bajo la suposición de que éstas son "un medio para clarificar y afirmar las definiciones sociales".

Algunos antropólogos intentaron también marcar la diferencia entre las culturas en las que detectaban estas creencias y la propia, fuesen éstas de desarrollo científico-tecnológico (Mair, 1969: 9) o de desarrollo social (Marwick, 1967: 126). No faltaron tampoco aquellos que indicaron que fenómenos similares existían en nuestras sociedades aunque no con un cariz místico, sino político como el de la 'caza de brujas' (Wilson, 1970: 263; Fry, 1979).

hechicería corresponde a la diferencia entre una supuesta actividad posible y otra supuesta actividad imposible” (Evans-Pritchard, 1976: 376).

Esta negación es seguramente lo que produce en los investigadores una cierta incomodidad a la hora de tratar no ya las acusaciones, en lo que son maestros, sino las autoacusaciones. Si la acusación señala un lugar imaginario, en el que se condensa todo lo que de execrable pueda concebir una sociedad (Marwick, 1967: 124), ¿cómo se explica que haya quien asuma esta máscara de ilegitimidad? (cf. Douglas, 1976: 66; Wyllie, 1973).

En todos los casos, las creencias en ‘w. and s.’ aparecerían en los escritos de los investigadores tan sólo como un indicador—, útil para el observador, de la estructura y tensiones de una sociedad (el ‘manómetro’ de Marwick [1964]) y como un mecanismo— que ésta se daba para cumplir determinados objetivos. El sentido —del fenómeno así definido, la forma en que los antropólogos llegaban a explicarse algo en apariencia tan aberrante para su cultura, dejaba por completo de lado el sentido que éste tenía para sus protagonistas.

En otras palabras, la antropología funcionalista ha visto en la ‘w. and s.’ algo real y eficiente, pero sin tomar en cuenta la forma en que era concretamente real y eficiente en la vida ‘nativa’. La ‘w. and s.’ no es productiva de manera directa, sino indirecta. La irracionalidad de la creencia como sistema de pensamiento es convertida sin mediaciones en racionalidad social.

Este enfoque no se debe sólo a la perspectiva teórica y metodológica general de la escuela británica, sino a que sus investigadores destacan del rito casi sólo su aspecto expresivo e ignoran el instrumental. Quizás el único punto ciego del trabajo de Evans-Pritchard haya sido su indiferencia a la cuestión de la enfermedad provocada y curada por medios místicos³. Esta indiferencia deriva, pensamos, de una visión de la enfermedad que ignora su carácter cultural, simbólico. Enfermedad es, parece esconder su texto, lo que un médico inglés reconocería y trataría como tal; toda otra dolencia y, mucho más, toda otra cura, es imaginaria.

Frente a esta caracterización de la acción mística en la que su agente es casi tan imaginario como su producción de efectos, la realidad brasileña muestra otros contornos. El hechicero no es un enemigo de rostro indefinido; es un agente con nombre, apellido y domicilio conocidos. Las actitudes frente a él son mucho más complejas que la simple execra-

³ Tema que, por otro lado ha sido tratado por pocos autores británicos, p.ej., Fox (1967), Messing (1967).

ción. Sus prácticas, aunque eviten una excesiva publicidad, son lo bastante abiertas como para que nosotros hayamos podido presenciarlas en muchas ocasiones.

Por otro lado, el sistema se basa en resultados directos sobre la vida de los protagonistas. Esta capacidad de producción de efectos materiales, la 'eficacia simbólica' (Lévi-Strauss), la 'productividad del rito' (Mary Douglas), es el centro del fenómeno. Aun cuando no estemos en condiciones más que para señalarlo, pensamos que la relación entre estructura simbólica, cuerpo y sociedad es el objetivo último de una investigación sobre hechicería^{3bis}. Pero conocemos por el principio.

2. Simpatía, mal-de-ojo

La manipulación de los *orixás* no es el único instrumento de producción mística que ofrece el campo religioso brasileño. Las prácticas de Umbanda se yuxtaponen con otras acciones místicas sin integrarlas a su repertorio pero sin por ello privarlas de realidad y eficacia. Son dos los tipos de estas acciones místicas, uno positivo, otro negativo:

a) La simpatía. La **macumba** convive con una acción mística accesible fuera de todo marco doctrinal e institucional y que, cual lejano homenaje a Frazer, se llama 'simpatía'. Habla un **pai-de-santo**:

"(La simpatía no tiene espíritus de por medio) La simpatía está hecha con raíz, con agua (...) puede ser hecha también con cabellos... para encantar, enamorar, conservar el novio. El pañuelo de una persona mojado en agua bendita y planchado el día de Sta. Lucía. La persona (...) queda con una visión eterna del otro. Es una simpatía. Eso no es *macumba*. Es hecho con agua bendita de la Iglesia. Es una cosa totalmente diferente. La simpatía es beneficio, la **macumba** es maleficio. La simpatía es para ayudar, la **macumba** muchas veces es para perjudicar, (...) Es algo que cualquiera puede hacer, sin ser **pai-de-santo**, sin ser **filho-de-santo**".

La 'simpatía', según lo que hemos leído, se diferencia de las prácticas de los cultos de posesión por a) no precisar de agentes religiosos, b) prescindir de la intervención de los espíritus, c) tener objetivos moral-

^{3bis} **Nota de la edición española:** En "La escalera de Wittgenstein..." FGB (1999) ha intentado plantear la cuestión desde la perspectiva de un sujeto efecto del Significante.

mente no condenables⁴. Este carácter no especializado, así como su ausencia de malignidad, la pone a disposición pública y su realización es bastante frecuente: un vaso de agua para que la tormenta que se descarga sobre la ciudad pase de largo sobre la casa de uno y no arruine el *churrasco* (barbacoa) con el que se festeja un cumpleaños, una mezcla de huevo y azúcar sobre el papel en el que se ha escrito el nombre de la muchacha que se quiere conseguir, las nueve monedas que se arrojan en los rincones de la casa 'para que tu dinero aumente'.

La simpatía no es incompatible con las prácticas específicas que provee el repertorio umbandista. Es un recurso adicional que se tiene a mano y los seguidores del culto acuden tan libremente a él como los que no lo son: las dos o tres simpatías que hemos presenciado fueron realizadas por una **mãe-de-santo**.

Un jefe de **terreiro** puede ser entonces un proveedor de simpatías, no en su calidad de agente umbandista, sino de portador de una tradición mística ajena a su culto. Es que si la simpatía es 'libre', si no está ligada a ninguna forma de monopolio religioso, es al mismo tiempo un 'capital' con el que algunos cuentan y otros no, al igual que hay diferencias de calidad entre las distintas simpatías que se puede obtener:

"Porque la simpatía es cosa así, que alguien que sabe una simpatía, no es todo el mundo que sabe... Entonces hay personas que saben una simpatía con cosas caseras, en mi caso, p.ej., fue con ajo. El médico ya me había dejado (...). Iba a quedar para siempre más que torcida y paralizada. Entonces fui al médico, fui al neurólogo, fui a todo, no sirvió. Él (*el Pai Ismael*) me enseñó (...) esa simpatía; yo la hice ese mismo día, no llegó a tres días que yo ya estaba volviendo a funcionar. Nunca más tuve eso, gracias a Dios. Él sabe buenas simpatías."

b) Mal-de-ojo (*mau olhado o quebranto*). Este es la capacidad inconsciente que toda persona tiene de dañar con su envidia:

"El mal de ojo (*lo puede echar*) cualquiera. Yo puedo echar un mal de ojo, tú puedes echarme un mal de ojo. El mal de ojo es una energía negativa que todos nosotros tenemos esa energía negativa. El mal de ojo sale de una mirada deseosa, insaciable, (...) El mal de ojo es una energía negativa (...) que la persona puede transmitir sin sentir. (...) Una casa bonita, p.ej.. Todo el mundo (*dice*): 'Ah, que linda casa', Otro (*dice*): 'Ah, si yo pudiera tener una casa

⁴ Este último punto es cuestionable en la medida en que, fuera de toda discusión sobre la relatividad de 'bien' y 'mal' en este contexto, hay *macumbas* que no se distinguen por sus objetivos de algunas simpatías, como el ejemplo dado por este *pai-de-santo* es equivalente a la macumba de amarre.

así'. Y todas las malas electricidades van a esa casa. Hasta que el propio dueño de la casa desiste de la casa, ya ni consigue poner una cortina, ya ni consigue arreglar nada”.

Hay distintos medios de cuidarse del mal de ojo, desde evitar la envidia ajena hasta baños de hierbas, amuletos y la propia limpieza que realizaron los **orixás**. El temor a la capacidad inconsciente de dañar está, sin embargo, como diluida por el que provoca la consciente y voluntaria. La **macumba**, pues, es un peligro sentido como mucho más próximo, real y eficaz. De hecho, en nuestro trabajo de campo hubo una sola mención espontánea al mal de ojo, la historia contada por el marido de la India.

Este hombre, Cacá, había ido en grupo a realizar una de las ceremonias periódicas en la floresta. Allí había capturado un par de pájaros. Otro de los integrantes del grupo, Irineo, vecino patio con patio de Cacá y su mujer, macumbeiro como ellos y, según algunas versiones, examanante de la India, se los había pedido con insistencia para, a su vez, regalárselos a su patrón. Cacá se los había negado y al volver a su casa los encerró en una jaula que colgó en el patio. Irineo siguió con sus pedidos y, ante las nuevas negativas de Cacá, quedó en su propio patio mirándolos fijamente. “De ‘olho gordo’ (ojo gordo=envidia), mirada fija, parecía una serpiente”. Los pájaros no tardaron en morir⁵.

3. Las macumba

*“Tudo eu já fiz
fui até num cangeré
pra ser feliz
meus trapinhos juntar com você”*

Una acción mística implica un emisor y, según las circunstancias, uno o varios receptores. Su caracterización es diferente segúnelijamos la perspectiva de uno u otro. Para ver esto con más claridad centrémonos en una de las **macumbas** que más habitualmente se encargan a los agentes.

⁵ Días después de que Cacá contó esta historia, la ahijada de la India volvió sobre el tema y para vencer el escepticismo que suponía en el observador dijo: “Si alguien me dice que tiene ganas de tomarse el café que yo voy a beber y cuando me lo llevo a la boca se me cae en la blusa, es que el otro ha hecho algo”.

La **macumba** de amarre es el sortilegio que se hace para enamorar a una persona. Los mecanismos que para ello se puede poner en operación son diversos pero siempre implican la manipulación de alguna pertenencia del individuo a quien se quiere afectar y la intervención de una entidad en general de **izquierda**. No sólo se usan nombre y fotografías como en otras **macumba**, sino también y, con preferencia, restos corporales ligados a la actividad sexual como semen, sangre menstrual, pelo púbico, etc.

La peligrosidad de estos mecanismos, que se supone pueden llevar, p. ej., a que un hombre quede impotente, hace que algunos umbandistas rechacen de plano este procedimiento. Además existe la idea de que una unión conseguida por estos mecanismos nunca sería feliz; sólo la 'libre y espontanea voluntad', 'lo natural', garantiza la armonía conyugal.

Este tipo de **macumba** opera en general bajo un principio que podríamos sintetizar como 'quiero para mí alguien que es de otro'; es decir, se entiende que la necesidad de intervención mística se produce por la inoperancia de métodos profanos de seducción y que esta inoperancia proviene del hecho de que la persona anhelada está en poder de un tercero. Es por esto por lo que, aun cuando muchos agentes vean por completo justificado conseguir marido a una cliente, otros rechacen el encargo. Dice un **pai-de-santo**:

"Está también el caso de muchas personas que vienen, ignorantes... y vienen a pedir para casamientos, para separaciones de otras personas, esas cosas, pero yo no apruebo una cosa de esas, porque yo jamás voy a deshacer un... no voy a permitir, que los *orixás* que hay dentro del **terreiro** vengan a deshacer el hogar de una persona que tiene su hogar hecho. Entonces, yo no acepto una cosa (*así*)... Pocas veces hago algo en esa parte".

Esta negativa, sin embargo, era usada en contra suyo por un médium instalado en su **terreiro**, que trataba, con algún éxito, de robarle clientela para sus trabajos particulares (cf. infra, Cap. 7) y que, con muestras de menosprecio, afirmaba: "Yo no tengo esas cosas (*esos reparos*). Consigo mujer para hombre, hombre para mujer. Hago todo lo que sea necesario".

Una operación de este tipo en general tiene, entonces, una víctima, aquel que pierde su propiedad. Esta **macumba** que se oculta de los ojos de ambos, de quien se quiere así capturar y de quien se lo captura, puede en ciertos casos, ser abierta. Veámoslo en las declaraciones de la víctima, en este caso una médium:

“Un día llegué al centro y Doña María (*la mãe-de-santo*) me pidió mi nombre, Doña María no, el exu de ella, el Seu Siete, pidió mi nombre y el nombre de él, (*de su novio*). [*La mujer no quiso darlo*]. Entonces él me dijo si yo quería dar mi nombre y el nombre de él o si yo quería comenzar a cobrar (...). Dije: ‘¿ Por qué?’ Entonces él me respondió que yo no debía estar con ese tío, que ese tío no era para mí, que él nos iba a separar a nosotros dos. Pero eso fue pedido de alguien que se lo pidió a él (*al exu*)”.

La mujer por último accedió de mal grado a dar los nombres.

“Entonces él (*el exu*) dijo que el primer día que yo le viese (*al novio*), que él viniese a mi casa, que yo fuese a hablar con él, yo iba a ver lo que iba a ocurrir. Eso fue justo un viernes, ya era casi la una de la mañana, él estaba ahí trabajando. Cogió mi nombre y el nombre de él (*el novio*) que yo había marcado, lo colocó debajo de una vela negra y dejó arder la vela”.

El **exu** se retiró un momento del recinto para que su caballo fuese al baño y la mujer aprovechó su ausencia para quitar el papel con los nombres de debajo de la vela.

“Arranqué la vela que se había derretido y estaba encima de los nombres, arranqué la vela y saqué mi nombre y el nombre de él. Entonces, cuando ella (*la mãe-de-santo*) volvió, él (*el exu*) llegó (*se incorporó nuevamente en la agente*) y no dijo nada, pero ¿sabes cuando...?, ¿ya has recibido choques de 220 (*voltios*)? Cuando él (*el exu*) llegó, que él bajó (*incorporó*), yo recibí ese choque tan grande que me caí. Me caí y me levanté; él (*el exu*) dio esa risotada, pero no dijo nada”.

La osadía de tratar de impedir la acción del **exu** tuvo su castigo inmediato. Al día siguiente el cuñado de la mujer fue tomado por un **encosto**, la agredió y casi destruyó la casa. La relación con su novio, por cierto, fue deshecha:

“Y yo sé que desde entonces para aquí nunca más vi a Roberto (*el novio*), Roberto nunca más fue a casa. A veces me encuentra en la calle, pasa, hace como si no me conoce. Yo tampoco procuré más hablar con él”.

Otro tipo de **macumbas** usuales son trabajos como el que mencionábamos páginas atrás por los que se intenta impedir una acción ajena. El objetivo de esta operación no es el daño de una persona, sino evitar el propio daño que provocaría esa acción en caso de realizarse:

“Hay un tío que quiere comprar una tierra de mi padre y yo no quiero que mi padre la venda porque... no quiero que mi padre la venda porque es un negocio muy mal hecho el que él está haciendo, (...). Él (*el Orixá al que este cliente ha acudido*) hizo ese trabajo para asegurar, para que ese negocio no salga”.

Operaciones similares pueden ser realizadas para que un inquilino indeseable desaloje una casa, para que un capataz poco amable sea removido de su lugar de trabajo, para que un amante no ‘suba en la vida’ y olvide así a quien quiso cuando era pobre. En todos estos ejemplos se cierran los caminos ajenos para que los propios continúen abiertos.

*

Todos estos casos, y en general todas las prácticas místicas umbandistas, tienen otro rasgo en común: son formas de elaborar la escasez. ¿Que queremos decir con esto?

Quizás el milagro más hermoso e ingenuo de Jesús haya sido la multiplicación de los panes y los peces: la hermandad entre los hombres no está trabada por la mezquindad de la materia, por la escasez de los recursos. Entre los prodigios que Umbanda ofrece, éste está ausente. El culto se mueve dentro de un mundo finito, cerrado, ya repartidos sus bienes, ya designados los ocupantes de los lugares en la sociedad⁶.

Los **orixás** no pueden –en el mejor de los casos– más que administrar benévolamente esta realidad predeterminada. Como dice una **mãe-de-santo**, “**Orixá** no crea fuentes de trabajo”. Lo que está en manos de las entidades espirituales es una manipulación discreta y modesta de un mundo ajeno. Como de los santos del Catolicismo popular, nadie espera de los **guias** más que pequeños grandes favores (cf. Fernandes, 1982: 45).

Ahora bien, en estas **macumbas** se dramatiza y resuelve simbólicamente la cuestión de la escasez: dar a uno es quitar a otro. Este sería, quizás, el lugar de Umbanda donde de manera más abierta la realidad social es vista como una miríada atomizada en continua pugna. Esta visión

⁶ Como pronto veremos, la envidia es la causa que con mayor frecuencia se atribuye a la agresión mística. Respecto a aquella, vale entonces la pena recordar la afirmación de Foster (1972: 168):

“En considerable medida, la envidia existe sólo porque los hombres sienten que existen cantidades insuficientes de buenas cosas en la vida (...) para que cualquiera pueda tener todo lo que quiera”.

hobbeseana de la realidad humana impregna a Umbanda en su conjunto. No es universal, sin embargo, la actitud que se tiene al respecto.

El extremo cuidado con que centros como el del Pai Ismael tratan las entidades en cuyas manos en general se dejan estas acciones místicas, **exu** y **pomba gira**, podría estar indicando que aunque este diagnóstico es compartido, la realidad que retrata es vista como peligrosa al mismo tiempo que contenible. Los **terreiros** donde esto ocurre son los que están próximos al límite infranqueable entre Umbanda y la visión universalista de las religiones eruditas.

Por el contrario, en los lugares de culto donde prima la actividad 'en la **izquierda**', la realidad definida tal como hemos visto determina la manera en la que hay que conducirse dentro de ella. Si dar a uno es quitar a otro, ya que no hay otro lugar de donde sacar lo que el cliente quiere, ¿porqué no hacerlo, si todos actúan de la misma forma?

Entre estos dos extremos, la mayoría de los **terreiros** mantienen la ambivalencia del sistema umbandista. Se niegan a trabajar abiertamente 'en la maldad' al mismo tiempo que encuentran una y otra vez justificaciones para realizar prácticas que definen como malvadas cuando las hacen otros agentes.

*

Hasta ahora hemos hablado desde la perspectiva del productor de las **macumbas**, o mejor aún, de los productores de **macumbas** que pueden pretender algunos visos de legitimidad. Desde el punto de vista de la víctima sin embargo, esta legitimidad es nula: alguien está trabajando en contra suya. Toda **macumba** implica un robo, ya de algo que el agresor se apodera, como en las de amarre, o de algo que simplemente se pierde. Veamos el caso clásico de esta acción dañina en la que se considera que el agresor actúa por el simple placer de hacer el mal.

4. La demanda.

"Yo no le gustaba a mi vecina. Que mi vecina tenía *dor de cotovelo* (*dolor de codo* = *celos*, *envidia*). Nosotros teníamos una vida buena, equilibrada; teníamos un poco de confort (...). Era una infeliz, una despechada, porque nunca había tenido un marido y tenía celos de las que tenían marido".

La vecina, celosa y despechada, ataca a la entrevistada en una forma tan traicionera como radical:

“Arrojó tierra de cementerio encima de mi casa. ¿Sabes lo que fue hecho? Adivina... Pata de pollo. Pata de pollo... Mira que animal más bajo... Ella se lo entregó a él (*a un exu*)”.

El efecto de esta **macumba** fue, justamente, una herida en el pie:

“Me lastimé el pie con un clavo, así, buscando agua en (*casa de*) mi vecina, me lastimé. Entonces, mi pie fue aumentando de esa herida y no había manera (*de curarlo*). Comencé a desesperarme, a pensar que iba a perder el pie”.

Este fue el momento en que acudió en procura de ayuda mística a un **terreiro**. Allí, un **exu** le dijo que había sido él mismo quien había causado esa herida, incurable por medios convencionales. Fue él quien descubrió a la autora de la agresión, la vecina, y los mecanismos utilizados en ella, al mismo tiempo que pidió una ofrenda equivalente para acabar con el daño:

“Nueve patitas (*de pollo*), una gallina y una botella de aguardiente, un cigarro. Fue entregado en el cementerio, cosita mínima, eso, mucha baja-za. Entregó, acabó. Y ella siempre se metía conmigo, yo también me metía con ella. No quería dar la devolución, pero hay que hacerlo, ¿no? (...) Yo pedía en el **terreiro**—, di el nombre de ella. Les pedí a ellos (*los exus*)... No quería (*que le mandasen la macumba*) de vuelta, sino que la castigasen”.

Y el castigo por fin llegó: “Es lógico que cobró. Ella tenía un bien, un novio... y en eso, él le pegaba, peleaba con ella y la zurraba, la zurraba. Eso para mí ya era... ya era algo”.

Si seguimos el orden de los acontecimientos, lo narrado se transforma en esto: Nuestra entrevistada se hiere el pie; la herida no se cura con procedimientos profanos. Acude a un **terreiro** donde un **exu** incorporado en un agente se declara responsable del daño, señala a su vecina como promotora del trabajo e indica el procedimiento para deshacer su efecto. En este momento, la entrevistada inicia ella misma lo que considera un contraataque contra su presunta agresora y se ve satisfecha por males que le acontecen a ésta y que interpreta como producto de su acción mística.

Tenemos aquí los elementos básicos de la **demanda**, la guerra mística en la que dos contendientes humanos disputan utilizando herramientas espirituales—: el motivo supuesto en la pretendida agresión, los mecanismos utilizados en ellas, las formas de cura, las represalias. Pronto los analizare-

mos, pero veamos ahora algunas descripciones generales de la **demanda**, la primera en boca de una médium, la segunda en la de un **pai-de-santo**:

“¿Cómo se hace una **demanda**? Ellos mandan un **orixá** encima de uno. Vamos a suponer, una **pomba gira**. Yo tengo rabia de una persona, entonces cuido de la **pomba gira** y mando a la **pomba gira** a **demandar** contra esa persona. Entonces, en ese intervalo de tiempo, yo cuido de ella, le compro cosas, compro champagne, le compro cigarrillos, le compro flores, le compro perfumes. Entonces, si ocurre que la persona descubre... Vamos a suponer, ella mandó una **pomba gira** a **demandar** en contra mío, si yo voy a trabajar y lo descubro, entonces comienzo cuidando a esa **pomba gira**. Entonces queda entre nosotras dos. Esa es una **demanda**, (...) Duplico lo que la **pomba gira** esta recibiendo. Mando que ella vuelva (*contra quien la mandó*). Una suposición, si ella dio un champagne, doy tres, doy cuatro, Si ella dio siete rosas, yo duplico, doy el doble, doy veintiuna. Si ella dio un paquete de cigarrillos, doy dos, doy tres”.

“Ellos piden, ofrecen lo que tienen para ofrecer, gallinas negras... Otro ya hace un preparado, pone la vela para ellos (*los exus*), hace una farofa (*barina de mandioca frita*) (...). Y él (*el exu*) da. Le dieron el regalo y él puede perjudicarte en muchas cosas. Tu camino... nunca vas a ir para adelante en lo que quieras (...). Para deshacer (*esta macumba*) uno tiene que ofrecer más de lo que le han dado (...). Una subasta. Le dieron ese tanto y tu tienes que ofrecer el doble, Entonces invierten la cosa. Porque ellos (*los exus*) no tienen categoría”.

La India da una versión algo diferente;

“Ahora, si se da el caso de que ella quiere guerra conmigo, entonces hay guerra. Si ella invierte una vela en contra mío, yo viro diez contra ella; si ella vira diez en contra mío, yo invierto una, un ‘toquinho’, un pedacito de vela quemada, yo, lo invierto contra ella. Quien puede más llora menos”.

En un caso se trata de la capacidad material que el contendiente tiene de sobornar al intermediario espiritual, en el otro de la capacidad espiritual de dominarlo. En uno el acento cae sobre la entidad espiritual manipulada, en el otro sobre el agente. En ambos casos, sin embargo, se trata de un control, obtenido por un u otro medio, sobre la entidad espiritual.

4.1. La cura y la represalia

Como ya hemos dicho, la alternativa que un agente puede tener frente al daño de un cliente diagnosticado como **macumba** es o bien limpiarlo de los efectos de la agresión o bien, además de esta descarga, enviar

el mal de vuelta a su emisor. Una **mãe-de-santo** describe la primera posibilidad tal como se practica en su centro;

“Todo lo que la persona (*el demandeiro*) va mandando, nosotros lo vamos quitando y vamos adoctrinando. Nosotros no mandamos de vuelta; adoctrinamos para que no haga más maldad, (...). Llegamos a retirar de una persona ciento veinte *exus*. Tú retiras, p.ej., cinco y mañana la persona está con diez. Ese es el problema, no es que estaba con ciento veinte encima, sólo de una vez. Tú vas retirando y el que está haciendo (*el que está mandando la macumba*) va mandando otros. Por eso se torna un trabajo difícil”.

Pero ¿por qué aceptar esa dificultad y no actuar en el mismo plano que el hechicero? El Pai Ismael da una perspectiva ética general. A diferencia de lo que hace tanto umbandista, aceptar el dominio de Dios es aceptar la primacía de la **derecha**:

“Hay personas que no actúan bien. Confunden una cosa con la otra, mezclan la mano. Existen personas que hacen esas cosas. Yo soy de este medio, pero digo las cosas como son. Existen muchas personas que mezclan una cosa con la otra, y eso no da buenos resultados. Creo y digo siempre a todos; nuestra mano derecha adelante y Dios frente a todo en nuestro pensamiento. Sin Él, no somos nadie”.

En una versión más concreta, un cliente revela su temor de que entrar en guerra mística traiga tarde o temprano perjuicios:

“Una **mãe-de-santo** me dijo que en todo momento que vayas a un centro y alguien te diga: ‘Adenor, Juan de los Palotes mandó, colocó sobre tus espaldas un **exu**. ¿Qué quieres que haga?’ Entonces tú no tienes que decir que lo mande de vuelta. Porque divide. Va a volver un poco, pero tú vas a recibir de nuevo. Entonces simplemente perdona aquella persona y pide paz para ti. Que lo que la persona merezca recibir, ya va a recibirlo, pero ya no vas a ser tú (*el responsable*).”

La posición contraria es mucho más aceptada, aun cuando no es fácil encontrar jefes de **terreiro** que lo expresen con claridad; sus prácticas están orientadas a acabar con el enemigo o, al menos, a castigarlo. Estas son las palabras de una médium, veterana en estas lides:

“No sé, yo no soy malvada, ¿sabes?...pero no me gusta mucho trabajar en la buena línea. Así, si fuese necesario que yo enfrentase una situación de esas, y tengo fe en Dios que no he de enfrentarla, no me gusta, no me gustaría... Pero para dar una devolución (= la revancha)... Yo creo que lo que me

hacen a mí, tienen que pagarlo. Y una cosa, no soy mujer de pelea, no soy nada (...). Si me hacen alguna cosa yo también quiero la devolución. Lógico, tienes que dar una devolucioncita, ¿no es cierto?”

Esta misma médium no esconde que esta ocasión ya ha llegado y varias veces, aunque no siempre con la fortuna deseada:

“Ya fui al cementerio, enterré el nombre de ella (*una enemiga*) en una fosa, ya puse el nombre de ella en un hormiguero. Ya pedí a la **pomba gira** que derrumbe el negocio de él (*su ex-marido*)... ya fue derrumbado. Pero yo hice (*una macumba*) para matar pero no mató. Quiero decir que no pegó en la persona que yo pedí, pegó en otra que estaba junto. Por eso digo que la persona tiene que hacer las cosas con firmeza”.

Ahora bien, si de hecho o de palabras la respuesta a una **demanda** es considerada legítima, entonces las acciones ‘injustificadas’ contra otros, el inicio abierto de una **demanda**, puede disfrazarse, a veces con toda evidencia, como la devolución de supuesta agresiones. Demos un ejemplo.

A casa de la India llegó un ex-compañero de trabajo de su marido, como él conductor de ambulancia, echado de su empleo por estar siempre borracho. Su pedido a los **orixás** era doble, por un lado, un nuevo empleo; por el otro, castigo a sus jefes. El **guia** que tomó el encargo a su cuenta fue un **caboclo**, el cacique Itaquari, pero cruzado con **exu**.

En términos prácticos esto quería decir que se iba a hacer un trabajo de **izquierda**, y, de hecho, S. Itaquari utilizó emblemas de **exu**: su guía negra y roja amarrada a la muñeca y su tridente. Antes de comenzar el trabajo, Itaquari explicó a los presentes que se trataba de una respuesta a una **macumba** que los jefes del cliente le habían puesto en la ambulancia para que pareciera borracho sin realmente estarlo y tener así una justificación para echarlo (el cliente no había parado de contar historias bastante inconexas en las que siempre aparecía como protagonista, valiente, pendenciero y ebrio).

Toda esta justificación se desmoronó cuando al preparar los materiales para el trabajo, los papeles con los nombres de los jefes del cliente que irían luego a ser pisados rabiosamente por el **caboclo**, el marido de la India gritó: “Pon también el nombre de Fulanito. Es un hijo de puta. Así se muera de un ataque al corazón”.

4.2 La razón de la demanda

Si la **demanda** es diagnosticada con tanta frecuencia como etiología del daño, a su vez tiene una etiología, la envidia. Este es el caso más

frecuente de motivo de la agresión mística según el entender de los umbandistas y de ello tenemos el ejemplo de la vecina con ‘dor de coto-velo’ que vimos hace poco. Veámoslo con más detalle en una explicación hipotética dada por un **pai-de-santo**:

“Usted se siente (*que es rico*), tiene su coche de usted, usted va bien vestido, tiene su dinero en el bolsillo, que Dios ayude para que cada vez tenga más... Entonces ocurre. Una persona queda con esa envidia de usted, esos celos. Usted tiene mucho, él no tiene nada y entonces ya empieza la **demanda**, (*que*) forma parte de la envidia. Entonces ya comienza, que esa persona tiene aquello, él no lo tiene. ¿Por qué él tiene aquello y yo no puedo tenerlo? Entonces, es cuando comienza. Entonces, él ya se metió en su cabeza que usted está haciendo alguna cosa para (*contra*) él, ya va a algún (*donde le dicen*): ‘No, que él realmente lo ha hecho’. Entonces ya comienza ese problema, entonces es cuando comienza la **demanda**”.

La envidia no es, sin embargo, la única causa posible de la **demanda**.

“Pasas cerca de esa persona, no la miras para no tener que saludarla. Ya basta. Esa persona dice: ‘Bueno, él hizo esto, *fez pouco de mim* (*hizo poco de mí = no me consideró, me tomó como a un inferior*), va a pagarlo’. Y tú eres castigado”.

La envidia de la que aquí se trata es la supuesta entre pares, entre lo que Foster (1972: 170) llama ‘iguales conceptuales’. Esto es correlativo al hecho que nunca subrayaremos lo suficiente de que la agresión mística, la **demanda**, se realiza entre pares sociales. El peligro proviene siempre de alguien equivalente a uno en el plano social y que, además, nos es muy próximo. Esta condición ha sido detectada por diversos investigadores en otras realidades sociales y puede ser condensada por dichos nativos registrados por Bleck (1976: 530) entre los *kwalu* de Ghana: “Teme a quien esté cerca de ti”; “Sólo el insecto en tu propia ropa te morderá”.

La envidia es entonces lo que uno supone que un vecino, un compañero de trabajo, un pariente, tiene respecto a uno. Ahora bien, ¿qué es lo que se puede imaginar que provoque envidia en una persona? Como

⁷ Vemos aquí un punto adicional, la necesidad que a menudo siente el agresor de legitimar su acción por una supuesta agresión previa de la víctima, necesidad que, como acabamos de mostrar, puede llevar a una falsificación evidente.

es evidente, algo que ella no tiene y el envidiado sí. Esta disparidad entre pares es, pues, lo que está por debajo del diagnóstico de la envidia. En otras palabras, la envidia supuesta en una persona socialmente equivalente es la contrapartida de una fractura en esa paridad.

En el otro caso ('ele fez pouco de mim') estamos también ante la amenaza a la paridad de los pares. Un trato insolente entre iguales implica poner indebidamente al otro por debajo de uno.

Vemos entonces cómo los núcleos etiológicos de la agresión mística, la explicación que los protagonistas hacen de sus causas, están elaborando la cuestión de la paridad y de las amenazas contra ella. Volveremos pronto sobre el tema.

4.3. Vulnerabilidad e invulnerabilidad

Cualquier persona es blanco posible de una **demanda**. Sin embargo, no todas son por necesidad sus víctimas. Una **mãe-de-santo** explica cuál es la condición de esta invulnerabilidad:

"Eso depende del santo de la persona. Si yo hago algo contra ella y su santo es fuerte, entonces recae sobre mí, y si el santo de ella es... Si ella no tiene un ángel de la guarda bien firme, 'pega' en ella... depende mucho del santo de la persona".

No es diferente lo que dice la India:

"Si una **demanda** cae con toda su fuerza encima de mí, yo si soy frágil, puedo caer, si no estuviese preparada. Ahora, si el demandeiro ese fuese frágil como yo y manda **demanda** para ti y tú estás preparado, tú tienes tus **orixás** fuertes, entonces la **demanda** no te pega, el **orixá** la coge y la manda de vuelta".

Esta no es, de todos modos, la única respuesta. Una **macumba** lanzada contra un 'inocente', contra 'alguien que no merece' se vuelve contra el emisor. Una médium habla de su ex-**mãe-de-santo**:

"Y el día en que hizo eso, que la persona (*contra la que*) ella hizo el trabajo, que ella pidió contra una persona que no merecía, ella (*lo*) hizo y volvió todo encima de ella, se quemó todo el cuero (*la piel*)^m".

* Las alternativas no son únicamente que 'pegue' en el blanco o que vuelva al agresor. Una **macumba** puede rebotar en alguien y alcanzar a alguien próximo ("Muchas veces no 'pega' en uno, 'pega' en los hijos de uno").

Estamos ante dos discursos contradictorios, uno sobre el poder, otro sobre la inocencia⁹; ambos tienen efectos y campos de aplicabilidad distintos. En un caso se reconoce el carácter amoral y eficaz del sistema, en el otro se recurre a su justificación ética. En un caso se habla de lo que puede ocurrir con uno mismo (ser vencido por una fuerza más poderosa), en el segundo de lo que ocurre con otro (ser vencido por su propia maldad). En un caso se trata de describir la lucha mística, en el otro explicar un daño sufrido por un agente.

No se piense, sin embargo, que estas afirmaciones son emitidas por distintas fuentes. Los dos discursos pueden ser dados por la misma persona, frente a situaciones diferentes, y entran en cortocircuito sólo cuando, por la intervención del observador, son colocados uno junto al otro:

“Si mando una **demanda** contra una persona que lo merezca entonces va a ‘pegar’”. (cuando aquella persona hizo ese trabajo en contra tuyo y ‘pegó’, ¿era porque lo merecías?)

(*Muy confusa*) “No, ¿cómo?, ¿en que sentido?...En aquella época creo que yo era muy débil. Entonces lo mandó y ‘pegó’”.

4.4. Los instrumentos de la demanda

“Entonces uno coge esa guindilla roja, pone el nombre del hijo de puta, atado del rabo de la guindilla. Entonces coge un filete, lo enrolla con eso dentro (*la guindilla con el nombre*) y hace la entrega, entonces lo lleva para el hormiguero. (...) Lo mete en el agujero del hormiguero, las hormigas lo cubren enseguida... queda ahí, cubre la lata, metes aguardiente dentro, metes una vela al lado de la lata... cada hormigón, aquellos cabezones, ¿sabes? Entonces, conforme las hormigas están removiendo eso, están removiendo en la persona”

Esta es una entrega que un agente no incorporado hace para el **exu** Hormiga. Los elementos empleados funcionan como ofrenda al mismo tiempo que como instrumento del daño. Otro ejemplo dado por la misma informante:

⁹ Esta cuestión de la inocencia y de la culpa también puede estar presente en el momento de la cura. Una persona a quien ha ‘pegado’ una **macumba** puede librarse de ella si los **orixás** consultados descubren que no merece ese castigo:

“El **exu** jefe, el **exu** de la **izquierda**, que es el jefe, que es el Siete Larvas, entonces si viene una persona que está con otro exu haciendo demanda, poniendo una carga (*un encosto*) en la persona, entonces el **guía** de luz llama al **exu** jefe para ver si aquel **filho** merece aquello; si aquel hijo no merece aquella **demanda**, aquella ziquizira, ziquitaca, entonces la obligación de aquel **orixá** jefe y del **orixá** de la **izquierda** jefe –que son dos jefes, uno de la **derecha** y uno de la **izquierda**– entonces van a luchar para limpiar ese **filho**”.

“Lo que hacíamos (*era*) freír los nombres de los hijos de puta en pimienta, los nombres de las personas que ella (*la mãe-de-santo*) quiere que se peleen, se pone sobre el fuego, con aceite de dendé (*aceite de palma*), puse los nombres dentro, sintiendo ese olor asqueroso...”

Otras veces, quizás la mayoría, es el propio **orixá** incorporado en un agente el que realiza las manipulaciones materiales. Seu Salustiano, el **bahiano** de la India, cogía un coco, lo agujereaba e introducía en él papeletos dados por sus clientes con los nombres de sus enemigos. Vaciaba luego un cartucho de pólvora en el coco y lo arrojaba a la hoguera de Seu Sete, un **exu**. El **marujo** de esta casa trabajaba también con nombres escritos en papeles: los sumergía en una mezcla de aguardiente y vinagre y los atravesaba una y otra vez con un enorme cuchillo¹⁰.

Una actividad tan intensa de sus **orixás** no impedía, sin embargo, que la India tuviese mecanismos personales de castigo, uno de los cuales era considerado definitivo por los integrantes de su grupo: meter el nombre de una persona en el culo de alguno de los muertos a los que su empleo daba acceso. Otra fórmula fatal, conocida y practicada también por otros informantes, es meter la fotografía o, en su defecto, el nombre del blanco del trabajo en la boca de un sapo que luego se cose.

De todos modos, se supone que no son los agentes, sino sus **orixás** los poseedores de las fórmulas místicas más eficaces (“Es un secreto de los **orixás**. Si yo supiese todos los secretos no necesitaba de **orixás**”). El espíritu es quien sabe hacer; en algunos casos transmite ese conocimiento a los humanos, en otros actúa por su cuenta. Cuando Nita buscaba una encrucijada para en ella arrojar por encima de su hombro una botella de aguardiente con los nombres de aquellos que tenían que ser castigados, estaba usando una fórmula que un **exu** le había transmitido.

Los procedimientos más sofisticados quedan a cargo de los **orixás** que, aun cuando puedan describirlos para beneficio del curioso –en este caso el investigador–, dejan establecido que sólo pueden llevarse a cabo bajo dirección suya o de alguno de sus congéneres. Este es el caso de una serie de trabajos cuyos detalles fueron transmitidos por un orixá de la India, Iberé, con la piadosa aclaración de que su ‘caballo’ no los conocía.

*

¹⁰ En uno de estos trabajos, una cliente de la India con papel y lápiz en la mano hesitaba en escribir un nombre y murmuraba: “¿Me habrá hecho algo o no?”

Como hemos visto, al igual que las **macumbas** con otros objetivos, los **trabajos de demanda** se realizan sobre objetos relacionados con la víctima. Nombre, dirección y, si se tiene la suerte de acceder a ellas, fotografías¹¹, son los elementos básicos sobre los que se opera. Por esta razón muchos clientes avisados tienen recelos de dar sus señas en los **terreiros** que frecuentan. Los médiums tampoco son pródigos a la hora de revelar su identidad, si no quieren correr los riesgos sufridos por ésta:

“Ella (*otra médium*) hacía **macumba** contra todo el mundo ahí en el centro. Inclusive el día que me peleé con ella por culpa del amante de ella (*que la entrevistada codiciaba*), ella me dijo que iba a luchar desde los cuatro rincones del mundo para matarme. Que mi nombre ella lo sabía, mi apellido ella lo sabía. La primera vez que fuimos a la floresta, que yo di la primera obligación para **exu**, ella estaba con nosotros (*por lo que se enteró de su nombre*). Entonces, ella anduvo mandándome cosas (**macumbas**)”.

También hemos visto que algunas de las manipulaciones materiales de estas **macumbas** (la explosión del coco, la fritura de los nombres, la ofrenda en el hormiguero) representan la acción que desean ver sufrida por su enemigo. En otros casos, es el órgano de la persona atacada lo que se simboliza (pata de pollo = pie) y hasta la entidad mística que interviene en la operación (tierra de cementerio = **exu**). Estos procedimientos metafóricos y metonímicos parecen introducir un elemento diferente al que veíamos al hablar de **encosto**.

Antes nos encontrábamos con una vaga indicación de la acción directa de los espíritus sobre las personas. Ahora, con una minuciosa representación de uno o de varios de los elementos que participan de la acción mística, desde la víctima hasta la parte de su cuerpo que se quiere enfermar, desde el daño que se desea infligir hasta la fuerza espiritual que lo garantiza.

Ahora bien, en un caso estamos frente a un discurso que narra, en el otro ante una práctica que hace. Sin embargo, este hacer sigue también una línea narrativa; la producción del daño se canaliza por los elementos básicos de la significación, la metáfora y la metonimia. En otras palabras, se relata con determinados objetos y acciones lo que deberá ocurrirle a la víctima. La diferencia empero, reside en que en un caso la significación

¹¹ El peligro que representa la fotografía de uno en manos ajenas nos fue mostrado con toda claridad por regaños muy ásperos de varios informantes al darse cuenta que fotos grupales en las que ellos aparecían habían sido dadas por nosotros a otras personas.

está puesta a disposición de la explicación y en el otro lo está al servicio de la producción de lo que debe ser explicado.

Esta división no es, sin embargo, del todo exacta; hay acciones místicas que corresponden al discurso explicativo. En efecto, prácticas como la inversión de la vela o la **demanda** descrita como una suerte de subasta de los servicios del espíritu perturbador no manipulan tanto a la víctima cuanto a la entidad perturbadora.

Son entonces dos las figuras que intervienen en estas manipulaciones: una es el espíritu; la otra, la persona contra la que se dirige la acción. Ambas están siempre e indispensablemente presentes en las operaciones místicas, aunque con participación diferente. Si en un caso, el objetivo central es controlar la entidad espiritual que interviene en el proceso (por soborno o por coacción), en el otro es controlar a la víctima. En un caso, el agente se apodera del espíritu, de sus servicios, en el otro, de su enemigo, de su cuerpo.

Ahora bien, así como la producción de daño busca un control sobre el enemigo y sobre la potencia espiritual que puede ayudar a dañarlo, la cura recorre este camino en sentido inverso.

El trabajo de deshacer (*desmanchar*) la **macumba** tiene como una de sus condiciones la detección de los elementos que han sido empleados en la agresión y del espíritu que ha intervenido en ella. Esto es así aun en aquellos lugares en los que la ofrenda no es replicada, como veíamos en la cura de desobsesión de la que presentamos un resumen del adoctrinamiento de un **exu** por una **mãe-de-santo**. El control que el agresor ha obtenido por medio de su **macumba**, es pues deshecho, es descontrolado por la acción terapéutica. Ya volveremos sobre esto; antes nos ocuparemos del lugar del hechicero.

4.5. El demandeiro

Desde fuera de Umbanda quizás se tenga la impresión de que todo agente del culto es alguien con la capacidad y la disposición de producir daños místicos. Sin lugar a dudas, ésta es la visión que se tiene desde el Pentecostalismo. Dentro de Umbanda, en sus filas masivas y populares alejadas de los centros de legitimación del culto, esta opinión es casi una certeza. Todo el mundo trabaja por mal, aunque se esfuerce en negarlo y realice también trabajos de caridad. Recordemos las afirmaciones ya citadas de una médium:

“Ah, es lógico que ellos (*los jefes de terreiro*) van a decir (*que no trabajan en la izquierda*), lógico, imagínate... Muchos dicen así; ‘Oye, si vienes

para el bien, vale'. Pero el mal, nadie lo hace. Pero bajo cuerda, ¿no lo hace?"

Como advertíamos antes, estas palabras quieren decir lo contrario de lo que aparentan. No es una acusación, sino una constatación de que el **demandeiro** está por todos lados pero no necesariamente como enemigo, sino también como posible aliado. Es que la designación del **demandeiro**, la indicación de una persona como hechicero, tiene diferentes vías y diferentes significados: por palabras o por actos, como acusación, como indicación de una fuente de peligro o de defensa.

En discursos explícitos, un agente, ante todo un jefe de **terreiro**, puede hablar de las prácticas de otros agentes como de **demanda**. En varios momentos de este trabajo hemos registrado este tipo de declaración; sus emisores eran, como el Pai Ismael, umbandistas que rehusan y reprimen con decisión estas prácticas.

En esos casos se trataba, más que de la acusación contra individuos concretos, de un intento de desvinculación de la propia manera de entender y practicar el culto de una imagen suya públicamente estigmatizada. Cosa distinta ocurre cuando la imputación se hace en forma determinada y cuando ésta proviene de agentes cuya vinculación con la **demanda** es manifiesta.

Cuando la India habla de una **mãe-de-santo** con la que ha trabajado el día anterior en aparente concordia total como un ejemplo de los "**demandeiros** del espiritualismo que procuran **demanda** sin tener por qué, sólo por envidia", estamos frente a una situación diferente. No se trata ya de la condena a las prácticas de hechicería, sino de la utilización contra adversarios personales de la condena de las prácticas de hechicería.

El acusador utiliza lo que en otro lugar social es constituido como estigma, o mejor dicho, lo que él considera que está constituido como estigma, para descalificar a alguien por su desviación de una norma que el propio acusador infringe. No se emplea sólo el estigma religioso, sino todo aquel que deje en desventaja al amigo/ enemigo. En el caso citado, la India hablaba de su colega como borracha, ladrona, chabolista, 'marginal' (= delincuente), drogadicta y relajada sexual, imponiendo sobre ella su propia visión subalterna de las clasificaciones sociales' (cf. Giobellina Brumana, 1983b).

En esta designación discursiva, el hechicero lo es sólo para ser empujado a un espacio socialmente condenado. Este discurso no habla de sus poderes o cuando lo hace es para negarlos en comparación con la magnificación de los propios. Así, para continuar con nuestro ejemplo, la

India negaba a la **mãe-de-santo** acusada todo poder espiritual (“Arruinó los **orixás** que tenía. Tanto abusó del espiritualismo que los **orixás** la abandonaron”).

Existe otro tipo de discurso de indicación del hechicero. En este caso no es una acusación ni una disculpa o justificación, sino un reconocimiento de algo por todos sabido. El emisor de este tipo de indicación es un cliente o un agente de menor grado ligado a la persona a la que se indica. Una médium que había trabajado con la India decía, poco después de su muerte, en una entrevista llena de recuerdos afectuosos:

“Ella era **demandeira** (...). Porque ella era **quimbadeira**. La parte de los **orixás** suyos eran todos **quimbandeiros** (...). Yo confiaba mucho en los **orixás** de ella y en ella, en su persona también”.

Sin embargo, relaciones similares pueden llevar a una indicación de tono acusatorio. Veamos el caso de una médium que durante mucho tiempo ha colaborado con su **mãe-de-santo** en la realización de **macumbas** destinadas a ‘hundir a los hijos de puta’ y que sólo después de su ruptura con ella considera reprochables esas prácticas:

“Porque generalmente hay **mães-de-santo** que sólo quieren hacer mal a los otros, castigar a los otros. Entonces van ahí a la casita de los hombres (*los **exus***), hacen el pedido y están castigando. Igual a esa que yo conozco (*su **ex-mãe-de-santo***) es así. Quiere decir que ella trabaja sólo con maldad. Pero es fingimiento que ella tiene. Ella finge que va a ayudar a las personas y las esta perjudicando, quiere decir que no esta ayudando. Encuentro que, es errado, una injusticia”.

No es, pues, el carácter de hechicero del agente, sino la relación que mantenían con él lo que determinaba la posición de estas dos mujeres respecto a su persona y a sus prácticas. Un hechicero favorable a uno se convierte en desfavorable y, sólo por ello, en condenable. Esta dualidad es visible con claridad en los comportamientos que se tienen frente al agente. Hay dos tipos de conductas que apuntan a una persona como fuente de poder y peligro, una de la contratación, otra de la evitación.

En el primer caso, el cliente o el agente de bajo rango se asegura de que el poder del hechicero no opere en contra suyo, sino en su beneficio. Establece para ello un contrato con él por el que otorga su obediencia, su servicio o su pago a cambio de protección.

En el segundo, este pacto está roto o, por alguna circunstancia, no es viable. Entonces, se trata de evitar la disputa con el hechicero, en caso

de no haber podido evitarla, evitar su contacto, o, en caso de no poder evitar el contacto, evitar aumentar la ofensa. Veamos un ejemplo.

Roque había entrado en conflicto con su ex-**mãe pequena** que había quedado como dueña de su chabola a raíz de transacciones e incidentes oscuros en los que el **pai-de-santo** y su mujer se consideraban perjudicados. Apretados en la sala que había servido de **terreiro** y ahora de vivienda, contaban sus desventuras con medias palabras; toda referencia a su vecina obligada, la usurpadora de su casa, era hecha con circunloquios y gestos. No sólo rehuían el enfrentamiento directo, sino que eludían a toda costa hablar mal de ella. La referencia más directa fue un reconocimiento de resignación (“¿Qué remedio? No quiero pelea.”¹²).

*

Ahora bien, cualquiera que sea el grado de amenaza que una persona sienta, la indefensión nunca es total. Por el contrario, el sistema le provee siempre de recursos y, ante todo, de agentes dispuestos a desencaminar lo hecho en su contra y a reencaminarlo contra quien lo hizo. No sólo el sistema del culto, sino también el sistema del *pedaço*; aquí constatamos en forma privilegiada la continuidad **terreiro-pedaço** de la que hablábamos en el Capítulo 1.

Lo que en este texto llamamos ‘agente’, allí es Dona Maria, que tiene su **terreiro** a la vuelta, Seu Affonso, que lo tiene a dos manzanas, o Marlene, que ‘trabaja particular’ en su chabola de la *favela* vecina. Casi todo el mundo sabe a quien acudir en caso de necesidad y quien no lo sabe tiene siempre algún contacto personal que le facilita el acceso a una casa en la que su aflicción pueda ser tratada¹³.

La imagen que de estos vecinos especiales tienen los habitantes del barrio es compleja. Son, por un lado, blanco virtual de un estigma frente al que cada uno tiene la doble y pendular tentación de asumirlo como valoración propia, debilitando o rechazando así su pertenencia al *pedaço*,

¹² Otro ejemplo, esta vez de un caso límite. Irineo, el vecino y supuesto ex-amante de la India, había tenido, semanas antes de su muerte, una discusión en la que la había insultado muy ofensivamente (“Ya te vi en pelotas dando el culo”). El día de la muerte, desapareció de su casa. La razón resultaba evidente para todos, no sólo para los integrantes del grupo, sino también para el observador; estaba con miedo de lo que el espíritu de la **quimbandeira** podía hacer en su contra después de muerta.

¹³ Por cierto, nosotros mismos hemos cumplido este papel de intermediarios en varias oportunidades para vecinos o amigos que nos lo solicitaron.

o reconocerse como alcanzado por él, reafirmando y fortaleciendo esta pertenencia. Es decir, si el **terreiro** es la verdad del *pedaço*, esta implicación puede tener efectos opuestos en quienes la viven día a día.

Por otro lado, los agentes umbandistas son fuente evidente de poder y peligro. De uno y de otro, ya que la justa entre hechicero y antihechicero intercambia todo el tiempo sus papeles y los hace indiscernibles¹⁴. Ante los ojos de los eventuales clientes, quien deshace una **macumba** no es distinto de quien la produce, quien produce una **macumba** no es otro que quien la deshace. En este juego especular, el sistema se recrea y realimenta, salvo en el margen que hemos señalado de los que rehusan, frente al escepticismo de la mayoría, que su poder sea usado para el mal.

Como es de imaginar, ambas cosas están correlacionadas. La asunción del estigma es el precio del acceso al poder y al control de peligro o, en otras palabras, ser del *pedaço* es la condición del juego de amenazas y protecciones que se encierran dentro, y se expanden desde, los muros del **terreiro**.

La contrapartida es quedarse fuera de uno y otro, ya por indiferencia respecto al lugar en que se vive, ya por un rencoroso despecho contra él, ya por una reacción militante frente a los principios que operan en esas formas equivalentes de control subalterno del mundo (pensamos, ante todo, en los pentecostales convertidos en un *contra-pedaço* (cf. Cap. 1).

4.6. El exu

Poco o nada podemos agregar a la caracterización que de esta entidad hemos hecho en el Capítulo 3. La figura del delincuente –y de la prostituta para su correlato femenino– ha servido como la máscara que el sistema que subyace a Umbanda necesitaba para dar vida al polo de desorden ajeno¹⁵. Lo que sí parece merecer la pena subrayar es el variado tipo de relación que se puede mantener con esta entidad.

Hay centros en los que el **exu**, por más poder dañino que muestre en los cuerpos de la clientela, carece en absoluto de fuerza para ope-

¹⁴ Una observación similar había sido ya hecha por Evans-Pritchard (1976: 376):

“Me inclino (...) a pensar que, si bien subjetivamente existe una clara división de la magia entre buena y mala, objetivamente sólo existen las medicinas que los hombres utilizan cuando consideran que tienen buenas razones para emplearlas”.

¹⁵ Para una visión bastante alejada de la nuestra que desarrolla consideraciones más substancialistas sobre **exu**, Trindade (1975) y Ortiz (1978: Cap. VI).

nerse a los designios bondadosos de los agentes que se le enfrentan. En el Capítulo 4 hemos visto un ejemplo claro de esto; una **mãe-de-santo** conversa con un **exu**, lo adoctrina, y obtiene lo que desde un comienzo se sabía que iba a obtener. La entidad accede a retirarse del cuerpo de su víctima con el único beneficio –en contra de su voluntad declarada en un comienzo– de ganar ‘más luz’. La batalla –contra este adversario está pues ganada de antemano pero, como la respuesta al ataque de hechicería está descartada en este **terreiro**, la guerra no tiene un fin previsible.

En otros casos la situación es bien diferente; el **exu** no es un enemigo, sino alguien cuyos favores hay que saber y/o poder ganar, un aliado eventual aunque peligroso. Aquí no hay posibilidades de predecir de antemano lo que la entidad va a hacer; no hay resultados automáticos, ya que el **exu** es una fuerza descontrolada, ‘un animal salvaje’. Pero en este caso, en general, el hechicero es un blanco legítimo, su acción puede ser detenida y castigada por medios místicos. Tenemos pues dos posiciones límites:

el **exu** es dominable ↔ el hechicero es indominable
el **exu** es indominable ↔ el hechicero es dominable

En ambos casos, el resultado final de la acción del agente en beneficio de su cliente es problemático. Podríamos tomarlos como dos maneras alternativas de ganar un espacio de impredecibilidad que garantice la absorción de los casos negativos. Pero no se trata aquí sólo de una ‘astucia’ del sistema; la impredecibilidad así obtenida tiene, además, otro sentido.

Los efectos de las prácticas místicas nunca podrían ser predeterminadas en su totalidad sin romper el inestable y ambiguo equilibrio entre las dos finalidades del culto: estar al servicio de los **orixás**, estar al servicio de los hombres. En Umbanda, ya lo hemos dicho, la pendularidad entre el dominio de los **guias** por los hombres y de los hombres por los **guias** nunca se detiene. Los propios agentes pueden pensar una u otra cosa o las dos al mismo tiempo o alternativamente:

“Él (*un marujo que recibe el entrevistado*) dijo que yo puedo ir a cualquier lado que nada va a cambiar, que él manda sobre mí y no yo sobre él. Ellos (*sus orixás*) mandan sobre mí. Y yo acabé por creer que es verdad”.

En la primera de las posibilidades presentadas, el **exu** ocupa un lugar, por un lado central –en cuanto los esfuerzos de las curas de desobediencia se dirigen esencialmente a él– y por otro marginal –en cuanto se

descarta todo comercio, toda relación clientelística con él-. En la segunda, estos términos se invierten; el **exu** es, en este sentido, un **orixá** más con el que se mantiene vínculos de obligación equiparables a los que se debe a los demás. En este último caso el **exu** puede llegar a operar como entidad protectora personal, como santo propio, determinando actitudes y gustos del filho:

“Detesto entrar en las iglesias, porque soy **filha** de **exu**. No aguanto las iglesias. No me gustan los curas. Lo único que me gusta un poquito son los cementerios”.

Existen, por cierto, casos intermedios en los que se hacen ofrendas a *exu* pero no se trabaja con él. Es decir, se lo considera incontrolable y se siente la necesidad de apaciguarlo pero no se usan sus servicios. Un ejemplo de esto es el **terreiro** del Pai Ismael, donde se realiza una limpieza anual de los **filhos** con la incorporación de sus **exus** y se les hace un despacho antes de cada ceremonia pública pero se rehusa todo trabajo con él. El **exu** es aquí más que nada un adversario, pero nunca uno que acepte con facilidad su derrota. El Pai Ismael cuenta una confrontación suya con esta entidad:

“Hay algunos **exus** que se hacen los conquistadores. No pueden ver mujer que quedan entusiasmados. Yo traté un muchacho que tenía una cosa de ésas. (...) La historia suya era sólo conquistar mujer. (...) Yo lo hacía sentar, llegaba una mujer y él: ‘Je, je, je’. Yo decía: ‘¿Qué es eso?’. Él se sentaba. (...) Entonces, las mujeres pasaban a la sala, él estaba sentado en la silla, pasaba una mujer, él la miraba, se tiraba al suelo para levantar las faldas de las mujeres... Yo gritaba. (...) *[Una noche el Pai Ismael y el muchacho estaban durmiendo en la misma habitación del terreiro. El pai-de-santo fue despertado por ruidos y gruñidos el muchacho había sido ‘tomado’ nuevamente por el exu]* Estaba rodando por el suelo. Yo le dije: ‘Oh, diablo, vienes de los quintos infiernos y vienes en una hora de éstas. Deja al muchacho en paz. Vete y deja al muchacho en paz’. *(El se quitó)* los calzoncillos que vestía y quedó desnudo, y hacía gestos feos. Cuando hizo eso yo dije ‘Que cosa más bonita, muy bonita; pero yo tengo una cosa mucho más bonita que eso’. Cogí una vara y le di una paliza; le di una paliza y él largó el muchacho en el piso. Nunca más lo cogió”.

5. Orden y desorden

“Al menos, la magia tiene la ventaja de ser un mal contra el que el hombre no está del todo impotente”. La frase de Metraux (1958: 238) es un

buen comienzo para lo que queremos decir. Los peligros místicos existen justamente por la posibilidad de vencerlos. Es decir, los peligros místicos se inscriben en un sistema del que son una parte significativa, articulada, con un sentido. Es que, como en el juego o en la literatura, en la acción mística todo tiene sentido; es sobre ese sentido que vamos ahora a hablar.

*

Como ya hemos indicado no existe en Umbanda algo comparable a las mitologías que ofrecen otros cuerpos religiosos¹⁶. Los relatos que se pueden registrar están extraídos de otras tradiciones (más que nada la católica), son de extrema pobreza, nunca aparecen –al menos esa ha sido nuestra experiencia– en forma espontánea, sino ante preguntas directas, y, lo más relevante, no tienen ningún papel en el culto.

Pero si Umbanda es casi muda en este registro, no cesa de hablar en otro. Historias de infortunios y reparaciones, de premios y castigos, de ataques y contraataques, historias, en fin, que recorren los dos ejes por los que es pensado y actuado el daño místico y su reparación (Introducción 1.3), son sacadas a luz espontánea e insistentemente. Al mismo tiempo, como hemos visto, las acciones místicas son ellas mismas narraciones prácticas.

Estamos tentados en pensar en este plano discursivo como el real causal mitológico con que Umbanda cuenta. Es decir, como el núcleo narrativo del culto que opera como matriz única de una serie infinita de versiones dichas o actuadas. Mito único, o mejor dicho, mito desdoblado, ya que son dos historias las que se cuentan, la de los vínculos de las personas con los **orixás** que los eligen como sus caballos, la de las relaciones con espíritus perturbadores, en general enviados por enemigos. En un caso, estamos ante el ‘mito’ de la protección de los **orixás** a sus **filhos**, en el otro, ante el ‘mito’ de la *demanda*.

Ahora bien, si –como la lectura de Lévi-Strauss (1968: 187¹⁷; cf. Gutiérrez, 1985: 132) sugiere– el mito al igual que el sueño freudiano está ahí para resolver una contradicción irresoluble por otros medios, ¿cuál es

¹⁶ “La mitología (...) ha sido rebajada al nivel del coma-dreo, de los chismes de aldea; se interesa menos en la vida personal de los espíritus que en sus relaciones con los fieles. Su leyenda dorada está formada por relatos de una uniformidad fastidiosa. La mayoría tiene por tema bien las intervenciones de los loa en favor de sus servidores, bien los castigos que infligen a quienes los des-cuidan” (Metraux, 1958: 81).

¹⁷ “(...) se puede decir de los relatos míticos lo mismo que las reglas de parentesco. Ni aquellas ni éstas se limitan a ser; sirven para algo, que consiste en resolver problemas sociológicos, en un caso, sociológicos en el otro”.

la contradicción que estos mitos resuelven? Pero antes de intentar dar un asomo de respuesta intentemos atacar la cuestión de la **demanda** desde perspectivas más clásicas.

Desde el punto de vista con que se ha dirigido en la absoluta mayoría de los casos el estudio de cuestiones como ésta, existen dos perspectivas analíticas separables aunque compatibles. En buena ortodoxia funcionalista, una pregunta por el correlato social del que el fenómeno es reflejo; la otra, por el papel autorregulador que en ese contexto social tiene el fenómeno y que lo hace funcional (= racional). Veamos que respuestas encontramos en nuestro caso a estas dos interrogaciones.

5.1. El correlato social

Es imposible detectar en Umbanda, o en el área subalterna del campo religioso brasileño en general, un tipo de regularidad en la detección de la fuente de amenaza mística tal como algunos antropólogos han registrado en los grupos por ellos estudiados (cf. nota 2); la agresión mística no tiene esa posibilidad de traducción sociológica directa. La rivalidad y el conflicto que subyacen a la acusación de hechicería –como en aquellos casos–, o a la práctica de acciones de hechicería y antihechicería –como en el nuestro–, no encuentra en el tramado social brasileño un correlato directo y específico como podría ser el grado de parentesco.

El correlato social es, pues, difuso y ambiguo. El único rasgo que el agresor en general tiene es ser un equivalente social, un par. Pero nunca estamos ante facciones en pugna salvo que consideremos a cada persona como una facción. O quizás, con más exactitud, esto sea lo que la **demanda** muestra: una fragmentación social tal que todo conglomerado, todo colectivo, está siempre amenazado por la desagregación.

La relación con el tratamiento onírico de los conflictos, es evidente, aunque superficial:

“Si en una primera aproximación el sueño freudiano y el mito de Lévi-Strauss cumplen el mismo papel, el de resolver simbólicamente un conflicto empíricamente insoluble, el principio y la forma de esta solución es opuesta. En un caso, se trata de una especie de compensación que el aparato psíquico da por lo que sus propios mecanismos de represión privan; estamos en el reino malinowskiano de la necesidad y el deseo. En el otro, se trata de la reorganización conceptual de un desorden propio de la realidad; estamos en el reino aristotélico de la lógica. Ahora bien, si Freud se había tomado la libertad de enfocar los mitos como sueños, Lévi-Strauss tiene aquí su revancha abordando los sueños como mitos; un bricolaje que disciplina un material informe –sólo a veces de origen sexual– para imponer orden, la única necesidad realmente universal” (Giobellina Brumana, 1986c).

De esta manera, la agresión mística no es más que la expresión de conflictos que se dan en el seno de determinados estratos poblacionales brasileños, que los atomizan en una miríada serializada de individuos virtualmente contrapuestos y que no encuentran otro tipo de mecanismos para encausarlos, neutralizarlos o resolverlos. Una afirmación de esta naturaleza, sin embargo, es tan cierta, tan cercana a la tautología, que dice en realidad muy poco.

La fragmentación es tal por contraposición a una unificación que no existe más que como proyecto erudito, como una visión 'objetiva' o 'ética' desde el 'centro' de la sociedad que debería plasmarse en la subjetividad de los sectores marginados. Éstos son o deberían ser 'pueblo de Dios', 'clase obrera consciente', 'ciudadanos', 'gente de orden', etc., como cumplimiento de una exigencia externa sobre quienes se han convertido o deben convertirse en los actores de un libreto que no escriben, sino que se les escribe. La adecuación de estos actores al papel que otros les han escogido desde afuera puede ser más o menos completa en distintas sociedades; existe siempre sin embargo, suponemos, un residuo de noadaptación, de 'irracionalidad', de resistencia, a esa homogeneización, a esa domesticación, operada por el sistema.

El caso de São Paulo, el caso del Brasil urbano sobre el que estamos trabajando, es el de una máxima distancia entre la dinámica de los sectores populares y esta presión integrativa. Si la unificación de estos estratos sólo puede provenir de fuera de ellos, la falta de un principio unificador no es otra cosa que uno de los efectos de la marginación respecto a las clasificaciones del 'centro', es decir, la subalternidad tal como la hemos entendido desde el comienzo de este texto. La subalternidad es fragmentación y esa fragmentación es una de las principales condiciones de la subalternidad que se elaboran religiosamente.

Pero, como también hemos visto, la subalternidad no sólo es fragmentación. O, mejor dicho, allí donde los subalternos salen de sus casas, de sus dominios privados y singulares para apoderarse y controlar espacios públicos están obligados a entrar en aventuras colectivas como las del *pedaço* o el **terreiro**. La fragmentación subalterna sólo puede ser elaborada religiosamente en la medida que ha sido superada de alguna manera, en la medida en que algún tipo de colectivo, por precario que sea, haya sido instaurado.

Ahora bien, entrar en un **terreiro**, convertirse en un **filho de santo**, significa que se ha aceptado obedientemente la presión de los **orixás**. El colectivo así constituido encierra en sí una fuerza heterónoma, la de la voluntad de los **guias**. La unión entre subalternos se hace como una for-

ma de satisfacer los principios de la sociedad, tal como han sido reconstruidos por la visión subalterna y plasmados en los buenos **orixás**; sólo esta reconstrucción imaginaria de un principio heterónimo permite la construcción y el mantenimiento del colectivo.

Vemos así cómo el triángulo en el que se oponen ley/ marginalidad/ casa, que expresa la lógica del panteón umbandista (cf. Capítulo 3. 8), se yuxtapone al esquema terapéutico por cuyas coordenadas se desplazan los discursos míticos. El individuo, alojado en su vértice propio, opera manipulando los dos extremos que se le oponen, un orden y un desorden que le son ajenos.

Uno sirve como contrapeso y resguardo del otro. La relación con los **orixás** de luz protege, al menos en parte, de la relación con los espíritus de las tinieblas; la relación con los espíritus de las tinieblas brinda beneficios que los **guías** de luz niegan. De igual manera, los principios heterónomos y el poder en ellos condensado, aunque recorten la propia autonomía, son refugio ante los pares sociales. A su vez, los iguales son refugio o escape, aunque peligroso, frente a la presión de los principios heterónomos.

Umbanda representa, pues, esta continua pendularidad entre la sujeción a principios heterónomos y superiores, por un lado, y, por el otro, la relación con pares sociales que no se supone estén sujetos a estos principios. En otras palabras, Umbanda representa la imposibilidad de tener ambos polos unidos: una sociedad bajo la ley.

5.2. La funcionalidad social

Metraux dice que en Haití el vudu tiene como beneficio una baja tasa de criminalidad; las agresiones místicas ahorran las agresiones físicas. No sabríamos si ese es el caso brasileño y ni siquiera sabemos si en verdad esa explicación del caso haitiano es correcta. Existe, sin embargo, lo que podría verse como una clara funcionalidad del culto umbandista pero que las estadísticas nunca detectarían.

Esta funcionalidad, sin embargo, no es del tipo de la que la antropología británica acostumbra a detectar. En nuestro caso, los resultados de prácticas y creencias místicas, cualesquiera que fueran, dejan inalterada la realidad en la que los protagonistas viven. No producen un orden o un reordenamiento social empírico, sino que producen este orden tan sólo para la mirada de sus adeptos. En otras palabras, no ordenan o reordenan la sociedad materialmente, sino conceptualmente. Más aún, estas creencias y prácticas no tienen resultados tan concretos como, p.ej., la segmentación de una aldea (Turner).

Umbanda no es el medio que la sociedad se da para absorber sus conflictos. No es una supuesta Astucia de la Razón Social oculta que maneja inconscientemente los pasos de sus adeptos para conformarlos con un orden social. O, mejor dicho, sólo en un plano tan abstracto como orientado de análisis se puede llegar a esta conclusión que hace perder toda la riqueza del fenómeno y que impone sobre los subalternos la helada y estigmatizante visión de los eruditos.

Lo opuesto a Umbanda no es tanto el sindicato o el partido (al que, por otro lado, el fiel umbandista puede acceder sin abandonar su visión religiosa), es la anomia. Es que lo contrario del sentido no es otro sentido, sino su ausencia. Umbanda es la forma más inmediata por la que los sectores subalternos acceden a un sentido, la manera más directa con que pueden habérselas con el mundo y convivir entre ellos, el instrumento más elemental con que pueden operar en la realidad. Umbanda es el sentido subalterno de la realidad social brasileña¹⁸.

El correlato social de la **demanda** es pues esa realidad fragmentaria que el propio culto umbandista apunta a superar por la generación de colectivos. Su funcionalidad consiste en organizar el mundo de la experiencia, en constituirse en una teoría del mundo, de la sociedad, del lugar que se ocupa en ellos. Comienza entonces a perfilarse la respuesta a la pregunta por la contradicción resuelta simbólicamente en el registro mítico de Umbanda.

Ser igual a los otros y no serlo, estar con los otros y no estarlo; el juego pendular de los sectores subalternos a los que su misma condición subalterna lleva a la fragmentación y a los que cada intento de control de la realidad lleva a superarla; eso es lo que se elabora una y otra vez en los relatos sobre las **demandas**. Esto es lo que se evidencia en el hecho de que todos ellos muestren, como hemos visto, el origen de la agresión en la amenaza a la paridad.

Asumir el código valorativo de la sociedad y no asumirlo, participar del 'centro' y estar en el margen, esto es lo que está en juego en la relación

¹⁸ Desde el funcionalismo antropológico nos aproximamos al funcionalismo sociológico que inspiró investigaciones como la de Camargo a fines de los años '50 o la de Munis de Sousa a mediados de los '60. La **demanda**, Umbanda, la religiosidad popular como un todo, son estrategias adaptativas a un medio urbano, como ellos afirman. La diferencia entre una perspectiva y la otra es que mientras que para los autores citados esta adaptación es eminentemente empírica y tiene como 'final feliz' la absorción de mano de obra migrante por la sociedad industrial, para nosotros se trata ante todo de un proceso conceptual y es esta realidad la que es absorbida por los esquemas intelectuales de los sectores subalternos.

entre los seguidores del culto umbandista y los **orixás**, en los interminables relatos sobre sus favores y castigos, en las interdicciones y obligaciones respecto a ellos. La Ley es arbitraria, la Ley debe ser obedecida, parecen entonces ser las dos proposiciones contradictorias que se armonizan míticamente.

*

Ahora bien, la ‘función’ organizadora de la experiencia que tiene el culto y sus ‘mitos’ no se manifiesta en abstracto, sino por una modificación específica de la realidad: la resolución de las aflicciones y, más específicamente, la cura. El desorden lo es respecto al orden que altera y al que se reinstaura. La clave de todo el edificio es pues la cura. Entender qué es lo que ocurre en ella es el paso tan indispensable como dificultoso –y no realizado en este trabajo– para dar cuenta no sólo del peligro místico, sino de toda la religiosidad subalterna.

5.3. La terapia umbandista

¿Qué es una aflicción? Una enfermedad, la pérdida del empleo, el rechazo de la mujer deseada, el fracaso de un negocio, son ante todo trastornos más o menos profundos en el mundo del fiel, desestructuraciones de su realidad, golpes que amenazan el orden en sus centros más vitales, íntimos y personales del individuo. El culto se nutre de su capacidad de integrar estos desórdenes en un orden más abarcador que les dé sentido, los vuelva inteligibles y operables¹⁹.

Esta capacidad organizativa y resolutoria tiene su punto paradigmático en la cura de la enfermedad. La ‘función terapéutica’ de Umbanda es su ‘prueba del budín’, el lugar en el que se demuestra que el código con que opera está en el mismo registro que el de la masa de sus fieles y clientes. Umbanda se muestra buena para pensar porque es buena para curar, pero sólo podría ser buena para curar porque es buena para pensar.

Nada adelantaremos si, como Neu (1975: 291), considerásemos que sólo las conversiones histéricas, enfermedades imaginarias, no orgánicas, pueden ser abordadas con éxito por medios místicos. No hay ninguna evidencia al respecto y afirmarlo lleva, de hecho, a la circularidad de definir disturbio histórico por su posibilidad de ser resuelto por un cha-

¹⁹ Dos trabajos han encarado esta cuestión desde perspectivas semejantes a la nuestra; Magnani (1980) y Monteiro (1985a); cf. también Monteiro 1986 y Giobellina Brumana, 1997 (1986b y 1988).

man o un **pai-de-santo**: enfermedades curables por medios místicos –dice así este autor– son las enfermedades curables por medios místicos.

Porque el dato clave es que Umbanda cura y no se trata sólo de la cura psicológica, la ‘salvación del alma’ a que refiere el protagonista de la novela de Guimarães Rosa que servía de epígrafe a la Introducción de este trabajo; Umbanda cura piernas y estómagos, pieles y riñones, hígados y ojos, desmenuzamiento del cuerpo que recuerda al de los exvotos que cubren las paredes de capillas y santuarios.

Ahora bien, esta cura de los fragmento sólo es posible si, en otro plano, se logra una unificación del cliente, de su persona, de su ámbito social; la cura en Umbanda, como en las otras agencias religiosas de cura, es pensada y actuada como teniendo un objeto y un resultado totales. Ésta es una de las diferencias esenciales con la terapia oficial, que mantiene y refuerza esa fragmentación orgánica al mismo tiempo que desestima toda complicidad simbólica con el enfermo.

La cura mística, advirtámoslo, sólo es comprensible en relación a la oficial. Los enfermos que acuden a la consulta de Umbanda son aquellos que no han conseguido que su dolencia fuese integrada por el aparato clasificatorio de la agencia médica; que no han obtenido un diagnóstico o cuyo diagnóstico no ha desembocado en cura. El instrumental clasificatorio umbandista opera así en el intersticio del oficial, en su margen, y, al mismo tiempo, contra el oficial.

Es una denuncia de su limitación e inoperancia pero, al mismo tiempo, un reconocimiento de su poder y de su legitimidad. El fracaso de la medicina desencadena la intervención del **terreiro**, pero siempre con las evidencias médicas en la mano para basar en ellas lo pertinente de esa intervención. Ese cerebro que funciona mal a pesar de que el electroencefalograma hecho en la Seguridad Social (“Aquí está; véalo”) nada detecte de anormal es lo que legitima la práctica mística.

La cura umbandista muestra respecto a los aparatos oficiales el juego pendular de la subalternidad, la forma pendular en que el culto elabora la subalternidad. Su eficacia, pensamos, deriva de la puesta en operación en cada caso concreto, frente a cada cliente, de los mecanismos de elaboración de la subalternidad. ¿Qué queremos decir con esto?

Este tipo de cura ha sido una y otra vez²⁰ comparado con la psicoterapia. Nada adelantamos volviendo a hacer esa comparación, que ya es

²⁰ Entre otros: Lévi-Strauss, 1962a y 1962b; Messing, 1967; Fallas, 1967; Handelman, 1967.

Nota de la edición española. En *La metáfora rota*, editado en 1997 por la Universidad de Cádiz, FGB prolonga el esbozo aquí presentado.

evidente, sino explorando la forma concreta de abreacción (Lévi-Strauss, 1962: 219) que en ella se da.. En otros autores existe además la idea, que también resulta hoy evidente, de que ésta es posible porque curador y curado comparten un código simbólico que es puesto en juego en la operación terapéutica. Ahora bien, ¿cuál es la naturaleza de este código simbólico?

El caso analizado entre los washo por Handelman (1967) de 'cura chamanística transcultural' nos puede dar aquí una pista. El hecho de que personas no pertenecientes a, y desconocedoras de, esta cultura indígena hayan podido ser objeto de la eficacia de los símbolos manipulados por un chaman de este grupo indica que la operatividad de los mismos no depende de la participación de un mismo acervo cultural.

De igual manera, quien va a un **terreiro** umbandista por primera vez puede ser ignorante de los 'argumentos' del culto. De hecho, los cuatro cultos subalternos de los que hemos hablado son todos agencia de cura que echan mano a distintos repertorios religiosos con una operatividad equivalente.

El código no es pues un contenido concreto, sino un ordenamiento específico de contenidos que pueden ser muy diferentes. El 'principio activo' que, como en un medicamento, produce la cura no es tanto el repertorio religioso específico, sino una estructura a la que este repertorio se ajusta y canaliza al mismo tiempo que opera a su servicio como los 'informadores' de los que hablan los estudiosos de las formas narrativas, esos elementos que ayudan a tornar el relato verosímil.

La comparación no es ociosa. La hipótesis que queremos aquí esbozar es que la abreacción y con ella la cura provienen de que los procedimientos puestos en juego en la operación terapéutica son narrativos.

Los mecanismos puestos en operación por la cura umbandista tienden a provocar el control del daño, de su fuente, por parte del cliente, deshaciendo el control que el hechicero tiene del cuerpo de aquel o de la entidad espiritual que lo ha ayudado a dañarlo. El hechicero o su representación metonímica, la entidad, son por este medio controlados a su vez, o al menos controlado el efecto de sus acciones.

Como hemos mostrado, estos mecanismos están estructurados en forma narrativa, ya relatando en términos materiales lo que ocurrirá a la víctima o recorriendo a contramano este camino, ya relatando con palabras los orígenes de ese mal y las vías para superarlo. Ahora bien, como también hemos mostrado, estas narraciones no están contando una historia cualquiera.

'Eficacia simbólica' significa pues incorporar al sujeto en una narración por la cual todo lo que le ocurre tiene sentido; ese sentido es el del

'contenido mitológico' del culto, la elaboración de su relación con sus pares y con el 'centro' del que es al mismo tiempo marginal y dependiente²¹.

No estamos, por cierto, en condiciones de determinar los mecanismos neurofisiológicos así desencadenados, la forma en que un orden o un desorden simbólico se traduce en un orden o un desorden corporal. De hecho, poco se ha avanzado desde los artículos de hace casi cuarenta años en los que Lévi-Strauss exponía la cuestión. A las investigaciones de Cannon sobre la 'muerte voodoo' que ahí se sintetizaban han sucedido otras similares, como el de Barbara Lex (1974, cf. la crítica de Eastwell, 1982). Trabajos como el de Favret-Saada (1977) caen también en la complejidad ante el fenómeno.

El paciente, el cliente de cultos como Umbanda, nos aparece así como una especie de 'caja negra', como dicen los estudiosos de la cibernética, de la que sabemos cual es su 'input' (la elaboración simbólica de su mal) y cual es su frecuente 'output' (la cura). Ir más allá de esto, desmontar esta 'caja negra', exige un tipo de investigación que sólo podría realizarse en forma interdisciplinaria²².

6. El cuerpo

Tanto la posesión como la **macumba** apuntan a un lugar que sólo estamos en condiciones de tratar hipotética y marginalmente: el del cuerpo. Es al cuerpo que la **macumba** atañe, como daño o como beneficio; es su supervivencia, su deseo, su salud, lo que está en juego. Es por el cuerpo por lo que la posesión se hace posible, ese cuerpo que se torna absolutamente significativo por la presencia de los

²¹ Advirtamos que no hemos ido mucho más lejos que Lévi-Strauss en el artículo citado. Allí, en efecto, la cura se veía como producto de un "lenguaje en el que se pueden expresar inmediatamente estados informulados e informulables de otra manera" (ídem: 218) que se constituía en un 'mito vivido' por el sujeto (ídem: 223) y, más aún, se subrayaba su carácter sistemático y, sin formularlo expresamente, su naturaleza narrativa (ídem: 217).

²² Estamos dejando aquí de lado otro tipo de cuestiones, en-tre ellas la de los posibles poderes de ciertas personas para dañar o para curar, mucho más próxima a la visión 'nativa' del problema, y que quizás pueda (o quizás no) ser abordada desde perspectivas que, como la de Winkelman (1982), sacan a relucir las fuerzas 'psi'. Incompleto e insatisfactorio, nuestro análisis tiene al menos la virtud, esperamos, de mantenerse en un campo controlable científicamente y de ceñirse a lo que ocurre en la mayoría de los casos.

orixás. El núcleo de Umbanda –y, de hecho, de toda la religiosidad subalterna– es pues el cuerpo como objeto de amenaza o de reparación, como instrumento de control y manifestación de las fuerzas con que se amenaza o repara.. Umbanda es, pues, una religión cuerpo-a-cuerpo.

Producir místicamente un daño, o mejor dicho, interpretar un daño como causado místicamente, es hacer introducir en el cuerpo el conflicto establecido en las relaciones sociales de la víctima. Repararlo es hacer regresar a la sociedad, como conflicto, el síntoma corporal. La interpretación y la producción mística del daño corporal se da por la unificación de campos que permite la translación semántica de lo corporal a lo social y de lo social a lo corporal. El cuerpo significa socialmente y la sociedad significa corporalmente.

El cuerpo es entonces campo de batalla y arma, significado y significante; todo empieza y termina en él. Sólo la eficacia que los procedimientos místicos tienen en su manipulación garantiza la validez del código. Sólo la validez del código garantiza la eficacia de estos procedimientos. La eficacia simbólica es entonces la mediación que transforma lo ‘social’ en ‘corporal’ y lo ‘corporal’ en ‘social’, el término que suelda cuerpo y sociedad permitiendo entre ellos un pasaje continuo²³. El hecho de que el cuerpo ocupe este lugar central abre dos cuestiones.

Por un lado, el espacio social del culto y de la masa de sus seguidores. El cuerpo como la casa es lo que queda ahí donde todo control de lo que lo trascienda esta descartado; es la propia subalternidad la que está condensada en la explotación religiosa del cuerpo (cf. Giobellina Brumana, 1997 [1986a]).

Pero además, el cuerpo brasileño no es el cuerpo sueco, español o argentino. Si distintos estratos sociales tienen, deben tener, un uso diferencial del cuerpo, en la cultura brasileña el cuerpo ocupa un lugar diferente al que otras culturas le otorgan. En el deporte, en la danza, en la religión, en el simple caminar por la calle, el cuerpo está siempre presente de una forma privilegiada.

Umbanda, la religiosidad subalterna en su conjunto, emplea pues un registro, el corporal, que es utilizado de una u otra manera, pero siempre con toda intensidad, por todos los sectores sociales brasileños. Esta preponderancia del cuerpo en la cultura brasileña debe estar en correla-

²³ Esta solidaridad entre los dos polos hace pensar en el hombre total del que habla Mauss (1950: 306; cf. Giobellina Brumana, 1983c: 59), aquel que “está afectado en todo su ser por la más mínima de sus percepciones o por el más mínimo choque mental”.

ción con la facilidad con que estos cultos han saltado las fronteras sociales amenazando con convertirse en religiones nacionales²⁴.

²⁴ ¿Cómo interpretar este cuerpo desde la perspectiva de M.Douglas? Un cuerpo omnipresente, que nos aparece como un cuerpo libre, pero que no es un cuerpo descontrolado, sino, muy por el contrario, sometido a códigos muy articulados por los cuales se torna significativo. No se trata, advirtamos, de un control represor de la corporalidad, sino, por el contrario, modelador de una masa significativa que lo es por este mismo control. Se percibe aquí la necesidad de una reformulación de la concepción del cuerpo partiendo quizás de su definición maussiana de *significante inmotivado* (Mauss, 1950: 365 ss.; sobre las diferencias entre M.Douglas y Mauss, cf. Giobellina Brumana, 1983c).

CUARTA PARTE:
OTRA VUELTA DE TUERCA

CAPÍTULO 7 CONFLICTO Y EXPRESIÓN MÍSTICA

En este capítulo queremos mostrar el funcionamiento de tres centros de culto umbandista. Lo que aquí nos interesa es comparar el tipo de conflictos internos que en ellos se producen, su forma de manejo y la manera en que son traducidos en términos místicos.

Los casos que hemos elegido apuntan a cubrir con la mayor amplitud posible el espectro umbandista (cf. Prefacio, 6). De esta manera, presentamos un **terreiro** de alta estabilidad, con muchos años de funcionamiento (uno de los más viejos de São Paulo) y en el que se han eliminado los **trabajos** de **izquierda** casi por completo. Otro muy inestable, de corta vida y que representa un compromiso intermedio en la polaridad **derecha/izquierda**. Por último, una casa que no se ha convertido en **terreiro**, aunque en sus ceremonias participan médiums que no viven en ella y que cuentan con una clientela con un núcleo permanente; en esta casa se practican los rituales más ‘a la **izquierda**’ de los grupos estudiados.

1. El terreiro del Pai Ismael

Sobre este centro se ha hablado lo suficiente en los dos primeros capítulos como para no necesitar ahora mayores detalles. Su larga permanencia y estabilidad no impide que una y otra vez surjan conflictos personales entre sus numerosos miembros, enemistades más o menos declaradas que todo el mundo conoce y que sirven de tema de cotilleo en los vestuarios de los médiums, en los lugares donde duermen cuando hay ceremonia en la casa de campo, en sus propias casas.

Ahora bien, ¿qué ocurre con todas estas enemistades?, ¿se convierten en un conflicto *del terreiro* o permanecen como conflictos *en el terreiro*, brotes continuos de animosidad que no ponen en cuestión al colectivo en el que tienen lugar? En otras palabras, ¿quedan como simples intrigas sin trascendencia o se convierten en claves para la interpretación

de aflicciones de sus protagonistas? ¿Se mantienen en un plano profano o se traducen en combates místicos?

La pregunta es obvia. En un sistema donde la hechicería es un hecho siempre esperable y donde el hechicero es alguien próximo, una enemistad declarada es fuente prototípica de peligro místico. No se trata, y esto hay que volver a decirlo, sólo de acusaciones de hechicería, sino, como hemos visto en el Capítulo 6, de prácticas concretas que unos hacen para dañar a otros por medios místicos. Es por esta razón que todo colectivo –y con mas razón un **terreiro**, fuente de interpretación mística, escuela de hechicería– está siempre amenazado desde su interior por este tipo de fractura.

En el caso del centro del Pai Ismael este riesgo es combatido y controlado con toda eficacia por el poder de su jefe, fuerza cohesionadora del **terreiro**, barrera constante al pasaje entre conflicto profano y místico:

“Existe **demanda** entre los médiums pero una cosa muy por debajo de la superficie, enemistades muy por debajo de la superficie, que no afloran a la vista claramente, porque la autoridad del **pai** no lo permite”.

Las agresiones místicas no son, sin embargo, impensables. Un miembro del **terreiro** acusa a una de las médiums que realiza trabajos en su casa (infracción grave, ya que el código imperante en el **terreiro** lo condena) de haberlo dejado sin empleo: “No (*fue*) trabajo, no, pero sí pidió a su **caboclo**, pidió con insistencia a su **caboclo** para que yo perdiera mi empleo y lo perdí.”

De todas maneras, un peligro de agresión entre ‘hermanos espirituales’ no escapa a la percepción del **pai-de-santo** que “Sabe, sabe, sabe y la corta de una cierta manera”. Cuando existe alguna situación de este tipo que amenaza a desbordarse, el **caboclo** Viramundo incorporado en el **pai** Ismael entona un **ponto** que sirve como aviso de que tiene conocimiento de lo que está ocurriendo: “Dio medianoche en la luna/ dio medianoche en el sol/ **caboclo** afirma su **ponto**/ en la raíz de la liana”. Este mecanismo de neutralización de conflictos, el primero de una serie que ahora veremos, no es de utilización frecuente; nunca fue empleado durante los dos años que estuvimos en el centro y lo conocemos sólo por informantes.

Este recado parece que cumple sus objetivos admonitorios ya que el segundo procedimiento de evitación de la agresión mística es aún más raro y no se produce hace más de cinco años: la incorporación por el jefe

del **terreiro** del **caboclo** Bronceado, un **caboclo** que “trabaja con la **izquierda**” y que “viene cuando es preciso”:

“Viene el señor Tupinambá, viene el señor Viramundo, cuando él sube, entonces baja él (*el caboclo Bronceado*). Y entonces es que se hace el trabajo con las cuerdas. Todos los médiums cogen las cuerdas, entrelazan una cuerda y esa cuerda forma un tipo de red, una estructura, después de eso los médiums son obligados a saltar. Una cuerda así por ejemplo, saltan, saltan, saltan, después es deshecho el asunto.

(¿Qué ocurre si alguno no consigue saltar?)

Es lo que ocurrió con doña Cristina. Entonces hay problemas. Hizo y recibió (**demanda**). Hay problemas.”

Un peligro mayor para la integridad del **terreiro** ha sido una supuesta **demanda** proveniente del exterior o, mejor dicho, de una fracción que se había autoexcluido del mismo. Esto ocurrió hace diez años, cuando el entonces **pai pequeno** y heredero espiritual y material del Pai Ismael se fue, arrastrando consigo un grupo de médiums, para abrir su propio centro. Esta crisis dio lugar a un ritual inusitado:

“Recuerdo la salida del **pai pequeno**, que la esposa de él demandó una cantidad de cosas contra el **pai** (...). Fue la primera vez que el **exu** del **pai** bajó, que yo vi al **exu** del **pai** bajar. Pero no fue hecho un trabajo, los **exus** vinieron, fue una descarga, una limpieza, una gira de **exus**, sólo la gira de **exus** fue hecha,”

Ninguno de estos tres casos fue observado por nosotros. En el primer caso, los médiums rara vez han escuchado al señor Viramundo entonar el **ponto**. El segundo hace ya cinco años que ocurrió por última vez. El tercero se produjo hace diez años y no se recuerda que haya habido otra gira de **exus** anterior. Esta baja frecuencia indica que la situación de **demanda** es casi nula en este **terreiro**, lo que es coherente con su estabilidad.

Pero veamos estos tres momentos en la vida del **terreiro** donde aparecen indicadores de que las tensiones internas han pasado un cierto umbral y se canalizan en procedimientos mísicos de agresión, en **demanda**. El primero es el aviso a través de una canción; el segundo es a incorporación del **caboclo** Bronceado y el trabajo con las cuerdas; el tercero la gira de **exus**. El primero y el segundo corresponden supuestamente a **trabajos** hechos, a **demandas** producidas dentro del mismo **terreiro**, en el tercero la amenaza era planteada como exterior pero, de hecho, representaba el máximo grado de conflicto interno, la escisión. Analicemos que ocurre en cada uno de ellos.

Tanto en el primero como en el segundo caso se trata de avisos dados por un espíritu incorporado por el **pai-de-santo**. En uno, se trata del **caboclo** que casi siempre incorpora, el **caboclo** jefe, señor Viramundo, en el otro, de un **caboclo** que incorpora en el **pai** sólo en esta ocasión. Mientras que el **caboclo** Bronceado tiene relación con la **izquierda**, el señor Viramundo trabajo sólo en la **derecha**.

En el tercer caso, excepción única, se trató de entidades de **izquierda**, los **exus** (que en este centro nunca aparecen en ceremonias públicas) que “bajaron” en la totalidad de los médiums. No se trataba aquí de un aviso ni la de detección de un transgresor, sino de una práctica destinada a erigir una barrera contra quienes habían dañado la integridad del **terreiro** desde dentro y ahora, supuestamente, la dañaban desde fuera.

El primer caso no es un ritual; sólo se aviso con un **ponto** que la “dirección espiritual” del **terreiro** está en conocimiento de lo que ocurre y que eso debe acabar. En el segundo, existe un ritual; la situación es más grave y es necesario individualizar públicamente al infractor. La cuerda debe ser asaltada sin tocarla; quien no lo consiga, quien tropiece y se caiga, se denuncia como demandeiro. Esa señalización pública permite al grupo reforzar sus valores; se debe trabajar sólo para la caridad, quien no lo hace quedará identificado y recibirá su castigo (una médium, la doña -Cristina de la que hablaba un entrevistado, se rompió la pierna al intentar saltar).

Ambos peligros son producidos por individuos, individuos que ocupan lugares jerárquicos relativamente bajos dentro del centro. La infracción del código del **terreiro** es, por así decir, un efecto secundario, involuntario, de una fractura periférica en su tejido. Diluir el conflicto, impedir que tome o mantenga un tenor místico es una tarea indispensable para el mantenimiento de la estabilidad pero nunca se trata de una “alerta roja”.

Ahora bien, como hemos dicho, hubo en este **terreiro** una ocasión, la salida no autorizada del **pai pequeno**, en la que la amenaza a su existencia no fue marginal e involuntaria, sino central y consciente. El centro se veía resquebrajado en su propio núcleo, el constituido por el pequeño número de médiums que acompañó al pai Ismael en su fundación: más aún, el conflicto se estableció dentro de la misma jerarquía, entre sus dos figuras principales.

La autoridad del **pai-de-santo** se veía así impugnada por quien había adquirido poder gracias a su reconocimiento. Recordemos que el dominio que el **pai pequeno** poseía de las ‘cosas de santo’ quedaba de manifiesto, entre otras cosas, en la concesión hecha por el Pai Ismael de

que fuera él quien lo reemplazara en la dirección de las sesiones públicas de los viernes¹. El **pai pequeno** salió del centro del Pai Ismael para fundar uno de Candomblé; esta novedad resultó muy tentadora. Como recuerda una participante de esa aventura:

“Sabe, la mitad, los más jóvenes, fascinados con el Candomblé fuimos todos detrás de él. Yo fui también, mi marido y yo fuimos también. Nuestra familia estaba toda allí, entonces hubo desavenencias, separaciones. Unos quedaron con el pai Ismael, los otros quisieron ir para el Candomblé”.

De todos modos, la responsabilidad de la fractura no le fue adjudicada a este agente, sino a su esposa, calificada por algunos como una mujer ambiciosa, por otros como una snob, alguien ‘que quería ser lo que no era’. Dice la propia sobrina del **pai pequeno**:

“Mi tío era **pai pequeno** de la casa y abrió un **terreiro** de él, uno de Candomblé, porque la mujer de mi tío fue raspada en Candomblé. Entonces ella entendía que él tenía que tener su propia casa, no trabajar para otros, como el pai Ismael”.

La crisis provocada en el **terreiro** fue tan grave que no podía traducirse en términos de su código más que como una agresión mística, tal como lo sería un desarreglo serio de una persona. Pero la gravedad de la situación era al mismo tiempo aminorada: la fuente de la **demanda** no era el jefe disidente, sino su mujer. Lo contrario hubiese traído dos consecuencias inconvenientes: el poder del ex-**pai pequeno** era tenido como muy grande, una **demanda** suya tendría que ser demasiado peligrosa; que el elegido del **pai-de-santo** resultase un **demandeiro**, en total contradicción con las reglas éticas del centro, deterioraría la imagen del jefe del **terreiro** y amenazaría aún más su ya dañada estabilidad.

La persona a quien se acusó de hechicería fue su esposa, exculpando así también al resto de los desertores. De todos modos, el pai Isma-

¹ Como hemos indicado en el Capítulo 2, la experiencia da esta crisis ha llevado a que el **pai-de-santo** impidiese la existencia de un ‘doble poder’ dentro de su **terreiro**. Desde entonces, es sólo el jefe del **terreiro** quien dirige las ceremonias. Si él está enfermo, aunque en teoría la **mae pequena** podría reemplazarlo, se suspende la sesión:

“El pai Ismael ya no deja (*que otro dirija la ceremonia*), no tiene esa confianza, y él tiene razón porque de repente ocurre algo allí y uno no sabe qué hacer, cómo es que se hace, entiende? Entonces él (*sabe*), el pai Ismael, yo tengo certeza que todo lo que cae en sus manos lo resuelve; él es una potencia, ¿entiende?”.

el quedó con una comprometida prenda suya, los **assentamentos**, que nunca permitió retirar del **terreiro**:

“El Pai no dejó que los **filhos de santo** que se fueron con el Padrino (*con el pai pequeno*), no les dejó llevar el **assentamento**. Ellos no lo llevaron, pero pueden cuidarlos, el **pai** Ismael lo permite”.

Estos han quedado en una situación de relativa incertidumbre:

“Estamos en manos de Dios y del santo. Claro, nosotros respetamos mucho a nuestro santo, rezamos, pedimos para nuestro ángel de la guarda. Entonces sabemos que en el fondo tenemos seguridad (...) él puede mandar de vez en cuando unas brasitas encima nuestro, para castigarnos, pero nosotros sabemos que la dueña de la casa (*Oxum*) que es la santa (*nos protege*), nosotros le rezamos mucho”.

Con sus **assentamentos** en el **terreiro**, los desertores continúan, de alguna manera siendo considerados **filhos** de la casa. Esto ha facilitado su reingreso, que se ha ido produciendo poco a poco después del fracaso del **terreiro** disidente; durante nuestro trabajo todavía regresaron dos de ellos.

*

La estabilidad de este **terreiro** se ha logrado estableciendo límites en lo que puede ser pensado y actuado en términos místicos. Los conflictos cotidianos son puestos del lado de lo ‘profano’ y es cortado su pasaje al área de manipulación religiosa. Toda legitimidad de una interpretación o de una acción mística entre ‘hermanos’ es así eliminada.

El entrevistado que sospechaba que otra médium del centro lo había dañado dejándolo sin empleo ni siquiera la acusaba de haber hecho un **trabajo** en contra suyo; para definir esa acción tenía que sacar a luz una categoría inusual, la de ‘pedido’. Debía también mantener su suposición en el plano del cotilleo, ya que carecía de todo apoyo del colectivo para convertirla en un discurso aprobado socialmente.

Aun frente a acontecimientos tan amenazadores como un atraco que se produjo durante nuestra investigación, el grupo y su jefe desestimaron interpretaciones y respuestas propias a su código específico. Vemos entonces que la integridad del **terreiro** depende de su capacidad de renunciar a elaborar religiosamente buena parte de su propia vida y dinámica.

Ahora bien, en el momento en que la amenaza contra la supervivencia del centro fue más alta, su jefe echó mano al código místico en la

forma más radical que podía. La fractura del **terreiro** se elaboró como una **demanda** enviada por uno de los facciosos; es decir, no como un peligro interno, sino como uno externo. De esta manera, la identidad del grupo era redefinida así como establecidas fronteras compactas, innecesarias antes del conflicto.

Frente a grandes males, grandes remedios. El **pai-de-santo** tuvo que poner en operación lo que encontró de mayor peso para contener el peligro: incorporó su **exu** e hizo que cada médium hiciese lo mismo con el propio con el objetivo de lograr la limpieza del **terreiro**. No se trataba ya de una acción protagonizada sólo por el **pai**, sino de todos los integrantes del centro, puesto que era el compromiso colectivo lo que debía ser movilizado.

Un ritual de tanto riesgo para los parámetros de este **terreiro** como una **gira** de **exus** era la marca de la exigencia de un esfuerzo total del grupo que debía cicatrizar su mutilación y diseñar con claridad sus fronteras. Como hemos visto antes, estos límites deben ser lo bastante fuertes como para proteger adecuadamente su interior.

Esta defensa, desde el punto de vista topológico, la encabeza la casita de **exu** erigida en la puerta del recinto; un ceremonial que procurase dramatizarla estaba pues obligado a hacerlo por medio de esta entidad de **izquierda**. Pero hay más. Incitar a que todos los **exus** del **terreiro** se hiciesen presentes escenificaba públicamente el desorden al que los médiums se verían condenados si la amenaza de destrucción del **terreiro** triunfase.

2. El terreiro de Roque

A la *favela* de S. Roque se llega por una calle de tierra a la que la lluvia convierte en un lodazal intransitable. Está emplazada sobre una ladera de un pequeño morro, en dos niveles. En el más elevado y cercano a la calle, unido a ésta por una escalera de cemento mal construida, larga y empinada, hay un patio de tierra batida al que flanquean tres chabolas de madera y chapa; una es la vivienda de Silvio, uno de los médiums del centro, su mujer y su hija de un año; otra la de Roque, su esposa y sus dos hijos pequeños; la última, el **terreiro**.

El nivel inferior tiene una entrada propia, aunque quien no se amilane por los desniveles del terreno, los matorrales y los desechos de todo tipo que están acumulados, puede acceder a él por el **terreiro**. Allí se ha construido una docena de chabolas en una estrecha franja de tierra; por

encima y por debajo suyo, la ladera es demasiado abrupta como para poder edificar.

Este terreno, que no alcanza a la media hectárea, es propiedad de la Municipalidad de São Paulo por lo que Roque, que trabaja en el Ayuntamiento, siente sobre él derechos superiores a los de los otros ocupantes. Él fue el primero en construir aquí su casa; los otros fueron entrando, dice, con su permiso, aunque parece que más de uno de los intrusos olvidó pedirselo.

Esta especie de invasión es una de las fuentes de los continuos conflictos que tiene con sus vecinos, a lo que se suma el derecho de pasar por su patio, problemas con el recogido de la basura, el agua, etc. De hecho, solo uno de los moradores del nivel inferior, Bola, frecuenta el **terreiro**, cuando decide no asistir a la academia de *capoeira* (tipo de lucha afrobrasileña) en la que se entrena todos los días.

Estos enfrentamientos larvados o desatados tienen un emergente muy claro; si en julio del 83 la favela era un terreno abierto, poco a poco se fueron construyendo vallas improvisadas que acotaban las distintas entradas a las viviendas y sus 'zonas de influencia', hasta que, un año después, se convirtió en un intrincado laberinto de caminos y espacios cercados.

Breves saludos habían reemplazado las largas charlas; miradas resentidas y vagos temores reforzaban las frágiles maderas de desecho con que se han construido las cercas. Roque había perdido su casa y vivía apiñado con su familia en la chabola que antes abrigaba su **terreiro**, cuyos trabajos había debido suspender hasta que su suerte mejorase.

Pero en el tiempo de que hablamos, Roque aún tiene su casa de dos cuartos. El más pequeño (3x3 m.), por donde se entra desde el patio, abarrotado por la cocina, la nevera, dos pequeños armarios, una mesa y cuatro sillas; este recinto funciona como cocina, comedor y sala de recepción. El otro, más amplio (3 x 4,5 m.), dormitorio de toda la familia, acumula dos camas, una cuna, un armario y una cómoda sobre la que está el infaltable aparato de TV en blanco y negro. Una puerta une este cuarto con el **terreiro** por el que hay que pasar para llegar al cuarto de baño no conectado a la red cloacal.

El **terreiro** tiene poco menos de 6 m. de lado. El sector de la asistencia cuenta con tres bancos largos de madera complementados con media docena de sillas de madera, algunas tapizadas; bancos y sillas están meticulosamente pintados con pintura celeste al agua.

Separado de éste por una cortina transparente, el recinto sagrado tiene al frente, en el lugar dejado por las puertas y a la casa, un altar en

varios planos, con más de una docena de imágenes (S. Jorge, S. Sebastião, **Xangô**, varias **Iemanjás**, **pretos velhos** y **caboclos**, etc.) entre las que por su tamaño y ubicación la más destacada es la de Jesucristo/ **Oxalá**.

A un costado del altar, un tocadiscos, y, junto a la pared perpendicular en la que está la otra puerta, la que da al patio, un par de **atabaques**. En las paredes, láminas religiosas, algunas sacadas de un almanaque, y un par de estatuillas de **caboclos**. Del techo penden banderines de colores.

Fuera del **terreiro**, junto a la puerta, la 'casita de los **exus**', con varias imágenes de los 'compadres' y de **pombas gira**, en la que los días de ceremonia se introducen vasos con aguardiente, velas rojas y negras, y, en algunas ocasiones, el nombre de algún enemigo escrito en un papel.

*

Roque dice haber tenido antes de este **terreiro** otro, en el extremo opuesto de la ciudad. Lo cuidaba, cuenta, ayudado por su primera mujer, con quien tuvo un par de hijas y que luego intentó matarlo con una **macumba**. Hay, sin embargo, indicios que hablan de su falta de experiencia religiosa, lo que es notado y comentado por algunos de los integrantes del centro: conoce pocos **pontos cantados**, a veces debe echar mano de un libro umbandista para recordarlos, libro que usa también para copiar los **pontos riscados**, algunas afirmaciones suyas contradicen el 'sentido común' religioso de los médiums, etc.

Más visible aún que su impericia mística es su falta de autoridad: Wanda, su mujer, veinte años menor que él, no deja un instante de criticarle, ni aun en presencia de los **orixás**. Los **guias** de Roque deben servir así, sesión tras sesión y ante el aburrimiento general, de consejeros matrimoniales a la pareja. Los argumentos con que Roque, cuando es él mismo y no un caballo de los espíritus, intenta protegerse de las eternas quejas de su esposa son repetidos entonces por voz de su **preto velho**, su **caboclo**, su **bahiano**.

Es en las actitudes de Wanda donde quizás se vea con mayor nitidez la dificultad de que la casa de Roque se convirtiese realmente en un **terreiro**, es decir, en esa intersección entre privado y colectivo que caracteriza al centro de culto umbandista. Wanda ha dejado de poner papel higiénico en el baño; se gastaba un rollo entero los días de **gira** y nadie lo reponía. Tampoco quiere prestar más toallas; cada médium tiene que traerse la suya, ella no tiene tantas. Lo mismo con la ropa de santo; su casa

no es una tienda. Con estas actitudes, criticadas por los médiums como egoístas, Wanda expresa su oposición al aprovechamiento de los otros, a que saquen sin poner, es decir, a que tomen como casa propia lo que es una casa ajena.

Esta incapacidad del grupo para constituirse en un colectivo estaba expresada en otro plano por las crisis continuas que el **terreiro** había sufrido desde su fundación hacía tres años. Un par de **mães pequenas** ya habían roto con Roque, muchos médiums habían ingresado y se habían retirado, varios de los que aún quedaban no eran exclusivos de este centro, sino que también trabajaban en otros². De todos modos, Roque no estaba insatisfecho con su suerte. “Muchos piensan que soy un pobrecito”, decía, “pero mi **terreiro** ya tiene tres años mientras que los de los otros se hunden”.

*

Nuestra historia comienza cuando D. Lourdes, **mãe pequena** en ese momento, decide irse del centro. Según él ‘se dice que se dice’, la causa esgrimida por ella era que la esposa del **pai-de-santo** estaba haciendo correr el rumor de que ella tenía intereses en su marido que excedían el plano religioso. La versión de Roque fue que quería que su **caboclo**, seu Ubirajara, se hiciese cargo de la dirección del **terreiro**.

De hecho, D. Lourdes desentonaba un poco en ese centro de *favela* por su aspecto y su lenguaje que indicaban una posición social algo superior al del resto de sus miembros. Estos, por su parte, no le tenían demasiada simpatía quizás por un cierto autoritarismo suyo con el que hacía notar esa pequeña diferencia social. La pérdida de D. Lourdes, por lo tanto, no fue lamentada, pero sirvió para resaltar la endebles del **terreiro**.

Ante la evidencia de fragilidad, la reacción de Roque y de sus escasas huestes fue intentar dar un nuevo impulso a la vida del **terreiro**. En términos concretos, esto significaba lograr que los médiums y clientes habituales pasasen a pagar una pequeña cuota mensual, comenzaran a hacer trabajos en la floresta y realizasen al menos una ceremonia en la pla-

² Había otro signo de la precariedad del centro, la falta de homogeneidad en dos aspectos muy visibles que indicaban que la socialización religiosa de los agentes había sido realizada en lugares diferentes: el saludo al altar y la ropa de santo no estaban uniformizados.

ya, reforzaran los trabajos de los viernes con otra gira los martes³. A pesar de las buenas intenciones, de todos estos objetivos sólo se cumplió el último.

El **pai-de-santo** quedaba con el problema del nombramiento de un reemplazante en el cargo de **mãe pequena**. Pero además de esta preocupación comenzó a despertársele otra, la de las posibles consecuencias de la ruptura. En un primer momento Roque se mostraba tranquilo, D. Lourdes era demasiado débil para que una **demanda** suya le hiciera mella.

Esta confianza comenzó a resquebrajarse al poco tiempo. Una de las médiums, aspirante a cubrir el puesto vacante, recibió en una ceremonia, pero 'fuera de programa', un **exu** que llegó amenazadoramente, diciendo que ha sido mandado. Roque, muy tenso, le dijo que ya sabía que lo había sido y le ordenó que volviese a quien lo había enviado ("Aquí no vas a conseguir derrumbar nada"). Después de la partida del exu, Roque hizo que esta médium incorporase su **caboclo** y él recibió su **preto velho** para juntos limpiar el **terreiro**.

La limpieza no debió, sin embargo, ser tan efectiva. La sesión siguiente fue perturbada por una nueva aparición, la de un espíritu al que en un inicio se tomó por el del cuñado de Roque, asesinado unas semanas antes, aunque luego se vio que era una simple **criança**.

Estos signos alarmaron mucho a Roque que, por consejo de uno de los **orixás** jefes del **terreiro**, el **preto velho** Joaquim de Angola, decidió 'suspender' al segundo de sus jefes, el **caboclo** Urubatão y reemplazarlo en la conducción espiritual del centro y en las ceremonias por el **caboclo** Pluma Verde como sanción por no haber garantizado la seguridad y firmeza que impidiesen la **demanda**. Era, sin embargo, demasiado tarde.

³ Estos objetivos tienen un sentido. Hacer que los miembros del **terreiro** pagasen una cuota es un paso esencial hacia su institucionalización. Hasta ese momento todos sus gastos habían sido pagados del bolsillo de Roque, lo que irritaba mucho a su mujer ("Hay que poner en casa, no hay que sacar").

Salir del **terreiro** para realizar **trabajos** en la floresta o en la playa implica un esfuerzo organizativo y económico (alquiler de transporte, ofrendas, comida, etc.) bastante alto. Un intento de 'ir a la floresta' hecho poco antes de la llegada de Fernando al centro había fracasado porque no se había logrado recolectar el dinero necesario para el alquiler de una camioneta. El **terreiro** tenía múltiples obligaciones que debían ser pagas en la floresta y tanto Roque como sus **orixás** insistían en la necesidad de hacerlo de una vez por todas.

Hacer una ceremonia más por semana permitía, según Roque, poder 'dar pasaje' a más **orixás** en menos tiempo, aumentando así la seguridad y la firmeza del **terreiro**. Significaba también duplicar el esfuerzo de sus miembros y vincularlos a él con mayor intensidad.

En la misma sesión en la que se efectuó este cambio de autoridad espiritual, un nuevo incidente vino a alterar la ceremonia. Esta vez fue un desafío entre dos **bahianos** que sólo no llegó a la lucha corporal por la intervención del **pai-de-santo** y un **cambone**; la misma pelea se reprodujo poco después entre *exus* incorporados en los mismos caballos. El **cambone** controló la situación ordenando en uno y otro caso que los espíritus se retirasen, después de haber insistido todo el tiempo en que no debían decir tacos (“Basta de decir bobadas; aquí hay muchos niños”).

Estos enfrentamientos ponían en liza protagonistas de los que hasta ahora no hemos hablado: Un pequeño grupo familiar, migrantes recientes del Estado nordestino de Ceará, que acababa de salir de otro centro, dirigido por un muchacho, Clayrton, que ‘trabajaba particular’ en su casa al mismo tiempo que intentaba insertarse en el **terreiro** de Roque y robarle clientela. Un hombre ya mayor, Augusto, proveniente de un **terreiro** de Candomblé, que en forma oblicua hacía siempre notar ese origen diferente. Clayrton y Augusto habían sido los médiums cuyos **orixás** se habían enfrentado. El **cambone**, Durval, había desertado con su mujer de otro centro hacía ya tiempo y había ingresado en el de Roque desde un comienzo.

Los médiums y asistentes no vinculados a los protagonistas quedaron muy molestos por la situación. En la primera sesión, Roque intentó darles una satisfacción instando a evitar todo conflicto dentro del **terreiro** y llamando a que todos colaborasen en su unión. Pero cuando incorporó su **preto velho**, éste intentó llamar la atención de Clayrton que no aceptó que la culpa de lo sucedido fuese suya o de sus **orixás**. Comenzó entonces una larga discusión que se volvió muy agria cuando intervino en ella el **cambone**.

Los argumentos eran, en pocas palabras, los siguientes. Durval, apoyado por el **preto velho** de Roque, afirmaba que los **orixás** en tierra debían obedecer una serie de reglas para que el clima del **terreiro** no se deteriorase; no sólo debían ser adoctrinados por sus caballos, en este caso Clayrton, sino que tenían que acatar las órdenes que les daban las autoridades del centro. Clayrton decía que nadie puede hacer callar a un **orixá** y mucho menos alguien que no recibía **guias**, como el **cambone** a quien también reprochaba haber ordenado la **gira** anterior la partida de los **bahianos** y los **exus** sin tener autoridad alguna para ello. Se enfrentaban así dos criterios: el de la conveniencia social del **terreiro** y el del libre arbitrio de los **guias**.

Después de esta discusión, que no tuvo otro término que unas palabras conciliadoras del **preto velho** de Roque, se produjo un nuevo

escándalo, esta vez en la **gira** de **crianças**. Los protagonistas fueron los **erês** incorporados en Clayrton y en un personaje del que hemos hablado en otro lugar (cf. Cap. 2, 2.2), una supuesta **ex-mãe-de-santo** a quien en esta misma sesión Roque había ofrecido el puesto de **mãe pequena**. La **criança** del primero insultó e intentó golpear a la de la segunda y, al ser contenido, abandonó el cuerpo de su caballo ocupado de inmediato por un **exu** mirim que continuó insultando e intentando agredir físicamente a la otra **criança**. Roque, cuya **criança** ‘subió’ al iniciarse la pelea, ordenó la partida del **exu** mirim, despidió a los **erês** que aún estaban en tierra y aceleró el cierre de la ceremonia.

El **terreiro** quedaba después de este conflicto desarticulado por completo. Clayrton y su grupo no aparecieron nunca más en él pero lograron su objetivo de capturar algunos clientes de Roque. Durval y su mujer abandonaron también el centro, quizás porque preveían que estas historias iban a repetirse siempre, aun con protagonistas diferentes. La figura dominante que entonces quedó, y sobre cuyo esfuerzo se recompuso provisoriamente el centro, fue la de la nueva **mãe pequena** con quien, poco después Roque iba a entrar en guerra.

*

La ausencia de una autoridad fuerte y aceptada ha ayudado para que los conflictos de este centro fuesen tan explosivos, pero no fue causa de estas situaciones ni de la forma en que se expresaron y resolvieron. Jefes de **terreiro** más enérgicos se enfrentan a procesos similares sin mejores resultados. Más allá de lo anecdótico, podemos ver en este caso un esquema más general.

Todo enfrentamiento en el **terreiro** tiene vía libre para expresarse en forma mística si no se imponen límites a la interpretación en ese código. Por otro lado, si la manipulación de las entidades de **izquierda** es legítima, no hay nada que impida que esa expresión mística sea una **demanda**.

Los antagonismos entonces, tienden a convertirse en una cuestión global del centro, revelando en él una gran debilidad. El que haya combates místicos dentro de él o que con frecuencia se diagnostiquen efectos de agresiones del exterior implica que está faltando lo que no tiene que faltar: la capacidad de defensa mística del **terreiro**, su seguridad y firmeza. Reconstruir esta defensa y con ella los límites del grupo será, como es obvio, tanto más dificultoso y precario cuanto más fragmentado esté el centro.

Lo que entra de esta manera en crisis es el propio sentido del **terreiro** y de las prácticas que en él se desarrollan, es decir, la protección de uno mismo frente al peligro representado por los otros. Superada esta barrera, la realización del trabajo religioso se torna dificultosa y hasta imposible. ¿Cómo ayudar a los otros si uno no puede ayudarse a sí mismo? Esta es la forma en que tantos *terreiros* son destruidos.

3. La casa de la India

Era nuestra primera visita a casa de la India⁴, Seu Salustiano, su **bahiano**, pidió al puñado de los asistentes a la ceremonia que escribiésemos los nombres de nuestros enemigos en papeles para colocarlos en un coco agujereado que al otro día arrojaría en la hoguera de **exu**. Quizá, fue la presencia de extraños, nosotros, lo que llevó a que el **orixá** diese un pequeño discurso advirtiendo que lo que hacía no era para provocar el mal de nadie, sino para iluminar a los propietarios de los nombres. Pero, tras un corto silencio, contradujo ese piadoso propósito: “Quem não apanha, não apreende” (“Quien no cobra, no aprende”).

Esa fue la primera vez que asistimos a un trabajo de hechicería, la primera vez también que nos encontrábamos con un tipo de **orixá** que nunca veríamos en **terreiros**, lo que hemos llamado ‘**orixás** personalizados’ (cf. Cap. 5, 8). La mayoría de los espíritus incorporados por la India habían adquirido una vida propia, costumbres, gustos, amistades con la clientela, que les daban perfiles muy definidos; eran personas que cohabitaban esa casa y que podían llegar a cualquier hora, fuera de situación ritual.

Para obtener esa vida propia, los **orixás** tenían que ser diferenciados con todo cuidado del caballo en que se materializaban. La **criança** Iberé, la **pomba gira** Quiqui, la **cigana** Satira, el **bahiano** Salustiano, los distintos espíritus que convivían día a día con los miembros del grupo, que comían, viajaban en coche o miraban la TV con ellos, no podían ser confundidos ni un solo instante con ese soporte material que cuando ellos se ausentaban volvía a ser la India.

Esta diferenciación entre ella misma y sus **guias** era realizada ante todo por la alta calidad del desempeño de los personajes místicos, su den-

⁴ En Giobellina Brumana y González Martínez (1984) se puede encontrar una descripción algo más detallada de este grupo. En Giobellina Brumana 1997 (1985) se intenta el análisis de algunos fragmentos de entrevistas con la India.

sidad e intensidad; voces, gestos, lenguajes corporales, formas de hablar etc., eran mantenidos a veces durante horas en todo tipo de conversación y actividad. Los **orixás** de la India no ‘bajaban a tierra’ sólo para trabajar o para que se les rindiese culto, sino para participar de la vida doméstica de la casa; eran interlocutores muy activos de los integrantes del grupo, y sus anécdotas alimentaban las conversaciones entre ellos y hasta sus sueños.

Otro mecanismo de diferenciación era mostrar las posibles contradicciones que podían surgir entre espíritu y médium:

“Un **orixá** no finge, si le gusta una persona, le gusta. A veces hay problemas, porque a mí no me gusta una persona (...) la encuentro orgullosa o metida; a mí no me gusta la persona pero mi **orixá** adora a esa persona”.

Otras veces la India se complacía en señalar los defectos de sus **guias**; Iberé, su **criança**, era tartamudo y patizambo y sólo le gustaban las ‘cosas malas’; Salustiano, su **bahiano**, era un perdido; el propio jefe espiritual del **terreiro**, el **caboclo** Itaquari no escapaba a estas confidencias descalificadoras (“Cuanta maldad esconde ese **orixá**. No, Fernando, tú no sabes”).

No sólo era ella quien subrayaba la contradicción, sino que también lo hacían sus **orixás**. Tras una crisis mediúmnica muy violenta, uno de los **exus** de la India logró incorporar contra la voluntad de ésta:

“La hija de puta (...) la hija de puta me encadena, cuando siente que estoy cerca me encadena para que no venga, por eso cuando llego le tuerzo todo el pescuezo para que aprenda...”.

*

La India se calificaba de **quimbandeira**. **Quimbanda** tiene, como hemos dicho, un significado muy preciso para los umbandistas: es aquel sector que se segrega del culto como lo vinculado de manera exclusiva a la **izquierda**, a la hechicería. El estigma con que se envuelve a **quimbanda** es proporcional a la fuerza que se le adjudica; la India, al asumirse públicamente como quimbandeira, pagaba el precio del estigma por el beneficio del poder.

De hecho, los rituales que se desarrollaban en su casa se diferenciaban poco de los que pueden verse en cualquier **terreiro** umbandista. **Quimbanda**, sin embargo, significa lo que significa y ningún cliente podía llamarse a engaño: la India ofrecía entre otras cosas y con muy poco dis-

fraz la posibilidad de ‘castigar a los enemigos’. Ella misma castigaba a los suyos y muchas historias se contaban, a veces contaba ella misma, sobre su peligrosidad; “es preferible matar de una vez”, decía, “que dejar sufriendo”⁵.

*

La India decía haber ya tenido **terreiro** en sociedad con otra persona, pero la experiencia no le había resultado satisfactoria. Lo masivo era para ella sinónimo de desorden; ejemplo de esto era lo que ocurría con los **terreiros** que iban a la Playa Grande de Santos a participar de la fiesta de **Iemanjá**:

“Ahora, cuando más grande es la **tenda**, más follón. Hay mucha gente. Personas que van con una ropa bonita, llegan allí, se la sacan, la dejan, viene otra persona, la roba, (la otra) vuelve a su casa de bañador. Es ese problema, aquel verdadero problema... Pero es muy bueno. Muchos niños mueren ahogados, por descuido, descuido de las madres. Las madres van a la fiesta, se olvidan de que tienen hijos (...). Otros van a la reunión de la **macumba**, olvidan y se emborrachan, quieren coger la mujer de otro, meterle mano, entonces se arma la pelea”.

En otro plano, formar parte de un colectivo, aun detentando su poder, exige un compromiso con los otros que ella no estaba dispuesta a aceptar:

“No me gusta trabajar con mucha gente, porque no acepto opiniones. A mí me gusta dar opiniones, pero no acepto opiniones, no acepto (*que me digan*) haz así, o haz asá, está bien, o está mal. Yo no tengo capacidad, pero el **orixá** jefe la tiene; entonces el **orixá** actúa a su manera”.

Esta autonomía de los espíritus era otro de los argumentos esgrimidos contra los **terreiros**. Su atención masiva, la deformación de sus ceremonias, los tiempos comprimidos por decisiones burocráticas, rasgos que, según la India, caracterizan a los centros, impide el trato correcto y respetuoso que hay que dar a estos. Hablando a un **caboclo** incorporado, decía:

⁵ Según confidencias de la India, el culpable de un atraco a su casa, acaecido durante nuestra investigación, estaba en la tumba no mucho tiempo después. De ella se contaba que había matado a su primer marido con un trabajo y que éste regresaba todos los aniversarios de su muerte para llevársela consigo.

“Puede quedarse tranquilo, mi padre, puede quedarse todo el tiempo que quiera, fume tranquilo su cigarro. Esta casa no es un **terreiro** para mandar que los **orixás** se marchen enseguida”.

A pesar de su rechazo de la colectivo, la India trabajaba con otros médiums, dos o tres, un par de **atabaqueiros**, una **cambone**, y una clientela reducida pero constante. Ahora bien, exigía un control total de la vida de su subordinados y cualquier resistencia podía ser castigada con la exclusión. La India, además, trataba de impedir contactos entre ellos fuera de su vista y control; actuaba como una especie de pantalla (tal era homosexual, tal otro, estafador, aquella había quedado embarazada sin estar casada, esa era prostituta y ladrona).

El grupo no era pues un real colectivo, sino un mosaico de individuos ligados radialmente con su jefa. No existía así posibilidad alguna de formación de fracciones internas o de competición con la autoridad de la india. El conflicto interno estaba, pues, excluido por la eliminación del colectivo.

Conflictos externos los había y los había habido, pero la India nunca interpretaba sus propias desgracias como resultado de **macumbas** ajenas, sino como producto de conspiraciones o agresiones no místicas, de enemigos y falsos amigos, a las que ella respondía con trabajos punitivos. De la misma manera, las supuestas infracciones a las reglas impuestas por ella eran resueltas por la expulsión del contraventor.

De esta manera, la integridad de la casa de la India nunca estaba en peligro. Por más que la presencia de las entidades místicas fuese cotidiana y que el código místico operase siempre como guía de conducta, éste no era empleado para interpretar la dinámica interna o externa del grupo. Las barreras de defensa se consideraban invulnerables pero no definían la identidad de un colectivo, sino de una única persona, la propia India.

*

Los casos presentados representan situaciones opuestas. Estas oposiciones se mueven en tres ejes diferentes, uno social, los otros místicos. Por un lado se enfrentan aquellos grupos que se constituyen como colectivos con aquellos que no llegan a hacerlo. Por el otro, los que permiten que su dinámica sea elaborada en un registro místico y los que imponen límites estrictos a esta traducción. Por último, los que consideran legítima la acción en la **izquierda** y los que no la consideran.

Además de por la eliminación de los trabajos de **izquierda**, los conflictos internos pueden ser entonces controlados por dos medios que, como hemos visto en el caso de la casa de la India, no son incompatibles: impidiendo el pasaje del registro 'profano' al 'sagrado', impidiendo la formación del colectivo. A la inversa, un conflicto que adquiera la forma de lucha de facciones tomará contornos místicos porque ése es el único nivel en el que las fronteras y la identidad del grupo pueden ser definidos, el único en que su defensa y su razón de ser como grupo pueden ser establecidos.

Pero hay más. Los **terreiros** estables que hemos conocido tienen un componente hegemónico de clase media, aun cuando no lo fuese su jefe, y los inestables, un nivel social mas bajo. Pensamos que, a pesar de lo pequeño de nuestra muestra, esta correlación es generalizable. El **terreiro** de Cachachi (cf. Cap. 2 2.2) que mantuvo durante algún tiempo un *staff* en el que destacaban miembros de clase media (algunos contables y hasta un diplomado en informática) los perdió de golpe al convertirse en campo de lucha entre **orixás** y agentes.

El desorden reflejado y realimentado por la **demanda** interna fue la razón de estas deserciones. No sólo porque el **terreiro** mostraba así una debilidad mística que amanezaba la realización del trabajo religioso y con ello el cumplimiento de la misión mediúmnica de sus integrantes, sino porque —y los miembros de clase media debían ser muy sensibles a esto— se tornaba un ejemplo incómodamente certero de aquello que hace de Umbanda un sector estigmático. Las ilusiones de formar parte del culto sin romper con los valores del sistema quedaban así diluídas.

En otras palabras, los sectores medios aceptan un cierto grado de oposición a las normas que se supone deben compartir; allí donde la tensión aumenta, allí donde el desorden supera ciertos umbrales, la compensación en términos de poder místico que puedan esperar no compensa la marginalidad a la que se sienten arrastrados.

CAPÍTULO 8

UMBANDA EN EL CAMPO RELIGIOSO

Nuestro trabajo había partido del campo religioso brasileño en su totalidad; este campo, su área subalterna, es un buen lugar para darle término. La perspectiva que ahora seguiremos es, sin embargo, diferente; aquí es la visión de los propios agentes la que nos servirá de guía. Su ubicación en el campo es correlativa a la perspectiva que tienen de éste en su conjunto y de cada uno de sus integrantes. Vamos a hablar pues de esta correlación.

Comenzaremos con la percepción que tienen los umbandistas de su ubicación en el mundo religioso brasileño para pasar a mostrar la dinámica interna del universo umbandista, la manera en que los agentes se relacionan y juzgan entre sí. También abordaremos sus distintas reacciones frente a los intentos de hegemonía religiosa por parte de las Federaciones. Por último, haremos un esbozo de las relaciones de Umbanda con los demás cultos subalternos¹.

1. El lugar de Umbanda

1.1 El estigma umbandista

¿Cómo perciben los umbandistas su lugar dentro del campo religioso? Existe entre ellos, ante todo, la conciencia de un desfase entre la magnitud real del fenómeno umbandista y su aceptación social:

“Lamentablemente Umbanda está imperando en el Brasil pero todavía está un poco escondida. Hay, vamos a suponer, 50 millones de umbandistas, pero la

¹ En Giobellina Brumana (1997 [1985]) se intenta esbozar un mapa del campo religioso brasileño tomando como base la estructura narrativa del discurso de un agente umbandista. En Brandão (1980) se encuentra una descripción muy rica de cómo distintos integrantes del campo religioso se perciben entre sí.

mayor parte se esconde, y la mayor parte que recibe (*orixás*) tiene miedo de frecuentar (*terreiros*), por razones familiares, otros a causa del dinero...”

La razón verdadera de esta ocultación está quizás mejor captada en estas afirmaciones de la India:

“La mayor parte de los brasileños tiene que ver con el Espiritismo, la mayor parte. La mayor parte, tal vez tú no lo creas, pero es verdad... ¿Qué son ustedes?’ ‘Católicos’. ¡Mentira! Todos macumbeiros. La mayoría son espiritistas, pero por vergüenza o por falta de encontrar en ellos el coraje propio de decir ‘Yo soy espiritista’... Son cobardes, no dicen que son espiritistas (...) Si muchos o todos pensarán un poco y fuesen menos cobardes, no se acobar-dasen tanto, creo que el Espiritismo dominaría a la religión católica”.

Aquí se plantea con toda claridad, entonces, la condición estigmática de los cultos de posesión, correlato de su subalternidad religiosa y de la subalternidad social de sus fieles. Los umbandistas ven, pues, que la ilegitimidad social de sus creencias pone en cuestión su validez.

Es por esto por lo que cuando, como ocurre con frecuencia, una persona de un nivel social o cultural superior se muestra públicamente como adepto del culto, sus creencias salen reforzadas. “No es ignorancia”, explica una médium, obrera iletrada; en su *terreiro* hay una médica que también recibe *orixás*. “Si sólo fuese macumbeira gente como yo, podría ser ignorancia, pero si una médica también es macumbeira...”

Ahora bien, si el hecho de que un ‘superior’ sea macumbeiro ayuda a legitimar el culto a los ojos de los ‘inferiores’, para aquél el estigma sigue vigente y es fuente de conflictos que se evitan, a menudo, por la vía más sencilla, el ocultamiento de las creencias. Un muchacho de clase media, brillante alumno de un curso de administración de empresas de la mejor Facultad del país, militante de un partido de izquierda y miembro con su familia del *terreiro* del Pai Ismael dice:

“Los lugares que yo frecuento son algo tradicionalistas, conservadores. Estoy en una Facultad de Administración, una Facultad que está reservada a un sector medio elitista (...). Entonces, en ese sector social no es aconsejable decir lo que haces por las apariencias... Quiero decir que si yo fuese a decir eso, podría no ser aceptado en un empleo”.

No se trata sólo de una ocultación; el estigma puede trabar el desarrollo religioso. Sigue el mismo muchacho:

“Me gustaría ser *feito* (cf. Capítulo 2 2.4.2.) pero no me gustaría, porque son preceptos que se chocan con las actividades actuales. En épocas pasadas,

hace 30 o 40 años, esas prácticas, esas dietas, podrías hacerlas porque podrías no trabajar, podrías (...) comer ciertas cosas sin que los demás se dieran cuenta. Ahora eso es prácticamente imposible porque es un complejo cultural, todo el mundo te vigila. Entonces, ciertas actitudes medio extrañas que tomes, los otros se van a dar cuenta”.

Es más, la propia práctica del sector social pone en crisis la identidad religiosa:

“Adquieres una ‘cientificidad’, entre comillas. Comienzas a... a ser medio positivo en tus afirmaciones, medio positivista quiero decir... Entonces llega el momento en que... no sé... en que ciertas actitudes te parecen ilógicas. Tu visión de las cosas que se hacen en el **terreiro** a veces parecen confusas, parece que no existen causas ni efectos. Quedas confuso. Quiere decir que vives en otro ambiente”.

El estigma une, pues, un lugar religioso con un lugar social. Intentar salir de ese lugar social puede tener entonces como uno de sus momentos la ruptura con el culto. Ésta es seguramente la razón por la cual la mayoría de los hijos de médiums del **terreiro** del Pai Ismael, pertenecientes a una baja clase media en ascenso, han dejado de frecuentar el centro. Nita, de quien ya tanto hemos hablado (Cf. Cap. 2 3), cuenta con rencor la actitud de su ex-marido, aquel que la había introducido en Umbanda contra su voluntad:

“Y mi marido cuántas veces pregunta en casa (a la hija): ‘¿Tu madre todavía está yendo a la **macumba**?’ Él dice: ‘¿Tu madre está yendo a la **macumba**?’ Y ella dice la verdad: ‘Está yendo, papá’. ‘Entonces, ¿estás viendo?’ (dice el padre). Es por eso que vosotras estáis en la mierda, en el lodo. Ahora yo estoy subiendo en la vida y vosotras estáis ahí abajo”.

De todos modos, para los umbandistas el hecho de que Umbanda esté encerrada en un espacio estigmatizado no es sinónimo de que aquellos que convalidan el estigma sean incrédulos respecto a los poderes del culto. Por el contrario, doctores e ingenieros, profesores y empresarios, están siempre golpeando las puertas de **pais** y **mães-de-santo**. A escondidas, por cierto. Eso es al menos lo que aparece una y otra vez en los discursos de los agentes:

“Dr. Vaneroni, Dr. Ruben, Dr. Celso, Dra. Luisa Kerlhem... un ingeniero de la Mesbla (*una tienda*) y otro de la Duçal (*otra tienda*) (...) todas personas que me conocen, que vienen aquí. Pero todo así, en sigilo, todo en secreto”.

1.2. El catolicismo umbandista

La oposición de la Iglesia Católica a la **macumba** es interpretada de una manera similar, y también las historias contadas por los umbandistas están plagadas de curas sin sotana visitando *terreiros*². Más aún, la actitud de la Iglesia como institución, al menos por parte de algunos de sus representantes, les parece haber sufrido modificaciones positivas respecto a Umbanda (“Parte del clero ya acepta nuestra religión”).

Aun allí donde se mantiene el ataque eclesiástico a la religiosidad subalterna, éste nunca es tomado como un ultimátum para optar por la Iglesia o por Umbanda. La absoluta mayoría de los umbandistas se consideran católicos, hasta católicos fervientes, y les resulta desconcertante que se les niegue esa condición por el simple hecho de ser también umbandistas:

“Yo siempre fui católica, ¿sabes?. Sigo bien las dos (*religiones*).
(¿no te parece que hay alguna contradicción?)
(...) ¿Qué quien está en la una (*la Iglesia*) no está en la otra (*Umbanda*)?
(en general la Iglesia no acepta demasiado...)
¡No acepta! (*risas*) No, no, yo acepto las dos. Las dos forman parte de mi vida”.

Los bienes y servicios religiosos brindados por la Iglesia Católica son, pues, consumidos por los umbandistas sin mayores preocupaciones por las reglas de administración de los mismos que la Iglesia pretende imponer. La apropiación por parte de las autoridades eclesiásticas del ‘capital religioso’ católico, puede ser visto por los umbandistas como legítimo o como ilegítimo, pero siempre como una situación de hecho cuyas consecuencias pueden ser sorteadas por la astucia o la duplicidad (la ‘fuerza de los débiles’).

En otras palabras, no son todos, sino sólo algunos de los bienes religiosos administrados por la Iglesia que despiertan el interés de los umbandistas. La bendición, el casamiento o el bautismo son ejemplos de los servicios por los que un umbandista acude a un sacerdote católico, mientras que rehusaría la confesión o la comunión.

Desde el punto de vista eclesiástico, la eficacia de los bienes que como intermediaria divina pone a disposición de los hombres depende

² En una fiesta en el terreiro del Pai Ismael se celebró una misa, nada diferente, en apariencia, de las católicas. Sólo después de mucho tiempo y tras muchas preguntas logramos saber que el oficiante era un sacerdote de la Iglesia Católica Brasileña, una secta surgida en los años ‘40. Para la casi totalidad de los miembros del terreiro, sin embargo, se trataba de un cura católico, sin más, y veían con total naturalidad su presencia en el centro y su participación religiosa en sus ceremonias.

de una articulación cuya ley estatuida institucionalmente; el fiel católico debe consumirlos según el orden que la Iglesia estipula. El umbandista, por el contrario, dispone de ellos según su propio interés, escogiendo los que considera útiles y poderosos y desechando los otros. Es decir, por más que la eficacia de estos bienes provenga de su origen eclesiástico, la definición de eficacia que lleva a que los umbandistas acudan a la Iglesia no es la dada por la institución eclesiástica, sino una propia e independiente.

1.3. La locura umbandista

Aun cuando los umbandistas estén seguros de que la mayoría de sus detractores esconde con hipocresía el reconocimiento de la eficacia de su culto que muestran sólo en momentos de necesidad, tienen la experiencia de un límite detrás del cual hay gente que en realidad no cree. ¿De qué forma se relacionan los umbandistas con la incredulidad ajena?

La incredulidad afecta a los umbandistas de una manera diferente a como le hace con los adeptos de otras religiones. La verdad de los umbandistas no es un hecho de fe o de razón, sino una evidencia proveniente de una experiencia vivida, personal, carnal. Su negación envuelve una denuncia implícita de locura.

“Yo no estoy loca; nadie aquí esta loco”, decía con frecuencia la India como colofón de sus historias de prodigios. La acusación de locura es el peligro mayor al que se puede enfrentar el código místico. En efecto, a ojos de los umbandistas el estigma social en general oculta, como ya hemos dicho, un reconocimiento latente del poder y peligro que encierra su religión. Pero tomarla como un producto de la locura disuelve todo su poder y peligro, disuelve su carácter religioso.

La incredulidad, entonces, debe tener un castigo equivalente a la magnitud de la amenaza; no compartir el código místico convierte a los incrédulos en víctimas radicales de aquello de lo que podrían haber sido beneficiarios. ¿Cuál es si no la razón de una represalia imaginaria tan violenta, en un culto que para nada se caracteriza por la intransigencia, como la de este **filho** del **terreiro** del Pai Ismael cuando se enfrenta a la forma más radical de negación de las propias creencias, la risa? :

“La mayoría (*de mi familia*) es católica, y ellos realmente no creen para nada. El otro día, llevé unas fotografías (*de ceremonias del terreiro*) para que las vieran y comenzaron a reírse en mi cara. Nunca más les mostré nada. No sirvió para nada. Y se ve que son gente que son médiums y precisan (*es decir, que son personas perturbadas por poderes mediúmnicos no desarro-*

llados), pero realmente no creen. Creo que el fin de ellos es la cloaca, es la muerte, como es el fin de muchas personas que ya vi, el fin fue la muerte”.

*

Cuando al comienzo de este trabajo (Introducción 3) abordamos el complejo sector subalterno del campo religioso brasileño estábamos interesados en mostrar el parentesco estructural de sus integrantes, derivado de ser todos ellos formas combinatorias alternativas de elaboración de una situación común. Se trataba necesariamente de un enfoque abstracto y descentrado que no incorporaba la visión de los propios agentes religiosos. Lo que ahora intentaremos es una especie de contrapartida a nuestro análisis anterior, un breve esbozo de las relaciones que se establecen en esta área tal como son vividas y pensadas por los agentes.

2. La visión de Umbanda

Umbanda no es, para sus seguidores, una negación de otros códigos místicos. No lo es en relación a las otras religiones que explícitamente se presentan como cultos de posesión, el Candomblé y el Espiritismo Kardecista. Habrá sí diferencias ya sea por la naturaleza de las entidades espirituales (“Mis **orixás** son de la ‘línea’ de Umbanda, no de la del Candomblé”) o por la forma de relacionarse con ellas. Los umbandistas nunca negarán, sin embargo, la existencia de esas entidades ni la validez del tipo de vinculación con ellas. Ni siquiera negarán dominio de lo sagrado a los pentecostalistas, sus principales perseguidores.

No existe entre los umbandistas, sin embargo, una visión única y homogénea del campo religioso. Las diferencias de rango jerárquico y de compromiso religioso se reflejan en perspectivas diferenciadas.

El agente, sobre todo cuanto más alto sea su lugar jerárquico, defenderá la superioridad de su culto y/o de la forma en que él lo encara y encontrará siempre algo que reprochar a las religiones rivales. El cliente, o el agente de bajo nivel en la jerarquía del **terreiro**, acudirá libremente a las distintas agencias, sin a veces saber a ciencia cierta de qué tipo de ritual se trata; en el límite podrá transitar hasta al propio Pentecostalismo. En el fondo, lo que en verdad importa no son las doctrinas, sino la ayuda que se puede obtener. Como dice un cliente esporádico de un **terreiro**:

“Nosotros vamos... íbamos, hace mucho tiempo, a la Iglesia Pentecostal (...). Pero hace tres años o más que no asistimos. Vamos muy poco a la iglesia, realmente (...) Yo tengo, vamos a decir, una teoría. No sé si será mejor (*la*

religión) ‘crente’ o mejor la espiritista. (*Mejor*) es aquella que si no puede ayudar a alguien, al menos no perjudique”.

Hay, de todas maneras, una afirmación que se puede escuchar de todo umbandista, cualquiera que sea su posición dentro del culto: “El ‘espiritualismo’ es una familia única”. Esta unidad de base postulada implica la existencia de un único código de los cultos de posesión de las que sus distintas expresiones serían variantes. Si esto significa para los clientes, como hemos dicho, la justificación del libre pasaje entre agencias de diferente tipo, para los agentes implica la necesidad de mostrar que la propia variante es superior a las demás.

2.1. Umbanda hacia adentro

2.1.1. Las relaciones entre terreiros

Dentro del mismo tipo de agencia, dentro del universo umbandista, el agente principal, el jefe de un **terreiro**, es siempre consciente de la necesidad de mostrar la forma privilegiada en que se trabaja en su centro a diferencia de las deformaciones que se encuentran por doquier. Al estudiar la figura de **pai** o **mãe-de-santo** en el Capítulo 2, algo hemos hablado de las acusaciones entre jefes de **terreiros**; veámoslo ahora con un poco más de detalle.

Utilización de la religión en beneficio propio, mistificación, desajustes sexuales, distorsión del culto, debilidad mística, práctica de la hechicería, son algunos de los ejes que recogen estas acusaciones. Veamos un ejemplo en boca de la India:

“Veo toda la falta de vergüenza, la picardía, el puterío... p.ej. Las ‘medias’ (*médiuns femininos*) están de un lado, las que van a trabajar, y los chavales están con la mano en el bolsillo, agarrándose la polla, que están con la polla dura (...). Como las chicas de Osasco (*ciudad del Gran São Paulo*). Hay tres chicas embarazadas de un **pai-de-santo**. Él le dijo que su novio iba a hacer las paces con ella sólo si ellas tuvieran relaciones sexuales con él (*con el pai-de-santo*). Y otro, de nombre Joaquim, hizo un trato con el diablo y perdió los dedos, toditos... Me dio tanta risa, Fernando, me reí tanto... Pero es verdad, es verdad verídica, perdió... No vas a grabar esto, no, desconecta esa cosa... Ya dije burradas”.

En forma menos agresiva, dice el Pai Ismael:

“Usted ya sabe (...), hay muchos **terreiros** abiertos por ahí, pero uno los ve... ¿Qué es eso? Hay mucha gente haciendo explotación de la religión. Y eso no está bien, no es nada de eso. Cristo, cuando vino al mundo, abrió los brazos a todos. No hubo rico, no hubo pobre, no hubo negro, no hubo blanco. Todos son hijos de Dios”.

Estas malas artes pueden, a veces, recibir su castigo por manos de los propios clientes engañados:

"(...) ella (*una mãe-de-santo*) hace **trabajos** particulares, le saca el dinero a los otros, toma a los otros por estúpidos, porque es mentirosa y le tengo rabia por eso, (...). Pero, p.ej., ella toma un **trabajo** particular para hacer; cobra 12, 15, 20 millones. ¡Pero no hace nada! Si es una de esas mujeres sufridas, de esas mujeres de la calle, que es lo que siempre aparece, mujer que está ganando ese dinero allí en el sufrimiento, vendiéndose, va ahí a hacer un **trabajo**: 'Me gusta aquel hombre, quiero aquel hombre'. 'Lo hago, pero es tanto' (*dice la mãe-de-santo*). La mujer paga (...). Tres meses después, el hombre se casó con otra. La mujer fue, juntó a todas las putas de ahí (...) . Fueron unas catorce putas y les dieron con palos (*a los del terreiro*). Cobró **mãe-de-santo**, cobró Juscelino (*el hijo*), cobró la hermanita. Sólo no cobró el bebé porque estaba durmiendo. Y la abuela, que la abuela se quedó adentro. Ellas (*las putas*) todas armadas de navajas y palos..."

En sus críticas, los agentes umbandistas aceptan buena parte de los criterios con que se estigmatiza su religión y adjudican estas infracciones a pares suyos como forma de librarse ellos mismos del estigma; son los otros, los marginales, los ignorantes, los chabolistas, los demandeiros, los bandidos, los drogadictos, los culpables de que Umbanda tenga tan mala fama. El parámetro con el que se mide la propia legitimidad también es el de la visión del 'centro', las posibles intervenciones de los 'aparatos del Estado' que son evitadas por una conducta irreprochable:

"Aquí no tenemos nada oculto, si llegase la policía no iba a encontrar nada. Si yo tuviese unas fotografías, haciendo mal a los otros, sólo para hacer el mal, cualquier persona me podría denunciar. Viene la policía, vienen los reportajes (...). Sacan un reportaje, mi cara sale hasta en los periódicos".

Las acusaciones no impiden, por cierto, relaciones continuas entre **terreiros**; por el contrario, una y otra cosa van de la mano. Cuanto más intensas sean las relaciones entre centros, cuanto más cordiales en apariencia sean sus vínculos, más fuerte será la corriente de acusaciones ocultas³. Los agentes individuales no pueden subsistir aislados; tampoco pueden estar en

³ "Estas obligaciones y aceptaciones mutuas hacen recordar los ciclos de reciprocidad descritos por Mauss en el 'Ensayo sobre el don'. Pero el equilibrio obtenido en los intercambios que aquí analizamos es de una precariedad e inestabilidad extremas. El efecto logrado a través de ellas tal vez ejerza un cierto control sobre el peligro representado por el Otro, pero al mismo tiempo la proximidad que permite ese efecto multiplica los peligros". (Giobellina Brumana, 1983a)

compañía sin conflicto. De igual manera, los centros –y cuanto más pequeños e inestables son, más cierta es la correlación– no pueden vivir sin relaciones entre ellos. Estas relaciones son siempre una forma larvada de guerra.

Las relaciones entre centros son de distinto tipo. Por un lado, la que podríamos llamar de vasallaje: la que puede existir, si algún conflicto no lo impide, entre un jefe de **terreiro** y el de donde se formó. Aun sin existir esta subordinación, hay casos en los que un agente es llamado por las autoridades de otro **terreiro** para resolver problemas que los superan. Una **mãe-de-santo** cuenta que va a ir a otro **terreiro**:

“No, no es visita. No, voy a **trabajar** de verdad. Voy a **trabajar** de verdad. Vinieron a buscarme para que haga una descarga ahí, y voy. Que el hombre está muy mal”

La relación más común es la visita; ésta no se establece en forma asimétrica como las anteriores, sino igualitaria. La visita no va a ayudar ni a ser ayudada, sino sólo a eso, a visitar. La visita se pide, la visita se da, la visita se paga con otra visita. Es decir, con la visita se teje un tramado de lazos de reciprocidad. Con ella se intenta impedir que un virtual enemigo lo sea en realidad. Dice la India:

“La cosa más horrible es que una persona pida visita. Porque yo jamás... yo no tengo capacidad para pedir una visita. Soy incapaz. No tengo capacidad para llegar (*al **terreiro** de*) Ubirajara y decir ‘Quiero la visita vuestra en mi casa’. No hago eso, no hay necesidad. ¿Para qué? La **demanda** sólo alcanza a quien no tiene cabeza”.

Es decir, si uno tiene suficiente poder como para no temer la acción hechiciril de otro **terreiro** no necesita mantener la ficción de una relación armónica.

Las transgresiones que visitantes y visitados pueden cometer unos a ojos de otros son muchas: suciedad de la vivienda, distorsión del ritual, falsedad de la incorporación, etc. Entre todas hay una por completo imperdonable, causa legítima de un castigo místico: quizás la afrenta más seria que puede experimentar el jefe de un **terreiro** es que el jefe de otro intente arrebatarle sus **filhos**:

“Ella (*una **mãe-de-santo***) provoca a los otros **terreiros**. Ella, p.ej., hoy no tiene **trabajos** en su casa. Entonces coge a las **filhas-de-santo** y (dice): ‘Vamos a conocer tal **terreiro**’. Y va. Llega ahí, recibe los **guia** y llama a los **filhos-de-santo** del **terreiro** para que vengan al **terreiro** de ella. Que ella no cobra nada, ahí es todo gratis. Entonces, los **filhos** vienen (*al **terreiro** de esta **mãe-de-santo***) y el **pai-de-santo** (*del otro **terreiro***) se echa encima de ella. Es lo que ella hace”.

2.1.2. Las Federaciones

Un punto especial de la dinámica umbandista es el de la relación de los **terreiros** no con iguales, con otros **terreiros**, sino con aquellas instancias organizativas que se encuentran en un plano de superioridad por su prestigio, aparente o real, por su relación con órganos del Estado, por su poder económico y político, por erigirse como fuentes de ortodoxia y legitimidad: las Federaciones.

Aunque desde nuestro punto de vista el lugar más rico de la dinámica umbandista se encuentra en los **terreiros**, la importancia de las Federaciones no puede ser negada. Umbanda nació como tal vinculada a tentativas de organizaciones federativas, a la constitución institucional del culto. A pesar de que la masa de agencias aisladas no participó de este esfuerzo ni se amoldó a sus objetivos se benefició de unos y otros.

En efecto, es bajo el manto protector de la Umbanda oficial donde se albergó una multitud de agentes que afianzaron su lugar en la sociedad brasileña aun cuando sus prácticas místicas entraban en contradicción con el proyecto oficial. Este era el de una religión 'pura', 'blanca', que utilizase caritativamente los poderes brindados por Dios en beneficio de la humanidad según las normas éticas del sistema. Esos agentes, en su ambiguo juego de 'hechicería/ antihechicería', tomaban respecto a estas normas la distancia que se tiene frente a algo que es ajeno aunque ineludible.

Las Federaciones tuvieron como logro la legalización del culto y la obtención de favores del Estado (erección de la estatua de Iemanjá en Praia Grande, cesión de lugares públicos para festividades, etc.) que implicaban un reconocimiento público de la religión. En contrapartida, vieron fracasar sus esfuerzos en dos de sus finalidades centrales: no han logrado unificar, homogeneizar y 'purificar' el ritual de los distintos centros de culto, afiliados a ellas o no, ni han conseguido llegar a un organismo jerárquico único.

Este fracaso parece, más que derivado de circunstancias personales y anecdóticas, correlativo a la propia naturaleza de Umbanda. Como señala Seiblit (1985:131), "(...) las federaciones asumen el papel de negociadores de una forma de organización que, si se implantase, negaría sus propias condiciones de existencia".

En otras palabras, si la institucionalización es un camino inevitable, debido a la necesidad de legitimación de los sectores más 'eruditos' de Umbanda, es al mismo tiempo un camino sin salida, debido a la forma en que los sectores menos 'eruditos' procuran esta legitimidad. En efecto, la autonomía del agente, del jefe de **terreiro**, es la base de esta legitimidad.

La voluntad de sus **guias**, las revelaciones que éstos puedan hacer, el propio arbitrio del **pai** o **mãe-de-santo**, son la ley del **terreiro**⁴.

Ahora bien, si no hemos estudiado las federaciones⁵, hemos estudiado en cambio las actitudes y relaciones que los **terreiros** en los que trabajamos mantenían con ellas. Hemos encontrado dos situaciones polares: a) la de centros mayores y estables cuyas relaciones con las Federaciones han sido mantenidas en un nivel mínimo o que han sido cortadas por algún conflicto; b) la de centros menores e inestables, no afiliados a las Federaciones o con vínculos lejanos y formales, pero que consideran a éstas un paso indispensable para su propio afianzamiento.

En el primer caso, la Federación es vista como una entidad parasitaria y antireligiosa. Habla una **mãe-de-santo** de un prestigioso terreiro con más de doce años de funcionamiento, un centenar de médiums y afluencia masiva de clientes:

“Yo estaba afiliada a una Federación, la dejé; (*ahora*) solamente tengo registro notarial. (...) Llegué a una conclusión, nunca nos ayudaba en nada ni orientación espiritual, ni orientación material. Quiere decir que la Federación es sólo una explotación para llevarse el dinero nuestro, nada más”.

En el segundo, es imaginada como un organismo omnipresente, poderoso y responsable. Habla ahora otra **mãe-de-santo**, esta vez de un centro pobre y casi desierto:

“Porque ahí en la Federación es así, ellos hacen prueba de pólvora en la mano (*quemar pólvora en la mano de un médium incorporado para comprobar si realmente está poseído*), cubren todas (*las estatuillas de*) **santo** y hacen al **guia** (*es decir, al médium incorporado*) descubrir el santo que está ahí, en las imágenes.(...) Hacen que el *exu* (*es decir, al médium incorporado de exu*) camine sobre botellas rotas. Si usted fuese a la Federación, es así. Y hacen círculo de pólvora, círculo de fuego, ponen al *exu* en el medio para ver si realmente es **exu** (*es decir, para ver si el médium realmente está incorporado*). Que usted sabe que si ocurre algo en un **terreiro**, ¿quién es culpable? Es también la Federación, que dio un diploma (*a quien no debía*)”.

⁴ En una mesa redonda celebrada en el auditorio de la Folha de São Paulo en septiembre de 1982, el jefe de la Federación más importante del Estado, Jamil Rachid, explicaba el poco resultado de los intentos de unificación doctrinal y ritual precisamente por el hecho de que lo que se hacía en cada **terreiro** dependía del mandato de los **orixás**.

⁵ Este es un tema que, por otro lado, ha sido encarado por algunos investigadores, cf. Brown et alii, 1985.

En un caso, la Federación es un interlocutor real poco apreciado, en el segundo, uno imaginario supervalorado. La razón de ambas posiciones es evidente. Para unos, no existe ya necesidad de obtener ni legitimidad ni legalidad; la primera la ha dado el propio esfuerzo; la segunda, por vías que desde hace décadas el Estado reconoce como válidas (la inscripción ante notario)⁶. Para otros, existe siempre una carencia en los dos planos.

Los jefes de **terreiro** que han logrado pasar la prueba del tiempo y de los contratiempos han llegado a la certeza de que sus logros no dependen de otros, sino sólo de sí mismos. Ha sido su propio esfuerzo lo que ha convertido una aventura impredecible en una sólida realidad. No están dispuestos a que ahora venga nadie, con dudosos títulos y privilegios, a aprovecharse indebidamente de su éxito.

Por el contrario, los jefes de **terreiros** pequeños e inestables, también los agentes independientes que aspiran a construir su propio centro, tienen a las Federaciones como una garantía virtual de su propia legitimidad. Es un lugar al que podrían acudir para que ellos garanticen por medio de pruebas del tipo de los enumerados por la anterior entrevistada su real valía.

Allí donde las Federaciones no tienen, pues, una presencia real, o sólo existen como un papel —el Diploma vendido al jefe del **terreiro**—, tienen otro tipo de existencia tanto más fuerte cuanto más imaginaria. Se han convertido en la salvaguardia de una ortodoxia que agentes aislados suponen, o desean, deba existir.

Todos estos piensan que están en condiciones de superar cualquier prueba a que ‘los hombres de la Federación’ quieran someterlos. Piensan también que estos hombres, los fiscales, están todo el tiempo al acecho de las infracciones que todos los **terreiros**, salvo los de ellos, todo el tiempo cometen. Piensan también que estos fiscales, y la Federación

⁶ Uno de los mecanismos que las Federaciones usan para reclutar miembros es presentarse como mediadores irremplazables con el poder público. La **mãe-de-santo** que cuenta su ruptura con su Federación explica las razones de su afiliación, hace más de 10 años:

“Porque en esa época yo no tenía orientación. Yo **trabajaba** entonces y una vecina, inclusive ella (*también*) **trabajaba**, me dijo que yo no era afiliada, que yo no tenía derecho a **trabajar**. Entonces una se aterra y... yo fui a la Federación para afiliarme, conversé con (*el hombre de la Federación*) y él dijo que de hecho si alguien llamase a la policía me llevarían presa por no tener la documentación”.

En la medida en que este argumento es hoy en día poco creíble para la mayoría de quienes van a abrir su propio centro, las Federaciones ponen en juego otro tipo de servicio de intermediación; asesoría jurídica, modelos de los estatutos exigidos por el notario, etc. Estos servicios son de escasa utilidad para los **terreiros** establecidos y de mucha

que los envía, poseen poderes punitivos⁷. De estos poderes imaginarios prevendrá el castigo a todos los otros que infringen las leyes de Umbanda. Nita decía haber escuchado que el **terreiro** del que ella estaba a punto de salir iba a ser intervenido por la Federación a causa de las incorrecciones de su **mãe-de-santo**. Descontenta con la forma en que determinado ritual se realizaba en un **terreiro** que había visitado, la India decía:

“Es un error, es un error, error de los graves y de los grandes, que por la Federación espiritista (...) en la hora que (*estuviesen haciendo*) la **macumba** y hubiese dos fiscales de la Federación Espiritista, embarga el **terreiro**”.

Por otro lado, y en forma en apariencia paradójica, son los **terreiros** que más concuerdan con el proyecto religioso de las Federaciones los que están en realidad más alejados de ellas, mientras que quienes más alejados están de ellas por sus prácticas místicas más se sienten representados imaginariamente por ellas.

En efecto, es en los centros estables donde la Umbanda se practica en su versión más de **derecha**, mientras, que es en los inestables donde se realizan las **macumbas** más ‘pesadas.’ Cuanta más ‘rectitud moral’ muestre un **terreiro**, menos necesidad existe de que ésta se le garantice desde fuera.

2.2. Umbanda hacia afuera

Como ya hemos dicho, las situaciones de mayor conflictividad de los **terreiros** de Umbanda se relacionan con agencias de su mismo tipo. Esto no impide que los jefes y demás integrantes de estos centros tengan actitudes muy claras respecto a otro tipo de agencias religiosas subalternas, como los fieles de los demás cultos las tienen respecto a los umbandistas (“Cada una tiene un lugar para los otros en su diseño” [Fernandes, 1982: 135]). Estas actitudes son muy marcadas y, al mismo tiempo, comunes a todos los **terreiros** estudiados.

para los que están luchando para hacerlo, aunque, en este último caso, los agentes no cuentan muchas veces con la capacidad económica de contratarlos.

Es importante resaltar que el papel de mediador de las federaciones está amenazado por la libertad religiosa. De hecho, las Federaciones siempre han propuesto que ésta nunca fuese irrestricta, sino que las tuviese a ellas como reguladores. En ese sentido, resulta claro el papel político que han jugado en los últimos tiempos: “Sus formas de intervención, por lo tanto, están claramente volcadas para privilegiar el favor y la ausencia de reglas, valorizando así la necesidad de su mediación” (Birman, 1985: 105).

⁷ De la misma manera que le ocurrió a Diana Brown (1985) nosotros también fuimos varias veces tomados por fiscales en **terreiros** que visitábamos por primera vez.

2.2.1. Candomblé

La visión de los umbandistas respecto a este culto parte en general de una primera muestra de admiración seguida de una reafirmación del valor de la propia religión precisamente allí donde su oponente ha mostrado ventaja:

“El Candomblé me parece una fiesta estupenda, y tiene mucho poder, mucha fuerza, pero existe mucha fantasía en el Candomblé. Entonces a mí me parece más simple la Umbanda, Umbanda es más simple (...). Ahora, el Candomblé está lleno de lujo”.

La primera acusación opone, pues, la simplicidad al lujo y la fantasía. Esta oposición puede hacer hasta que un umbandista desconfíe de la presencia de los **orixás** del Candomblé en sus ceremonias. El marco institucional que el Candomblé impone a sus rituales sería demasiado rígido como para ser aceptado por los espíritus:

“Yo creo que Umbanda hay **guias**. En el Candomblé hay también muchos (*médiums*) que tienen. No voy a decir que no tienen, tienen. Pero es difícil (*encontrar a la*) persona que tiene. Que en el Candomblé lo que hay más es ilusión. En Umbanda cualquier ropa con que tú llegas, tú entras y trabajas. En el Candomblé no, tiene que ser esa ropa a la manera de ellos. Entonces yo creo que el santo para venir no está mirando la ropa (...) Creo que el santo para venir no tiene hora, no tiene ropa”.

El carácter festivo de las ceremonias y entidades espirituales del Candomblé puede llegar a ser cuestionado por su futilidad y opuesto a la utilidad del trabajo umbandista. Como dice un **pai-de-santo**:

“El santo de ellos (*del Candomblé*) es santo mudo, no es de hablar mucho, sólo danzan esas cosas. Pero aquí (*en Umbanda*) los santos tienen que bajar, tienen que dar consulta y tienen que trabajar”.

Otro tipo de ataque ridiculiza con malevolencia al Candomblé aprovechando su fama de nicho' de homosexuales:

“El **pai-de-santo** (*de Candomblé*) transforma los **filhos** hombres en hembras, aun cuando no sea para usar él mismo. Entonces, (*el filbo*) comienza a usar pintura, sombra, uña esmaltada, todo, todo, todo.”

También se rechaza el poder omnímodo que el **pai-de-santo** del Candomblé tendría sobre sus filhos:

“Candomblé es así, ¿sabes?, es el sketch del Painho⁸. ¿Ya viste en televisión ese cuadro? Es así mismo. El **pai** o la **mãe** están ahí como muñecos y los filhos son felpudos, tienen que servir de alfombras para que los pisen (...) No es porque seas la cabeza que vas a pisar a los **filhos**”.

De esta manera, vemos diseñado el cuadro que los umbandistas se forman del Candomblé: un culto rígido, autoritario y costoso, con un lujo innecesario ya que sus acciones no están directamente al servicio de los requerimientos de las personas y, para colmo, refugios de desviantes sexuales.

Estas acusaciones no son gratuitas. Son la represalia verbal de una tendencia observable con claridad. Al menos en la periferia de São Paulo, Umbanda ha llegado a un techo, ha dejado de crecer, se ha estancado, mientras que el Candomblé no para de aumentar sus filas⁹.

Se crean nuevos **terreiros**, viejos centros de Umbanda pasan a *bater* en el Candomblé, muchos médiums umbandistas cambian de culto. Con una sonrisa triste, una **mãe-de-santo** umbandista nos mostraba su infaltable álbum de fotos de cuando su **terreiro**, hoy casi desierto, contaba con decenas de médiums. Ninguno de los filhos que aparecían en las fotografías la acompañaban en la actualidad:

“Ya tuve todos estos médiums... Ahora (*el terreiro*) está un poco... Esta salió, está en el Candomblé, está también está en el Candomblé, (...) Los médiums son así... comienzan muy bien, se desarrollan, ya han cogido el camino elevado... entonces consideran que en otro **terreiro** están mejor (...). Yo estaba con treinta médiums; estoy, creo que Usted lo vio, con sólo tres médiums. Quiere decir (*que el médium*) desarrolló y ya se fue para el Candomblé”.

Las acusaciones no están, como hemos dicho, repartidas de manera homogénea en el campo umbandista. Los jefes de **terreiro** están más interesados en denigrar la imagen del Candomblé como forma de realizar la propia: son ellos los que más enfatizan la cuestión del homosexualismo o que subrayan la aparente inutilidad de sus rituales. Los que ocupan puestos más bajos en los centros umbandistas, o que son simples clientes, no ocultan su

⁸ El Painho era una caricatura de **pai-de-santo** de Candomblé hecha por un humorista, Chico Anísio, que se transmitía por TV. Por lo que hemos podido observar, esta caricatura, que enfatiza, entre otras cosas, la homosexualidad del personaje, no sólo no es considerada ofensiva por la gente del Candomblé, sino que, por el contrario, les agrada mucho.

⁹ Este es un fenómeno bastante reciente. Según Camargo (comunicación personal), en la época de su investigación, en los años '60, el Candomblé no existía en São Paulo.

fascinación por el Candomblé, al mismo tiempo que señalan aquello que los mantiene apartados del mismo: su costo económico, su lujo, su rigidez.

En un y otro caso, no está en juego el poder místico del Candomblé que es respetado y temido. La idea que existe entre las filas umbandistas es que las personas y los **orixás** de este culto son tanto o más poderosos que los propios y que es más sensato rehuir cualquier confrontación personal. Un médium habla de una pelea mística entre una **mãe-de-santo** de Umbanda y un adepto del Candomblé:

“Pero ella también es una vieja sin juicio. Se pone a pinchar al diablo con vara corta. Sabiendo que ella es de Umbanda, no tiene fuerza. Él es candomblero, es más fuerte que ella. Se pone a pinchar al tigre con vara corta”.

Las respuestas de los miembros del Candomblé intentan rebatir las ideas que de ellos tienen los umbandistas. La fantasía, el lujo, no es tal, en opinión de un **pai-de-santo** del Candomblé:

“Porque las personas creen que el Candomblé es mucho lujo. No es. (...) El artesanado, las pajas, (*las ropas*), todo son los filhos de santo que lo hacen. Yo enseño y ellos hacen, (...) Aquí todos son obreros; las personas de mejor nivel puedes ver que no están en la *roda (la danza de los orixás)*. (...) Todos (*los filbos de santo*) son empleados, son obreros. Compran retales por kilo para hacer las ropas, son ellos mismos quienes cosen o soy yo mismo”.

En su contraataque, el Candomblé señala la inferioridad mística de Umbanda, la falta de conciencia y de conocimientos de sus seguidores. Habla el mismo **pai-de-santo**:

“El Candomblé tiene más seriedad por los dioses, que comienza en el sacrificio, (...) No veo el secretismo; ellos (*los umbandistas*) no tienen secretismo, muchas cosas secretas. Una **mãe-de-santo** de Umbanda (*me dijo*): ‘Mis **guias** me pidieron que abriese un **terreiro** y practicara la caridad; mi marido estuvo de acuerdo y yo lo abrí. Pero yo no tengo mucho conocimiento, tengo **terreiro** hace tres años y no tengo conocimiento’, (...) Dentro de Umbanda (*dicen*) ‘Yo no sé por qué estoy aquí; estoy porque el **guia** me mandó ponerme ropa blanca (*es decir, desarrollar la mediumnidad*) Eso no puede ser, ¿Qué es eso? Yo sé por qué estoy realizando mi culto. Tengo la certidumbre”.

Esta inferioridad no implica un corte absoluto. Los adeptos del Candomblé pueden ver a Umbanda como un pasaje hacia su propio culto. Una **filha-de-santo** del Candomblé estaba planificando su regreso a su tierra natal; allí pensaba abrir un **terreiro** de Umbanda. Resultaba más sencillo y poco a poco lo iría transformando en uno de Candomblé.

En este mismo sentido, el Candomblé no ha sido inmune al poder de Umbanda del que hablábamos al comienzo de este trabajo. Así, figuras típicas de Umbanda como **caboclos**, **pretos velhos** o **pombas giras** se alternan en las ceremonias del Candomblé con sus típicos santos ‘mudos’. El Candomblé para renacer en la periferia paulista ha debido absorber aquellos elementos que permitieron el crecimiento de Umbanda y convertirse así en la heredera de su heredera.

2.2.2. Espiritismo Kardecista

La actitud de los umbandistas respecto a la ‘mesa blanca’ es de absoluto respeto. No sólo no hemos registrado ningún tipo de acusación al respecto, sino que siempre que hemos escuchado alguna mención, espontánea o ante alguna pregunta directa, ha sido para enfatizar tanto la pureza de los móviles de sus agentes como su eficacia terapéutica.

Este respeto hace muchas veces que el kardecismo opere como un modelo religioso. Este es el caso de tantos **terreiros** que intentan minimizar sus diferencias rituales y doctrinarias con el Espiritismo. Dice la jefa de uno de estos **terreiros**:

“Esta es la Umbanda blanca, la Umbanda blanca (...) (*muy parecida*) con el Kardecismo. Sólo cambia poca cosa, porque en el Kardecismo, ellos trabajan en la obscuridad, sentados alrededor de una mesa, nosotros trabajamos de pie, con atabaque, con los pontos cantados que son las mismas oraciones”.

Por otro lado, es casi sólo en calidad de agencia de cura que los umbandistas se refieren o utilizan los servicios kardecistas. Pero no se trata de una terapia de igual signo que la de Umbanda. En efecto, Umbanda tendría su campo de eficacia limitado a aquellos casos en los que la causa del mal es espiritual, mientras que los espiritistas resolverían espiritualmente dolencias materiales.

El Espiritismo kardecista, por lo tanto, no es la vía más aconsejable frente a las continuas amenazas místicas con que el umbandista se enfrenta. En palabras de un cliente umbandista que no había dudado en acudir a la mesa blanca para someterse a un tratamiento espiritual:

“(Los kardecistas) son más débiles, son más débiles (...). Si tienes un problema de **izquierda**, con la mesa blanca es muy demorado. Para verte libre de eso, demora una enormidad; tienes que ir muchas veces, muchas veces...”

Es por esto por lo que de las distintas prácticas kardecistas la que más cautiva a los umbandistas es la de las ‘operaciones espirituales’ en las

que un médium incorporado por un espíritu de médico, como el famoso Dr. Fritz, interviene quirúrgicoespiritualmente al cliente para librarlo de su mal. Cuenta la India:

“(...) esa corriente, línea de Alan Kardek, hace la operación espiritual. Eso es una falange de Espiritismo de mesa blanca, línea de Alan Kardek, sólo para curaciones, curaciones invisibles pero operaciones reales, (...) es una línea pura, y también ellos hacen tratamientos en las personas. Los médicos se incorporan en los médiums, sin usar herramientas, así, sin usar nada de aparatos, sólo alcohol, la vela y flores y una toalla blanca. El enfermo, el paciente, se acuesta en una cama bien limpia, todo blanquito, y donde está el problema (*el médium incorporado*) pasa el alcohol, examina con cuidado. Entonces hace ese tratamiento y después pasan algunos días, 10 días, una semana, va al doctor vivo, saca una radiografía, (...) ya no tiene más la enfermedad. (...) Yo fui operada así, en la línea de Alan Kardek, fue el Dr. Braga de Queirós (*o sea, el espíritu del Dr. Braga de Queirós incorporado en un médium*) quien me operó”.

Un detalle, sin embargo, aminora el reconocimiento umbandista del kardecismo: su carácter por completo no festivo. Aquello que fascina en el Candomblé y que con recursos de otro tipo Umbanda pretende recrear, en el Espiritismo kardecista está absoluta y voluntariamente ausente: “La ‘mesa blanca’ no tiene visual”.

Los espiritistas no responden a los umbandistas con el mismo respeto, muy por el contrario. Umbanda para ellos es de ‘bajo nivel’, producto de la ignorancia, de la pobreza, del fanatismo. Reproducen de esta manera la concepción que los agentes religiosos eruditos tienen sobre todo el campo de la religiosidad subalterna. Se diferencian de ellos, sin embargo, en que, aunque piensen que muchas veces los trabajos en los **terreiros** son simples mistificaciones, no dudan de la existencia de los espíritus manipulados en Umbanda. Estos espíritus, empero, son considerados inferiores; la inferioridad espiritual de Umbanda hace pareja así con su inferioridad social y cultural:

“(Los umbandistas) en la mayoría de los casos son personas ignorantes, son personas pobres, paupérrimas. Tú puedes ver, ¿dónde hay centros de Umbanda? En *favelas*, en morros, en cuartuchos; y ellos están siempre mal económicamente (...). Yo creo que existe alguna cosa como la que el kardecismo dice; existe la reencarnación, existe otra vida. Pero una cosa sería, Espiritismo desarrollado. Pero no que baje un **caboclo**; esos son espíritus inferiores, que todavía están en la tierra, en el umbral... (...). (Los umbandistas) son ignorantes, puedes ver en los **terreiros** el nivel de la gente, son ignorantes. Entonces, trabajan con ellos (*con los espíritus inferiores*) y les piden cosas. (*Les entregan ofrendas y dicen:*) ‘Come, pero prométeme esto,

esto y esto. (...). Ellos (*los umbandistas*) trabajan con (*los espíritus inferiores*) porque son más fáciles... aunque tengan... como podría decir... más fuerza”.

Vemos, en estas últimas y titubeantes palabras que la inferioridad no es equivalente a la falta de poder. Por el contrario, la liminariedad de las entidades umbandistas parecería darles ante los ojos de la entrevistada, un poder superior. Ésta es sin duda la razón por la cual mucho centro espiritista es escenario de la llegada a tierra de espíritus inferiores como **caboclos** y **pretos velhos**, ante el impotente disgusto de la Federación Espírita (Viveiros, 1983: 21).

2.2.3. El Pentecostalismo

Si existe en la actualidad un enemigo público y declarado de Umbanda, y de todas las religiones mediúnicas, ese es el Pentecostalismo. Los umbandistas son por completo conscientes de este hecho que, en general, no les preocupa demasiado.

No temen posibles agresiones místicas de estos contrincantes, algo por definición imposible, pero sí, en algunos casos, que la animadversión de la que son objeto se convierta en alguna acción concreta. Una médium umbandista oculta al ‘crente’ dueño de la casa que alquila que ella es macumbeira. Un muchacho que está dando su primera fiesta para las **crianças** en una chabola de una *favela* recela que sus vecinos de la Assembleia de Deus llamen a la policía al escuchar los primeros sonidos de los **atabaques**.

Pero aparte de estas situaciones conflictivas con ‘crentes’ que no son de casa existen otras, más complejas, con padres, hermanos o cónyuges evangélicos. El conflicto es, en estos casos, inevitable y continuo o evitable por medio del ocultamiento que el umbandista emparentado con un ‘crente’ a menudo hace de sus idas al **terreiro** y, a veces, hasta de sus propias creencias¹⁰

Más allá de estos roces obligados por el hecho de compartir umbandistas y pentecostales los mismos espacios sociales no existe una preocupación umbandista por el Pentecostalismo. Cuando llega a ser tema

¹⁰ Que sea el umbandista y no el *crente* el que deba ocultarse habla tanto de la intransigencia pentecostal como del aún dudoso lugar social de Umbanda. Cuando los evangélicos anatimizan la **macumba**, aun cuando lo hagan con criterios similares a los que utilizan para condenar el mundo en su conjunto, están explotando un estigma que para los umbandistas sigue candente.

de conversación, en general lo es en forma cómica. Un médium amenaza en broma a otro con enviarle un pastor para que lo convierta. Al cliente que llega al **terreiro** bien vestido y con un libro en la mano se le pregunta si se ha hecho 'crente'.

Ante preguntas directas, los umbandistas señalan su mayor reproche a los crentes: su rechazo militante de otras formas de relacionarse con lo sagrado, su sectarismo, su aislamiento, el considerarse superiores a los demás ("¿Quienes se creen que son?"). Esta actitud contrasta con la que ellos mismos mantienen, o dicen mantener, respecto a las creencias evangélicas a las que consideran no sólo legítimas, como cualquier otra, sino poderosas y eficaces por la fe que encierran.

Este respeto eterno no evita, que ridiculicen las manifestaciones de su fe: los gritos de los fieles cuyos ecos les vienen de las iglesias pentecostales siempre vecinas ("Gritan todo el tiempo, son muy ruidosos. Yo no aguantaría estar en un lugar con tanto grito"), su atildamiento, lo incansable y aburrido de su pasión predicadora, la rigidez de su moral. Esto último es lo que alimenta una fantasía presente entre muchachos umbandistas y que siempre alguien reclama como hazaña realizada por él: 'comerse' una crente.

Los pentecostales no niegan realidad y eficacia a las entidades manipuladas por los macumbeiros. Su existencia y peligrosidad está fuera de cuestión aunque su naturaleza es considerada diferente a la que Umbanda le otorga: son demonios y no espíritus de muertos.

Los crentes se enfrentan, entonces, a Umbanda no porque las creencias de ésta sean falsas, sino porque son malignas. El fiel o el cliente pentecostal procura muchas veces en el templo evangélico una defensa contra lo supuestamente producido en el *terreiro*. Su actitud respecto a la **macumba**, pues, no puede tener ningún medio término: sus seguidores son esclavos del demonio¹¹.

¹¹ Metraux (1958:312) constataba algo similar en Haití, el Protestantismo aparece como un refugio contra las entidades espirituales del *vudú*:

"El protestantismo aparece entonces como un asilo o más exactamente como un círculo mágico donde se está al abrigo de los loa y de los demonios. La conversión, lejos de ser el fruto de una crisis de conciencia, muy frecuentemente no es más que la expresión de un temor excesivo a los espíritus".

CONCLUSIONES

*“Vou fechar minha Jurema vou fechar
meu Juremã com licença de Mãe Oxum
e as forças de Oxalá”*

¿Qué conclusiones podríamos sacar de este desmenuzamiento de la realidad umbandista? De hecho, nada que ya no hayamos dicho. Recapitulemos los hitos principales de nuestro trayecto.

Hemos mostrado que Umbanda elabora conceptualmente la relación que con el ‘centro’ de la sociedad tienen sus márgenes, en concordancia tanto con el lugar que el culto ocupa dentro del campo religioso, cuanto con el lugar social que ocupa la masa de sus fieles y clientes. Hemos mostrado cómo esta elaboración es una, la más directa, entre diversas posibilidades que son expresadas por el conjunto del área subalterna del campo. Hemos llegado también a la conclusión de que estas distintas alternativas religiosas conforman un sistema compacto y saturado en el que cada una de ellas representa una combinación específica de los mismos elementos.

Así mismo, hemos indicado que el lugar del culto dentro del campo religioso está manifestado en la propia dinámica de los centros urbanos donde se desarrolla prioritariamente, por un lado como expresión, como correlato metafórico, de la oposición ‘periferia’/ ‘centro de la ciudad’, por el otro, como integrante neurálgico, como referente metonímico, de aquello que no existe más que por la acción domesticadora con la que los sectores subalternos llegan a controlar sus regiones de la ciudad, el *pedaço*.

Creemos haber también determinado que esa relación entre privado y público, entre la ‘casa’ y los dos dominios opuestos de la ‘calle’, orden y desorden, constituyen la lógica, o al menos una de las lógicas, manifestada por la dinámica del repertorio místico de Umbanda, su panteón. Es de la liminariedad de las figuras de éste, hemos sostenido, de donde el culto extrae su poder místico.

Este poder místico se expresa en la capacidad que el culto tiene de resolver las aflicciones de sus seguidores y clientes, y más que nada de curar, en la medida en que, como hemos intentado mostrar, el código umbandista reorganiza el desorden que se ha producido en la vida del afli-

gido, del enfermo, proporcionándole un sentido a su mal. Este sentido, como hemos visto, es el de la dinámica social en la que el sujeto está inmerso, tal como es definida desde la perspectiva del culto.

También se manifiesta ese poder místico la otra cara de lo anterior— en que el culto es una herramienta con una eficacia socialmente reconocida de producir daño a la que cualquiera puede acudir. La hechicería no es ya sólo la acción aberrante, imaginaria, sospechada, a la que nos ha acostumbrado las descripciones de otros antropólogos, sino una práctica real y cotidiana. En ella se elabora, hemos dicho, la relación de paridad entre equivalentes sociales que carecen de un principio de unificación internalizado.

La producción de daño y su remisión forman un sistema compacto, cerrado, circular, en el que cada uno de los polos tiene sentido por el oponente. No hay cura más que porque hay daño, como es evidente; pero sólo hay daño porque el sistema tiene a disposición mecanismos de cura. Orden y desorden no son términos absolutos, sino complementarios de un proceso que no tiene fin.

*

Ahora bien, ¿cuál es el sentido de todo esto en un plano más abarcador? ¿Qué agrega nuestro trabajo al conocimiento no ya de una religión determinada, sino de la sociedad, de la cultura brasileña? Pensamos que deben ser otros investigadores, con intereses temáticos diferentes al nuestro, quienes resuelvan en qué medida nuestra exploración en el mundo de Umbanda les ofrece pistas para sus propios desarrollos.

De todas formas, tenemos la certeza, la certeza maussiana podríamos decir, de que cada plano, cada instancia de una cultura refleja, reproduce y realimenta su estilo. Umbanda es, para usar una terminología fuera de uso, un microcosmos de la cultura brasileña. En ese sentido, nuestra investigación se incluye en una dirección que procura establecer lo constitutivo de una especificidad nacional, una línea que, como le gusta decir a Da Matta, busca saber qué hace que Brasil sea Brasil. Umbanda dice sobre la realidad brasileña y no dice poco.

Una de las cosas que dice, quizás la más alarmante, es que en Brasil existe una fractura horizontal de la sociedad que hace, por un lado, que lo constituido como 'ley' las 'clasificaciones sociales' de M. Douglas— sea para una enorme parte de la población algo ajeno y arbitrario, y, por el otro, que estos sectores, los 'otros' de los que hablábamos en el Prefacio, sean en realidad invisibles para los sectores eruditos. Esta fractura y la mutua invisibilidad de las partes así divididas están por debajo de toda la

historia brasileña y tiene sus raíces, sin duda, en la esclavitud cuyos efectos Brasil nunca ha conseguido eliminar.

Viene aquí a cuento recordar un curioso y ya envejecido artículo de una psicoanalista que relata una incursión a un terreiro de suburbio carioca al que entra por malas artes, inventando un problema y su confianza en que fuese resuelto religiosamente. La sensación con la que esta mujer sale de su experiencia es de asco y temor, provocado por el poder al que la mãe-de-santo la ha sometido –espera indebida (indebida, seguramente, a una dama venida en taxi desde el centro de la ciudad), trucos infantiles, engaños, etc.– (Milan, 1979: Cap. 1).

Mientras tanto, el conductor del taxi que la ha conducido debe esperar en la calle y bajo la lluvia a que esta cliente acabe su exploración de ese mundo para ella ajeno y hostil. A la articulista, su propio poder sobre este hombre le resulta invisible y, por lo tanto, incuestionable. Como le resulta invisible lo más importante: que el poder del que se siente objeto y contra el que reacciona con tanta violencia no es más que un remedo, una parodia del poder real que ella tiene sobre taxistas, empleadas domésticas, dependientes de comercio, camareros, en fin, la cohorte de subalternos que en la vida cotidiana la rodean y sirven.

Ahora bien, Umbanda nunca dice algo sin decir también lo opuesto. Así, si su existencia es índice de la fractura que hemos mostrado, por otro lado, implica un lazo que une simbólicamente la sociedad brasileña. Veamos cómo.

Hay un hecho que por cierto ha marcado a Umbanda de una manera muy fuerte. Este culto ha sido perseguido por la policía, sus *terreiros* han sido allanados, sus objetos de culto confiscados, sus sacerdotes encarcelados. Viejos agentes umbandistas conservan una memoria orgullosa de esta represión, al término de la cual no sólo habían sobrevivido, sino que estaban fortalecidos.

No haremos aquí una historia de esta represión ni analizaremos las condiciones que la determinaron, las fuerzas que la exigieron (o que aún hoy la exigen) o la coyuntura política que la abolió. Nos interesa sí hacer una breve incursión en el papel mediador que Umbanda cumple en relación a la represión.

En una forma infinitamente articulada, compleja y ambigua, Umbanda es una de las pocas mediaciones que existe en la sociedad brasileña entre los excluidos totales y los espacios sociales desde los que se determina y hace efectiva esta exclusión. Lo es de varias maneras, como trataremos de mostrar.

Una de las formas de abordar el hostigamiento contra Umbanda es incluirlo en el panorama general de la historia de represiones realizadas desde el Estado brasileño. Umbanda, junto al Candomblé y demás cultos afrobra-

sileños, sufrió la mayor persecución en el mismo momento en que la izquierda brasileña, sobre todo el Partido Comunista, pasaba por la misma prueba¹.

En un caso como en otro, la represión del Estado Novo se mantuvo dentro de ciertos límites. Es que, como nos indica la experiencia, 'represión' puede tener diferentes significados. De la censura de prensa al exterminio en campos de concentración, existe un espectro muy amplio en las formas de modular e implementar la exclusión de alguien.

La forma en que el gobierno Vargas excluía a quienes elegía, o a quienes se elegían ellos mismos, como adversarios suyos— nunca llegó, cualquiera que fuese la dureza alcanzada, al aniquilamiento. Se trataba siempre de una disputa limitada por espacios políticos y/o sociales que permitía posteriores reacomodamientos. Así, el P.C.B. terminó en determinado momento dando su apoyo a Vargas y viejos umbandistas guardan su retrato como memoria de un protector oculto.

Pero existen también reprimidos absolutos, aquellos a los que se dedica el aniquilamiento como única estrategia de las fuerzas del orden² son los 'bandidos' definidos como el único mal absoluto en una sociedad rica en matices y articulaciones:

"Los bandidos para ellos (*los policías*) son seres infrahumanos o deshumanos; 'elementos', 'marginales', 'facinerosos', 'violadores', son epítetos lanzados descuidadamente, sin grandes preocupaciones con la investigación y la justicia, sobre los que se aproximan al estereotipo del bandido, verdadero representante del mal, y nunca una persona, menos un ciudadano con derechos" (A. Zalaur: 1985b).

Esta imagen del 'bandido' no es, por cierto, exclusividad de la policía; es compartida por sectores muy amplios de la población, con lugares sociales comparable al del propio 'bandido'. Indicio de esto es el apoyo

¹ El haber sido objetos simultáneos de persecución debe ser una de las razones por las cuales el P.C.B. y sus intelectuales, tuvieron siempre una actitud positiva frente al Candomblé. Esta persecución creó o fortaleció lazos de mutua protección. El Pai Didi cuenta, p.ej., que Edison Carneiro se refugió en un terreiro de Candomblé para huir de la policía de Vargas (Santos, 1962: 23).

² Como se verá, no pensamos en un sujeto único y homogéneo de exclusión. Es un área de los aparatos del Estado la que tiene esta política que, según una serie de circunstancias, puede entrar en mayor o menor contradicción con otras áreas. El caso del 'cabo Bruno', con su medio centenar de 'bandidos' asesinados, ha tenido hace poco una resolución, su encarcelamiento, diferente a la que sin duda hubiese tenido años atrás. De todos modos, en su etapa de fugitivo, el 'cabo Bruno' contó con la ayuda de varios de sus compañeros de la Policía Militar y, sin duda, de la simpatía de amplios sectores populares.

que los sectores más pauperizados dan a las formas ilegales de la represión o a las formas más violentas de la represión legal. No es, pues, la ideología de los aparatos destinados a habérselas con los delincuentes, sino una concepción que legitima a estos aparatos en su acción más violenta.

Ahora bien, el 'bandido' no es el bandido. El sujeto real de determinados hechos delictivos es reemplazado en un acto imaginario por el protagonista de todo tipo de historias truculentas. El 'bandido' es ante todo un hecho de narración, es de quien se cuenta en periódicos y en telediaris, de quien se habla en el bar y en la peluquería (¡en el *pedaço!*). Es a quien se explota como personaje en relatos que agotan las posibilidades combinatorias de fechorías y venganzas.

Pero si de quien se habla es del 'bandido', a quien se mata es al bandido o a quien se sospecha que pueda serlo. Los estratos más marginalizados se ven acorralados así, por un lado, a una mitologización deshumanizante y, por el otro, a la destrucción; una cosa realimenta la otra.

Habiendo conocido la represión, Umbanda es sensible al tema de la 'persecución injusta', cuyo protagonista es el 'encarcelado sin culpa', especie de contrafigura narrativa del 'bandido', por quien en algunos terreiros se reza al comienzo de los trabajos junto a otros objetos de piedad: los niños abandonados, los enfermos sin ayuda, los ancianos sin pan.

Al mismo tiempo, su necesidad de legitimidad social lleva a que Umbanda condene los márgenes y trate por todos los medios de diferenciarse de ellos. El bandido reaparece entonces como 'bandido' igualándose, a todas las maneras en que es concebible lo excluido por la sociedad: el consumo y tráfico de drogas, la vivienda miserable, el desorden sexual y, hay que subrayarlo, la hechicería (cf. Giobellina Brumana, 1983b).

Este juego de condonación y condenación se realiza ante los propios ojos de aquellos cuya imagen narrativizada está en juego. Los **terreiros**, sobre todo los más periféricos y pobres, tienen en la delincuencia de *favela* una clientela asidua. De hecho, Umbanda es la única mediación religiosa con la que pueden contar, la única que no les obliga a mudar de vida, la única que les ofrece una protección acorde con los peligros a que se enfrentan³.

El culto umbandista es así el único punto de contacto interno que estos sectores tienen con los valores de la sociedad, tal como son perci-

³ Si el Pentecostalismo, por ejemplo, tiene como blanco ideal de su redentorismo al 'bandido' (como, por otro lado, al macumbeiro) es, justamente, para hacerle iniciar una nueva vida en la Gracia del Señor, para que deje de ser 'bandido' y se convierta en una muestra más de la fuerza que sostiene este culto.

bidos y elaborados desde su lugar social. El culto umbandista es el único lazo que suelda simbólicamente una fractura que no encuentra en la sociedad brasileña otro puente.

El 'bandido' es, lo hemos dicho, un hecho mitológico, y como tal, uno de los registros narrativos que tienen relación metafórica con una de las figuras del panteón umbandista, **exu**, el espíritu de bandido que se ha hecho **orixá**.

Ahora bien, si 'bandido' y **exu** se metaforizan mutuamente, la forma en que la elaboración mitológica aborda la figura del delincuente en un y otro caso es inversa. En un caso, se trata de lo que es necesario eliminar a cualquier precio, en el otro, lo manipulado por un precio^{3bis}.

En otras palabras, si Umbanda mediatiza los excluidos reales, aquellos a los que se intenta adjudicar el rostro mitológico del 'bandido', al mismo tiempo mediatiza la metáfora mitológica del mito. El bandido tornado **exu** no es un miembro amputable de la sociedad humana, sino un momento irrenunciable de un sistema religioso.

Pero Umbanda dice también otras cosas. Entre ellas, la más alentadora es que los subalternos no aceptan pasivamente la condición que le es impuesta, sino que, cualquiera que sea el esfuerzo que ello represente, generan un mundo propio del que son sujetos activos.

Ahora bien, ese mundo siempre está al borde de la inexistencia; Umbanda también lo está. Amalgama de elementos dispares provenientes de diversas tradiciones, resbala todo el tiempo hacia ellas para protegerse del vacío. Qué tentador es, a primera vista, pensar en este culto simplemente como una degeneración del Candomblé, una vulgarización del Kardecismo o una forma folklorizada de Catolicismo popular. Sin embargo, Umbanda existe, y tiene una identidad propia.

Existe en la obstinada voluntad repetida día tras día de recrear con los elementos que se tiene a mano, con objetos de desecho, un lugar propio en un mundo ajeno. Existe en la incansable porfía de existir a pesar de todos los fracasos, de todo estigma, de todos los escollos.

Pero más que nada existe porque tiene una identidad propia que hace que diga y elabore de una manera específica algo que no es dicho ni elaborado de esa manera en ningún otro lado de la cultura brasileña; algo que está formulado en el resto de la cultura pero cuya formulación está exigida por toda ella.

^{3bis} **Nota a la edición española:** En FGB (1997 [1989]) se ha trata la cuestión de la represión ilegal del delito y su correlato umbandista.

Dentro de lo específicamente religioso y frente a la ruptura mesiánica, a la sublimación de los valores del sistema o a su tentativa de reemplazo por otros exóticos, representados por el Pentecostalismo, el Kardecismo y el Candomblé, Umbanda ocupa una posición dejada vacante, la de la pendularidad respecto a estos valores, el juego de sumisión, aprovechamiento e inversión que más directamente expresa y consolida el 'poder de los débiles'.

*

Si empezamos ahora a hacer otro tipo de balance, el de las carencias y silencios de nuestro trabajo, podemos preguntarnos si el de la ética umbandista es uno de ellos. De hecho, en ningún punto hemos encarado el tema en forma específica, ¿pero hemos dejado en algún momento de hablar de él? Umbanda es una ética no por los estatutos que exhiba explícitamente, calcados por lo general de los oficiales, sino porque expresa, condensa y recupera un sistema de reglas de interpretación y conducta, porque es una teoría de la realidad social y una guía de comportamiento en ella.

Sobre la lógica que preside este sistema y sobre los elementos que ella articula es sobre lo que trata este trabajo. En ese sentido, la ética umbandista ocupa una posición opuesta a formulaciones universales del tipo de las que las religiones eruditas nos han acostumbrado o de las que en el campo filosófico han sido producidas, p.ej., por Kant o Sartre (paradójicamente, tan emparentadas entre sí).

La ética umbandista no es una de principios abstractos, de cortes absolutos o de aplicación universal. Es una ética de lo concreto, de la mediación, de lo particular, en fin, es una ética subalterna. Pero, contra el parecer de Weber o de la escuela francesa, este carácter no la priva de ser una ética; el desfase entre las concepciones clásicas y la realidad nos debería obligar a llegar a una definición de ética que trascienda sus formas eruditas.

Hay en este trabajo carencias reales que se suman a las que señalábamos en el prefacio y que después de recorrido todo el trayecto deben haber saltado a los ojos del lector. Estos puntos negros remiten más que nada a dilemas y cuestiones teóricas no resueltas y que nos parece útil señalar.

Hemos mostrado un desinterés absoluto en lo que podría llamarse 'valores simbólicos propios' de los distintos componentes del panteón umbandista. Estos no nos han interesado como índices de elementos externos al sistema, sino precisa y exclusivamente en su constitución como sistema. Hemos cerrado la cuestión con una sugerencia en extremo esquemática de cómo pensábamos que este aspecto podía ser explorado (Cap. 3. Apéndice 4) tomando en cuenta el conjunto de la cultura brasileña.

Esto se explica porque, como dijimos, hemos trabajado bajo la hipótesis de la inmotivación del significante; otra cosa hubiese quizás sucedido si hubiésemos explorado las formas en que diversas motivaciones se producen, y quizás haya alternativas diferentes⁴ a la que acabamos de remitir.

Lo que podemos alegar para justificar nuestra forma de encarar la cuestión es que ella significa, a nuestro entender, un primer paso que abre camino a análisis más articulados. De la misma manera y guardadas las distancias, la revolución lingüística se produjo con Saussure justamente por el abandono radical de toda preocupación por la determinación del significante y tan sólo después de ser redefinido el campo epistémico han podido ser planteadas cuestiones de motivación.

*

Hemos dejado también de lado toda consideración relacionada con los aspectos emocionales, libidinales, o, para usar un término menos comprometido, 'psicológicos' de nuestro tema, aspectos que, como a nadie escapa, son abundantes, complejos y ricos.

Ahora bien, recalar en una explicación de nivel psicológico da la incómoda sensación de sacar un conejo del sombrero de un mago, o, como en alguna mala novela policíaca, descubrir que el asesino es un personaje que aún no había sido presentado. Esto no es excusa, sin embargo, para no dar cuenta de la forma en que estos fenómenos intervienen en nuestro tema de estudio. Pero no contamos con un nivel epistémico único en el que estos distintos planos sean integrables.

Esta carencia teórica nos daría diferentes posibilidades, una la de reducir nuestro objeto a una cuestión de economía libidinal, como amenazan hacerlo Luz y Lapassade o Duvignaud⁵; otra, la de hacer una reducción inversa desconociendo la autonomía del plano 'psicológico'; una tercera, gra-

⁴ La teoría actual ofrece, con M. Douglas, otra vía para abordar la cuestión de la motivación diferente a la de la carga que el bricolage mitológico deja en los términos con los que trabaja. El cuerpo como significante natural y universal, microcosmos de la realidad social, es una posibilidad muy tentadora pero que exige aún mucho desarrollo para ser aplicable a casos como el que nos interesa. Ni siquiera frente a la cuestión de la posesión podríamos servirnos de ella, ya que, como hemos visto, el trance umbandista es todo lo contrario al descontrol corporal pentecostalista en el que pensaba esta autora.

⁵ Un tipo de reducción equivalente, esta vez a la psicopatología (pensamos en la cuestión de la posesión), parece ser totalmente descartada por la 'comunidad antropológica' (cf. Lewis, 1971: Cap. 7).

ta a algún investigador británico⁶, resolver con clichés 'psicológicos' cuestiones no resueltas con el modelo antropológico utilizado; por último la opción que hemos seguido, trabajar con las herramientas teóricas y metodológicas disponibles en la construcción de modelos antropológicos a la espera de nuevos desarrollos teóricos que permitan la elaboración de otros que dejen menos residuos. Pero ¿por dónde andarían estos nuevos desarrollos?

La utilización de categorías como la de 'histeria' o la de 'paranoia', que imaginamos serían las primeras a las que acudiría el discurso psicoanalítico frente a algunas de las cuestiones que hemos presentado sólo podrían ser aprovechables si fuesen por completo redefinidas y descentradas de su origen disciplinario y convertidas en nociones de mayor universalidad. De esta manera, tendríamos la posibilidad de producir modelos unitarios.

Pensamos que el único punto que haría posible esta unificación de campos es una perspectiva topológica, es decir, la focalización del interés en las formas en que determinados tipos de espacios son diseñados, fragmentados, delimitados, transitados, protegidos, etc. La posibilidad de pensar el psiquismo en términos topológicos tal como, desde perspectivas tan diferentes, lo han hecho K. Lewin y Lacan abre el camino a la constitución de una topología lo suficientemente abstracta como para dar cuenta conjunta del aparato psíquico y del social, de lo simbólico en todas sus dimensiones.

De esta manera tendríamos un pasaje expedito hacia el tipo de cuestiones con las que trabajamos los antropólogos. Aun cuando de ninguna manera forme parte de su programa explícito, quizás sean los desarrollos de M. Douglas, con su visión espacial de la realidad social, los que más nos aproximen a un cometido de este tipo.

*

Una cuestión con la que nos hemos enfrentado todo el tiempo pero que hemos podido pensar con claridad –y mucho menos resolver– es la de lo sagrado. Esto significa que dejamos de lado la vieja noción durkheimiana o las nuevas, de cariz fenomenológico, pero que no tenemos nada que proponer en cambio. Quizás sea útil, de todas maneras, exponer unos de los caminos principales por los que llegamos a la cuestión de lo sagrado, el de las 'contradicciones' umbandistas, lo que también nos da oportunidad para encerrar una cuestión que había quedado abierta en la tercera parte.

⁶ El propio Lewis es ejemplo de esto cuando explica la eficacia de la posesión llamada de atención femenina por un 'complejo de culpa' masculino. Un argumento similar, esta vez en relación a las confesiones de brujería se encuentra en Wyllie, 1973.

Gran parte de lo que se puede decir en 'umbandista' tiene alguna contrapartida en el mismo lenguaje, como hemos podido comprobar en los últimos capítulos. En efecto, allí mostrábamos que, frente a varias de las cuestiones que exponíamos, las respuestas discursivas o prácticas de los agentes umbandistas no eran unívocas sino polares.

Así, la evolución de los **orixás** es vista bien como una cuestión de control ritual, bien como una dinámica espiritual autónoma y, en otro plano, que se produce ya en términos de 'luz', ya en términos de poder. La relación con los *guias* puede ser entendida como de 'domesticación' de los mismos o de sujeción a su voluntad. La razón de su trabajo en beneficio de los hombres es explicada como una exigencia para su evolución al mismo tiempo que como una búsqueda de recompensa. La invulnerabilidad frente a la demanda se comprende como una cuestión de poder o de inocencia. El médium se piensa a veces como propietario de sus **orixás** y otras como su instrumento.

Estas oposiciones, hay que advertirlo, no coinciden con otra que hemos visto que era fundamental, la de **derecha/ izquierda**. Como hemos visto, agentes y *terreiros* que priorizan una y otra 'banda' echan mano explícita o implícitamente a los diferentes criterios sin ningún tipo de correlación. La existencia de este tipo de contradicciones es una de las razones que seguramente han hecho que una y otra vez distintos autores hablen de la falta de unidad doctrinaria del culto. No existe, sin embargo, una dispersión aleatoria de las contradicciones y ambigüedades umbandistas, su disparidad no es caótica.

Las dualidades que hemos visto tienen sentido, sentido plural y remisible a distintos registros: a) el propio código umbandista, que si bien permite sostener cosas opuestas no permite decir cualquier cosa, b) la vida de los **terreiros** y las relaciones entre ellos, donde los agentes pueden recurrir a formas contrapuestas de base doctrinal, c) la posición del culto en la sociedad brasileña y su siempre insatisfecha exigencia de legitimación.

Estas tensiones, esta posibilidad que el culto tiene siempre a mano de acudir a un u otro elemento del código, es el campo que permite expresar los conflictos de todo tipo que se producen en y entre *terreiros*, al mismo tiempo que presentarse ante las eventuales clientelas como opción religiosa. Pero ningún agente podrá superar estas tensiones desechando por completo uno de sus polos; las contradicciones, manifiestas o larvadas, nunca desaparecen.

Los ejes que hemos presentado oponiendo la necesidad de los agentes a la voluntad de los espíritus, los valores oficiales a la eficacia, el discurso explícito que muestra a los **guias** moviéndose tras su purificación a la práctica ritual que reconoce que actúan por un precio, etc., no están ahí como simples mecanismos legitimadores en registros opuestos. No es la bús-

queda de reconocimiento social de los agentes umbandistas lo que explica la ambigüedad de criterios, sino ésta la que da un mayor margen a aquella.

Este juego continuo a dos puntas puede ser visto como expresión de la forma en que Umbanda elabora su condición subalterna, como hemos repetido tantas veces. Esta pendularidad manifiesta la relación de marginalidad y dependencia, de sujeción e inversión, que está en la base del culto umbandista. Pero eso no es todo.

Por detrás de todas estas dualidades lo que también, y quizás más profundamente, se dibuja es la contradicción irresoluble del culto umbandista, entre cuyos polos se mueven todas sus prácticas y discursos: poner los hombres al servicio de los **orixás**, poner los **orixás** al servicio de los hombres. Esta contradicción, como resulta evidente, no es propia de Umbanda, sino general de cualquier pensamiento y práctica religiosos. En efecto, todo sistema místico se mueve en mayor o menor medida en la competencia en el protagonismo alternativo, de dos tipos de actores, humanos y divinos.

Aquí lo específicamente umbandista es la forma en que esta dualidad se manifiesta dentro del código del culto y que esboza una definición propia de lo sagrado y de la relación que los hombres tienen con él. Explicitar esta definición, elaborar una teología de Umbanda, es la tarea que los escritores umbandistas hasta ahora han desistido de realizar, quizás porque su resultado contradiría sus objetivos autolegitimantes; el sagrado de Umbanda, el sagrado implícito en su sistema, es seguramente diferente a lo que sus sectores 'eruditos' querrían poder pensar.

Suponemos con esto que hay diferentes sagrados, que los distintos sistemas religiosos producen, recuperan, explicitan, articulan, distintos sagrados. Suponemos también que esos distintos sagrados son correlativos a diferentes lugares sociales para los que esa sacralidad es manifiesta, válida, quizás indispensable. Estamos diciendo aquí pues, en forma intuitiva y confusa, algo que escapa por completo a los objetivos y límites de esta investigación tanto cuanto a nuestras posibilidades actuales de formulación del problema.

*

De todos modos, con las insuficiencias y vacíos señalados, y con aquellos que hayan escapado a nuestro sentido crítico, hemos presentado aquí una descripción y análisis de una las expresiones centrales de la cultura religiosa brasileña, o mejor dicho, de la cultura brasileña sin más. Esto no es, sin embargo, un punto de llegada sino uno de partida.

La forma en que nuestros 'otros' piensan y actúan la realidad de la que 'nosotros' nos creemos sujetos privilegiados continúa siendo algo

borroso y poco accesible. Nuestro esperanzado deseo es que este trabajo haya, al menos, despertado la conciencia de esta verdad. Por lo demás, este texto no tiene otro ánimo que el expresado un día por el hombre que más nos ha acompañado en nuestra labor, Marcel Mauss: “Je ne formule qu’un souhait; laisser de mon passage parmi vous une fugitive et modeste trace”.

APENDICES

1. Viernes santo en el monte sagrado¹

“Sou baiano, sou baiano de terreiro/ sou baiano, baiano quimbandeiro/ com minha faca na cintura desafio/ trago um baláio para salvar todos meus filhos²”: Don Salustiano en el asiento trasero va desgranando cantiga por cantiga mientras aferra en sus brazos el chivo, impidiendo que se mueva o bale. Vamos a sacrificarlo, y para ello subimos en un viejo Ford Maverick la Sierra de la Cantareira. Es Viernes Santo, Viernes de la Pasión, Viernes Mayor; son más de las 23 hs.; antes de medianoche tenemos que estar en la cascada de Saravá y dar comienzo a los **trabajos**. Los seis que somos –José, ya con su ropa de santo, su tía y jefa del **terreiro**, poseída por el **baiano** Salustiano, su esposo Totó al volante, Lucia, sobrina y ahijada, João, único ‘cliente’ que ha venido a la reunión, y yo, el gringo hemos esperado horas y horas la llegada de otros miembros del grupo en una casa de Vila Brasilândia.

No han venido Mario y Antonio, no llegó Leo ni Lourdes, pero sí Salustiano, que no ha parado de alertarnos sobre los peligros que iríamos a encontrar en la cascada; nuestra misión es proteger a Lucia, para eso hay cuchillos y machetes y, sobre todo, la inagotable valentía del **baiano**. Ahora que llegamos, repite las advertencias, baja del coche con el machete en la cintura, fiel imagen de la cantiga, y carga el chivo a las espaldas. Cruza el arroyo sucio de restos de ofrendas y sube la ladera hasta llegar a la taba. El llano y el morro que rodean la cascada están atiborrados con decenas de **terreiros**; toques de **atabaques**, gritos de **caboclos**, hogueras, velas encendidas, resuenan y relucen por toda la sierra. Grupos de **filhos-de-santo** entregan ofrendas al borde del camino, en la cascada, en la mata. Un chiringuito de madera ofrece aguardiente y cerveza a una clientela continuamente renovada.

La taba es un pequeño recinto irregular, en una zona desmatada y terraplenada, cercado por un seto espinoso y una tranquera de troncos. En un extremo, una choza improvisada para quienes se cambien de ropa; en el otro, un pequeño altar de piedra para exu (espíritu de delincuente); en el centro, contra una de las paredes del cerco, el altar mayor para los espíritus benignos; enfrente de él, un armazón de madera incrustado en

¹ Publicado como “O inferno ainda são os outros” en Folhetim. *Folha de São Paulo*, 24.III.83

² “Soy baiano, baiano de terreiro /soy baiano, baiano hechicero/ con mi cuchillo a la cintura desafio/ trago una cesta para saludar a todos mis hijos”.

tierra, con dos agujeros para los **atabaques**. Una hoguera, entre la choza y el altar de **exu**, cumple funciones profanas y sagradas. Un pequeño banco fijado en tierra, recubierto con un plástico se destina a un **preto velho**. En la otra punta, cerca de la tranquera, un tronco en tierra ofrece asiento a las visitas.

La primera tarea del grupo es dar seguridad al recinto y a la ceremonia: se encienden docenas de velas blancas por el perímetro de la taba, velas negras y rojas en el rincón de **exu**, verdes y azules en el altar principal, donde ya han colocado las imágenes de San Jorge, Jesús y la Virgen. A **exu** se le ofrece aguardiente; agua a las otras entidades.

Salustiano se marcha. Para la apertura de los trabajos es necesaria la presencia de su caballo: doña India, Luciara, María, Marlene, como es llamada según el interlocutor y la circunstancia. Totó comienza a tocar el único **atabaque** que fue posible traer en el coche. Aunque el **terreiro** sea de **quimbanda**, el desarrollo del ritual no se diferencia mucho del de los umbandistas. De todas formas, esta noche no es una noche cualquiera. La sacralidad de la fecha da a los trabajos una dimensión y una fuerza fuera de lo común: van a ser pesados, “realmente de **izquierda**”.

Rodeada por el grupo que bate palmas, doña India hace un breve pedido a Dios para iniciar la ceremonia. La primera entidad a la que se homenajea es **Abaluaê**, señor de los cementerios y, metonímicamente, de la tierra. Enseguida, los elementos: fuego, agua, viento y, por último el abalú –**atabaque**. El primer **ponto** es para la Reina de las **pombas gira**, Diabobogirê: “Aê, aê, nabogirê/ aê, aê, nabogirâ/ vai-te de aquí Baluaê/ vai-te de aquí Balua-â/ que aquí não é teu lugar/ aquí é mata vírgem/ onde Oxosse tem a morada/ onde mora o Cáliz bento e a hóstia consagrada”³. Cantan **pontos** de **caboclo**. Llega el jefe del **terreiro**, don Itaquari, y don Pluma Morada, que lo hace en José.

Hay que dar el primer paso de la preparación del chivo, lavarlo en la cascada; allí es llevado, por una vereda oscura y resbaladiza, en las espaldas de uno de los **caboclos**, que insiste en ser fotografiado en el trayecto y en el lavado. A la vuelta, los caboclos dan paso a los **baianos**. Vuelve Salustiano y con él, Chico da Roça. El chivo, purificado por el agua,

³ “Aê, aê, nabogirê/ aê, aê, nabogirâ/ vete de aquí Baluaê/ vete de aquí Balua-â/ que aquí no es tu lugar/ aquí es mata virgen/ donde Oxosse tiene su morada/ donde mora el Cáliz bendito/ y la hostia consagrada”

ahora lo será por el fuego. Salustiano, ayudado por su hermano, lo coge por las patas y lo hace girar dos veces sobre las llamas de la hoguera: el chivo está listo para el sacrificio. Totó es el encargado de matarlo, mientras Salustiano lo agarra. Le cortan la cabeza y recogen la sangre en una bandeja. Una es ofrenda para **exu**, y la otra servirá para que Salustiano lave los pies de la concurrencia. Comienzan a descuartizar: las vísceras inaprovechables –los axés, según doña India– se echan al arroyo con una vela roja, el cuero servirá para una ropa nueva de Itaquari, la piel de los testículos se reparte en el grupo, la carne y las vísceras comestibles se aprovecharán días más tarde.

Varias veces me advierten de que no me siente de espaldas al exterior del recinto, la masa oscura que nos rodea. Tengo que colocarme junto al fuego, donde ahora calientan café, con una vela blanca a mi lado.

Acaba el lavado ritual de los pies, que dará seguridad y fortaleza a quienes hayan pasado por él. Un pequeño grupo de mujeres y niños llega a la tranquera, cerrada antes de comenzar los trabajos. Quieren entrar, participar. Salustiano no los acepta; es un trabajo muy pesado al que no pueden asistir niños. El grupo parte pero pronto regresa trayendo una mulata delgada, de mediana edad. Es doña Renata, jefa de otro **terreiro**, con lazos intensos y ambivalentes con doña India. Se levanta la prohibición; los miembros de nuestro grupo saludan a todos con el abrazo ritual. Las dos jefas se saludan varias veces, doña India todavía con Don Salustiano. Doña Renata inicia unas cantigas de **caboclo** y rápidamente es tomada por uno. Salustiano, entonces, da paso al cacique Itaquari. Los dos **caboclos** bailan juntos y se establece una competición no explícita en la que cada uno intenta imponer su cantiga preferida.

Los dos grupos se mantienen separados y con aire de incomodidad. Totó rezonga por lo bajo –la visita no le gusta, es gente peligrosa: marihuaneros, asaltantes, maloqueiros. De todas maneras, se mantienen las reglas de cortesía. Itaquari hace que Lucia sirva café a todos y ofrece un cuarto del chivo al **caboclo** de doña Renata, que lo acepta. En el grupo visitante, de aspecto más pobre que el nuestro, se distingue una chica de unos once años, hija carnal de doña Renata. Delgadísima, con aspecto enfermizo, es convidada a sentarse sobre un paño blanco que el **caboclo** extiende sobre el suelo, frente al altar. Un mulato grande y bonito, hermano suyo, toma el lugar de Totó en el **atabaque** comienzan a tocar cantigas de **exu**. La chica ya ha recibido una entidad, está arrodillada, doblada sobre sí misma, con los brazos y manos retorcidos.

Itaquari deja el cuerpo de la India a otro **orixá**, mientras se canta otra cantiga: “Me pai Oxalá é o rei/ venha me valer/ o velho Omolu, Ato-

tobaluaê/ Atotobaluaê, Atotobabá/ Atotobaluaê, Atotô é orixá”⁴. La nueva entidad se pone un pañuelo en la cabeza, coge en brazos a la chica y dice que el espíritu que la posee es su hijo. La deja en el suelo para que camine de rodillas con el cuerpo retorcido y dando risas sardónicas. Llega así hasta los restos del chivo y golpea varias veces la cabeza en la sangre, mojóndose la frente. Doña Renata, libre ya de su **caboclo**, nos pide a los gritos que recemos por la salvación de su hija; todos se arrodillan.

La escena dura unos pocos minutos; la chica vuelve en sí, el **orixá** de doña India también se marcha, y ella se ocupa de la hija de doña Renata que parece indispuesta. Lo visitas se quedan aún un poco más y se retiran. Se repiten los saludos y queda la invitación para visitar su taba antes de irnos de la cascada.

Cuando quedamos solos, doña India se da cuenta del disgusto de su marido: “No vinieron con **demanda**, ni sabían que estábamos”. Pero ella también tenía una larga lista de quejas y acusaciones contra los visitantes y poco a poco las fue volcando sobre el grupo.

Doña India incorpora de nuevo a su **caboclo** y cierra los trabajos. Bajamos la ladera, atravesamos el arroyo y vamos a retribuir la visita. Doña Renata ha ocupado un recinto ajeno, aprovechando la ausencia de los dueños. En el suelo, unos gallos negros sin cabeza, sobre una mesa improvisada, una pata de carnero. En la fogata, se cocina la ofrenda que les habíamos dado. Doña Renata está tomada por su **caboclo**. Minutos después llega gente de otro terreiro: un mulato increíblemente barrigudo, con el torso desnudo y el vientre amarrado con un enorme pañuelo colorido, y una mulata que ríe y da saltos. Ambos están evidentemente poseídos, pero nadie de nuestro grupo reconoce a los espíritus. Las dos entidades saludan a los **caboclos**; el de doña Renata les da rosas rojas. El espíritu del mulato echa palomitas de maíz al aire, saluda una vez más y se retira con su compañera.

Itaquari no oculta su disgusto y se queja al otro **caboclo**: “Tú les habías addo flores y él sólo trajo palomitas de maíz”. Pero el desequilibrio del intercambio no parece incomodar a su compañero. Cantigas y danzas se suceden hasta que Itaquari anuncia nuestra partida. Tras los saludos de rigor, nuestro jefe se va, seguido por el resto que, por indicaciones de Totó, nos alejamos sin dar las espaldas a nuestros anfitriones. No hay para este procedimiento razón ritual; sólo miedo y desconfianza de un eventual ataque.

Subimos hasta el lugar donde habíamos dejado el coche. João y yo nos separamos un poco de los demás y una curva en el camino nos deja

⁴ “Mi padre Oxalá es el rey/ que venga en mi auxilio/ El viejo Omolu, Atotobaluaê/ Atotobaluaê, Atotoba-bá/ Atotobaluaê, Atotô es orixá”.

algo aislados. Mi compañero hace que volvamos y nos unamos a los otros: hay peligro de atracos. El carro está esperándonos arriba. El **caboclo** es el último en subir, saluda a todos y se va. Doña India no quiere convencerse de que ya estamos listos para partir, que ya hemos retribuido la visita de Doña Renata, que la ceremonia ya ha acabado. Cansados, sucios y silenciosos regresamos a Vila Brasilândia.

No tan silenciosos, empero, como para no retomar la discusión sobre Doña Renata. Antes eran muy amigos –dice Totó– y les gustaba mucho ella y sus **orixás**, pero se mostró muy falsa con ellos: “Después pidió disculpas, pero fue porque no acertó la puñalada”. Doña India, más explícita, retoma el tema de, los peligros que nos rodeaban: el principal, ser atracados. Y los atracadores peores serían doña Renata y su cuadrilla. “Es muy peligrosa; tiene la manía de robar”. En el grupo había cuatro bandidos, todos hijos suyos, que tiene veintiséis. Porque, además de ladrona, Doña Renata es de apetitos sexuales desmedidos; “sólo sabe pegarse a los hombres”, hasta sin respetar las exigencias de pureza del ritual. “Se fue a la cama con alguien” antes de ir a la cascada. Además, siempre está pedo. Tanto, que nunca se puede saber qué **orixá** tiene, sus gritos siempre son iguales. Llega borracha y no hace otra cosa que ir detrás de algún muchacho mucho más joven que ella, que la evita.

Pero entonces, ¿recibe realmente **orixás** o es todo fingido? “Frescura y putería franciscana; arruinó a los **orixás** que tenía. Ha fracasado. Ha abusado tanto del espiritualismo que los **orixás** la han abandonado”. Doña Renata está en la peor de las situaciones; se siente desesperada y pide unirse a doña India. Se da cuenta que pierde progresivamente las fuerzas y precisa de ella para ayudar a la hija. Doña India no niega ayuda y ya ha ayudado, pero ni quiere saber de trabajar juntas. Aunque sólo quiera paz, la otra es envidiosa, pero si “ella quiere guerra, la va a tener; si invierte una vela en mi contra, yo invierto diez en su contra; si ella invierte diez, yo invierto una, pero con fuerza, que quien puede más, llora menos. Si quisiera matarla, la mato en la **macumba**, pero no quiero”.

Es el tema de la **demanda**, asunto clave de la agresión mística que encierra y sintetiza sus acusaciones contra Doña Renata, que se cuenta entre “los **demandeiros** del espiritualismo. Quieren **demanda** sin tener motivo, sólo por envidia”. Como contrafigura de Doña Renata, el mulato que visitó su **terreiro**, “buena gente”, a pesar de las quejas del cacique Itaquari. No son marihuaneros, ladrones o maloqueiros. Tienen un buen **terreiro**, con mucha asistencia, famoso y rico. “Es ella la macarra”.

Hay diferentes tipos de relación entre **terreiros** y es frecuente que sean conflictivos. La mantenidas por el **terreiro** del relato siempre lo son. La visita, el tipo de relación más habitual en este caso, no implica un conflicto claro y abierto, sino que comprende diversos planos.

Uno de ellos es el de la declaración explícita de intensiones, que llamaré de ‘caxinguelé’⁵: una declaración primera de hermandad de todos los participantes de una misma religión, unidos por una misma fe y un mismo objetivo, la caridad. “Banda con banda caxinguelé” –que Doña India traduce como “Uno tira bien, dos tiran mejor”– es su consigna en los saludos a miembros de otros terreiros.

Otro nivel es el de las acusaciones post hoc que buscan mostrar la propia superioridad, el error irreparable del Otro. En síntesis, si las primeras manifestaciones del contacto no pueden ser más cordiales, su procesamiento posterior no puede serlo menos; la dinámica de la interacción debe ser mantenida entre estos dos polos: si se retrocede ante la posibilidad de ofender no se deja de intentar mostrar en todo gesto, en la más mínima acción y palabra que se es superior, más fuerte, más seguro, más sabio, más puro.

El propio nivel de ‘caxinguelé’, en el caso de la India, desde un comienzo es equívoco. ¿Cómo pedir fraternidad religiosa a partir de una postura diferencial como es **quimbanda**? En efecto, este término se usa, aún más que ‘macumba’, en forma acusatoria y con el mismo valor que ‘hechicería’. Esta autoinclusión explícita en una categoría tan estigmatizada tiene, entre otros, varios sentidos implícitos: no se practica umbanda; se tiene más fuerza que umbanda; somos el extremo rechazado y acusado de umbanda, ocupantes exclusivos de una categoría que sólo se puede definir diferencialmente.

El plano de las acusaciones es monótonamente similar al ejemplo dado. Señalemos aquí el pasaje constante entre acusaciones místicas y empíricas, lo que refuerza a su vez la equivalencia entre los dos tipos de peligros que rodeaban la ceremonia narrada y sus mecanismos de protección. Por un lado, la potenciación constante de los peligros no va más allá del engrandecimiento de quien consigue anularlos: el jefe del **terreiro** y sus **orixás**. Un análisis que no haré aquí podría mostrar los conceptos operantes –cuyo consenso es dado como obvio de la impureza profana, de la impureza en el campo sagrado, y las relaciones causales supuestas entre ambos planos.

El nivel del drama es la actuación simultánea de acusación y de llamada a la unidad. Se opera en un espacio diseñado por lo centrífugo y lo centrípeto y es el lugar de la verdad del fenómeno global en la medida en que reúne la necesidad de marcar el carácter peligroso del Otro al mismo

⁵ **Nota de la edición española:** Tras casi veinte años de frecuentar el mundo de los **terreiros**, no he vuelto a escuchar esta expresión, que desconcertaba a quienes se la he transmitido, entre otros al pai Toninho de mi *Las formas de los dioses*. En el *Diccionario del Folclore Brasileño* de Cámara Cascudo el término remite a ‘acutipuru’, un animalillo amazónico (*Sciurus aestuans*), sin ningún atributo místico.

tiempo que una homogeneidad que permite, y hasta exige, crear y compartir un espacio común. Homogeneidad que es la condición misma del peligro, ya que la amenaza sólo puede provenir de un igual social. Ahora bien, ¿por qué visitar y recibir visitas si para todos queda claro que la relación está construida sobre una base de hostilidad a la que la visita no puede dar fin?

No es fácil dar una respuesta concluyente a esta cuestión y, desde ya, es posible imaginar una sobredeterminación de razones. La India no puede ocultar, por ejemplo, que a cada visita trata de reclutar nuevos miembros para su grupo cada vez más disminuido. Pero eso no explica que los otros **terreiros** acepten su visita y que la devuelvan. Estas obligaciones y aceptaciones mutuas hacen recordar los ciclos de reciprocidad que Mauss describía en el “Ensayo sobre el don”. Pero el equilibrio obtenido en los intercambios que aquí analizamos es de una precariedad e inestabilidad extremas. El efecto logrado mediante ellos quizás logre un cierto control del peligro representado por el Otro, pero al mismo tiempo la proximidad que permite ese efecto multiplica los peligros. Se da así una suerte de feed-back positivo que tiende a la desorganización del sistema, interrumpiendo en algún momento la relación para recomenzarla con otro **terreiro**.

Para la India no hay **terreiro** ajeno que sea bueno, salvo cuando necesita algún parámetro para terminar de denigrar a otro. Si ese **terreiro** ‘bueno’ entrase en una reciprocidad más o menos sistemática con el suyo, se repetiría el juego ambivalente descrito.

Estas relaciones entre **terreiros** son un microcosmos dramático y dramatizado de las relaciones sociales tales como son pensadas y organizadas en un sector del amplio espectro que constituye umbanda. Si, como todo culto, umbanda es un complejo mágico-religioso en el que puede ser enfatizado uno u otro polo sin que el otro desaparezca nunca, esa región del continuo en el que la prioridad mágica es extrema tiende a una definición singular y específica del peligro.

Como en Sartre, pero de manera más dramática y concreta, el Infierno todavía son los Otros. Los otros iguales, vecinos, compañeros de trabajo, parientes. El peligro –sea místico, sea empírico–, o, mejor, ese peligro pendular que a veces es una cosa y a veces es la otra, y las dos al mismo tiempo, tiene siempre un origen horizontal y próximo y, en la mayoría si no en la totalidad de los casos, un resorte único: la envidia. A partir de este análisis tal vez se pueda ver el tipo de Umbanda aquí descrito como una realimentación de la dificultad de establecer lazos de solidaridad en algunos sectores populares brasileños.

2. Umbanda, candomblé; kitsch, cultura popular⁶

Peter Fry, en la introducción de su excelente *Para inglês ver*, toca marginalmente el problema que aquí quiero desarrollar. A propósito de un ejemplo que tanto él como cualquier otro frecuentador de **terreiros** de umbanda podría multiplicar por mil, afirma que, a diferencia del candomblé, este culto ofrece una cierta dificultad ante un fenómeno embarazoso: el kitsch. A ningún conocedor de estas religiones escapa la veracidad de esta observación, aunque quizás la remisión de esta diferencia a la utilización de los objetos de lo cotidiano por umbanda y su abandono por el candomblé no resulta tan satisfactoria. En efecto, lo kitsch no está en lugar alguno, salvo en la mirada.

Pero tal vez allí Fry sea traicionado por una tentación relativista: no se trata de cualquier mirada la que congela al otro en su horrerada –y, reconozcámoslo, es bien improbable que haya una reciprocidad en este campo–; es siempre una mirada especial, que ve toda la sociedad, la ve y la nombra desde el centro, enfocada desde ese ambiguo continuo ‘saber/poder’: lo que, en términos un poco menos metafóricos, podría llamar ‘elites eruditas’. Mi propuesta es pensar la diferencia entre umbanda y candomblé, en relación al kitsch, como resultado de diferentes estrategias de legitimación por parte de estas religiones, estrategias que obtienen de las llamadas ‘elites eruditas’ formas opuestas de crédito.

Lo sagrado es una definición social, al menos en el sentido más restringido de que la sacralidad de una religión sólo se mantiene por el reconocimiento social. Este reconocimiento asume formas diversas, desde la que adquiere la propia religión hasta el que se otorga a otras religiones. La búsqueda de legitimidad por parte de un culto no se limita al reclutamiento de fieles, sino también debe contar con la aceptación de su carácter religioso, sacro, en la sociedad global, en su campo religioso.

Es obvio que un y otro momento del reconocimiento dependen entre sí. Para la legitimación interna –salvo casos excepcionales– la legitimación externa desempeña su papel. La relación inversa también es verdadera. También es verdad que ninguno de los momentos puede substituir al otro. Puede ocurrir –y es el caso de umbanda– que algunos de los mecanismos de legitimación en un y otro sentido entren en mayor o menor contradicción. Esta puede mantenerse sin una resolución explosiva; entre otras razones, porque lo que es presentado internamente es menos las vías por las cuales

⁶ Publicado originalmente como “Umbanda e cafonice” (cafona= hortera) en *Leia Livros* N°11, noviembre de 1983

se obtuvo un lugar social aceptado, que las beneficiosas consecuencias –y los símbolos– de haberlo conseguido (por ejemplo, que la policía no persiga más la realización del culto y otros índices de su desestigmatización).

Mi objetivo no es el desarrollo de la forma por la cual umbanda se reafirma ante su clientela, ni la interacción entre el espacio interno y externo. Lo que ahora me interesa es sólo la manera por la cual discursos y prácticas umbandistas y candombleros se encierran en compartimentos especiales y opuestos de la clasificación erudita, como resultado de sus mecanismos de legitimación. ‘Legitimidad’ encierra al menos dos ideas claramente diferenciables: una, la que está de acuerdo con la ley; la otra, lo genuino, lo auténtico. Pienso que umbanda y candomblé dan prioridad inversa a cada uno de esos contenidos. Mientras que la primera juega la carta de la ley, el segundo recurre a la autenticidad.

Garantía de pureza

Para el evidente éxito del candomblé ha contribuido de manera especial la garantía de ‘pureza’ colocada en libros de origen u orientación francesa, como Bastide, Verger, Elbein, Lepine, Augras, etc. Aunque dueña de su espacio, umbanda no escapó de una condición de inferioridad; no ya por el estigma de antes, sino, ahora, por el kitsch.

El prestigio del candomblé se basa en su inequívoco encuadramiento en la ‘cultura popular’, supuestamente establecido en un código diferente y alternativo al oficial, articulando contenidos valorativos de todo orden que provienen de una tradición, que indican una resistencia y que realimentan una identidad, todo al margen de la contaminación del sistema.

Pero, ¿por qué esta categoría de ‘cultura popular’? ¿No será, por un casual, una de las variantes del discurso erudito lo que recorta un ámbito de creación/ recreación del imaginario colectivo y le otorga tal valor de espejo invertido de sí mismo? No es éste el lugar para discutir estas cuestiones. Basta señalar: a) la manera por la cual una región de la producción cultural noerudita se asienta cada vez más en la tematización prestigiadora de ciertas formas de discurso erudito; b) como esta región queda caracterizada en este discurso por su autonomía respecto al sistema social dominante, la inversión de sus valores, y, en el límite, por su calidad de instrumento de identidad y resistencia.

Legitimidad por la ley

Umbanda recurre al procedimiento inverso, por la insistencia en que los valores transmitidos por el culto no se diferencian de los oficiales; es lo

que autores como Renato Ortiz (1978) han querido llamar el ‘emblanqueamiento de umbanda’. Tales valores, sin embargo, se encuentran a disposición de esa adhesión en la forma en que son interpretados por los umbandistas a partir de sus estrategias de legitimación. Lo que se trata de imitar son las reglas de composición de los ‘mensajes’ más generales, de sus códigos más abstractos. Tal copia de fórmulas exitosas obtiene buen resultado sólo entre quienes cuyo lugar social y cultural no les permite diferenciar entre original y copia.

Cuando los intelectuales umbandistas recurren a argumentos ‘científicos’, para nada se dirigen a las elites eruditas. Este Ersatz de cientificidad sirve más para erigir barreras que para derrumbarlas. Esa estrategia tiene frente a un público diferente: aquellos que reconocen en la ‘ciencia’ un valor legitimante al mismo tiempo que son ajenos por completo a ella, o sea, sectores excluidos de antemano de las elites eruditas, que reconocen su situación y que son sensibles a su propia exclusión. Ese Ersatz adquiere eficacia no por lo que dice, sino por la forma en que lo dice. poder. No es una manera de pensar, sino de presentar el discurso y sus emisores como válidos. Un ‘collage’ para ser visto, para ser mostrado, mejor, no para funcionar.

Más allá de la frontera erudita

Kitsch es lo que está por detrás de una frontera establecida por las elites eruditas. Rechazado y mantenido a distancia, es sólo a partir de estos procedimientos que marcan su alteridad que se convierte en un ‘objeto’ pasible de análisis que den cuenta de las propiedades que lo convierten en kitsch. La alteridad del kitsch no es la que se atribuye a ‘cultura popular’, sino una yuxtaposición específica de similitudes y oposiciones que obligan a que la frontera sea muy rígida. Esta rigidez aumenta el riesgo representado por lo que se dejó fuera: contaminación, para usar una categoría puesta en el orden del día por Mary Douglas.

La imagen distorsionada y grotesca que el kitsch da de aquello que copia amenaza al modelo. Este ‘vender gato por liebre’ acaba por depreciar la liebre. No es que haya una competición por ocupar el ‘centro’, sino que la contaminación puede debilitar los instrumentos de legitimidad de las elites. Contra ese riesgo, se establece una frontera y se determina el ámbito del kitsch segregado.

De las características del kitsch planteadas por Engelhardt y Killy y recogidas por Moles (1975), las más importantes condensan dos ejes de desproporción: uno, la tendencia a la saturación de los mensajes, tanto en el repertorio empleado cuanto en los canales que los transmiten; otro, la

continua inadecuación en relación a los modelos oficialmente establecidos. Ambito privilegiado de la miniatura y de la monumentalización, del trompeoeil y de los materiales sucedáneos, el kitsch siempre exagera. Hemos visto en el ejemplo de la producción teórica umbandista la desubicación frente a la racionalidad erudita. En verdad, esta característica se produce en diversos registros: angelitos de escayola pintada, enormes sombreros de paja (“Recuerdo del Paraguay”) adornando el recinto, lenguaje rebuscado y mal empleado, imágenes de Nossa Senhora Aparecida con caja de música embutida, flores de plástico, etc. En fin, el reinado del Ersatz, de la acumulación interminable y heterogénea, de la complejidad extrema; la intención siempre fallida de adecuarse a modelos de belleza, de orden, de significación, al mismo tiempo ajenos e indispensables.

La priorización de ‘ley’ dentro de ‘legítimo’ nunca elimina por completo a ‘genuino’; simplemente le da un carácter secundario, subordinado. Y no todo es kitsch en umbanda. La presencia de elementos definidos o definibles como ‘cultura popular’ es lo que por cierto lleva a que algunos investigadores vean en umbanda un cierto sentido alternativo, hasta subversivo, sea como terapia que amenaza con romper el monopolio oficial de cura, sea como visión del mundo, etc. Pero también se nota en algún investigador cierta tentación por lo kitsch, correlativa quizás a esa fascinación que llevó a que ciertos sectores eruditos jugasen a imitarlo. Pero eso ya es otra historia.

GLOSARIO

- Abalauayê:** orixá ligado a las enfermedades eruptivas; equivalente a S.Lázaro
- Aruanda:** morada celestial de los orixás
- Assentamento:** lugar en el que el santo está presente. Generalmente su imagen.
- Atabaque:** tambor ritual
- Atabaqueiro:** agente encargado de tocar los atabaques.
- Bahiano:** espíritu del habitante de las regiones del nordeste brasileño
- Bater:** tocar (el atabaque); sinónimo de realizar ceremonias.
- Boiadeiro:** espíritu de vaquero
- Caboclo:** espíritu de indio
- Camarinha:** (roncô) ámbito de mayor sacralidad de los terreiros de influencia del Candomblé, donde están los assentamentos de los Orixás y se realiza la reclusión de los neófitos.
- Cambone:** auxiliar de las ceremonias
- Centro:** lugar de culto, templo.
- Cigano:** espíritu de gitano
- Congá:** 1) recinto sagrado. 2) altar.
- Corona:** el grupo de orixás que recibe una persona.
- Criança:** espíritu de niño
- Demanda:** agresión mística
- Derecha/izquierda:** oposición entre 'bien' y 'mal', o sea, entre las reglas morales de la sociedad y su negación
- Despacho:** ofrenda; usado generalmente en relación a espíritus de izquierda.
- Doum:** Cosme y Damián
- Eguns:** (sofredores) espíritus de muertos no estereotípicos
- Encosto:** presencia perturbadora de un espíritu en una persona
- Erê:** (criança) Espíritu de niño.
- Exu:** espíritu de malandrín
- Feitura:** ritual de iniciación en los terreiros influidos por el Candomblé
- Filha/o:** (hija/hijo) fiel umbandista.
- Gira:** 1) ceremonia; 2) acción mística de un orixá
- Guia:** espíritu, orixá; denominación proveniente del espiritismo.
- Iansã:** orixá ligado a las tormentas; Sta. Bárbara
- Iemanjá:** orixá vinculado al mar. N.S. de la Gloria.
- Izquierda:** cf. derecha.
- Macumba:** 1) religión de posesión; 2) ofrenda; 3) acto de hechicería

Mãe o Pai-de-Santo: jefe de terreiro
Mãe o Pai pequeno: segundo en la jerarquía del terreiro.
Marujo o Marinheiro: espíritu de marino
Ogã: ayudante en las ceremonias
Ogum: orixá vinculado a la guerra. S. Jorge.
Omolu: orixá ligado a las enfermedades eruptivas. S. Lázaro
Orixá: espíritu, Guía; denominación proveniente del Candomblé.
Oxalá: orixá supremo. Jesús
Oxosse: orixá vinculado a la floresta. S. Sebastián
Oxum: orixá ligada a las aguas dulces y a las cascadas. N.S. de Aparecida.
Oxumarê: orixá ligado a las aguas dulces, subordinado de Oxum.
Passe: imposición de manos.
Pomba Gira: espíritu de prostituta
Ponto cantado: canción ritual.
Ponto riscado: dibujo ritual.
Preto Velho: espíritu de esclavo viejo
Quimbanda: tipo de ritual en el que sólo se trabaja en la izquierda; identificable con hechicería.
Sofredores: (eguns) espíritus no estereotípicos de muertos; denominación de origen kardecista
Tenda: terreiro.
Terreiro: lugar de culto; centro.
Trabajar: 1) para la gente : recibir mediúnicamente; 2) para los orixás: actuar místicamente.
Trabajo: ceremonia, acción mística.
Xangô: orixá relacionado con la justicia; S. Jerónimo

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alves, R.

1982 "A empresa de cura divina: Um fenómeno religioso?" *A cultura do povo* São Paulo. EDUC.

Alves de Oliveira

1970 *Magias da Umbanda* Rio de Janeiro. Ed.Eco.

Augé, M.

1978 "As crença feitiçaria" *A construção do mundo*. Lisboa. Ed. 70.

Bajtín,

1974 *La cultura popular en la Edad Media y Renacimiento* Barcelona. Barral.

Bastide, R.

1960 *Les religions africaines au Bresil* París. P.U.F.

1978 *O Candomblé da Bahia* São Paulo. Ed.Nacional.

Benavides, M.

1982 "Linchamentos: violência e 'justiça' popular" *A violência brasileira* Brasiliense. São Paulo.

Birman, P.

1983 *O que é a Umbanda* São Paulo. Brasiliense.

1985 "Registrado em cartório com firma reconhecida: a mediação política das federações de Umbanda" *Umbanda e Política* Rio de Janeiro. Ed.Marco Zero.

Bourdieu, P.

1974 *A economia das trocas simbólicas* São Paulo. Ed. Perspectivas.

Bourgingnon, E.

1972 "Ritual dissociation and possession belief in caribbean negro religion" *Afro-American Anthropolgy* New York.The Free Press.

Braga, L.

1961 *Umbanda e quimbanda* Rio de Janeiro. Ed.Spiker.

Brandão, C.

1980 *Os deuses do povo* São Paulo. Brasiliense.

- Calavia, O.
1996 *Fantasma falados. Mitos e mortos no campo religioso brasileiro* Campinas. UNICAMP
- Caldeira, T.
1984 *A política dos outros* São Paulo. Brasiliense.
- Camargo, P.
1961 *Kardecismo e Umbanda* São Paulo. Ed. Pioneira.
- Carneiro, E.
1961 *Candomblés da Babia* Rio de Janeiro. Ed. Ouro.
- Carvalho de Costa
1976 "Observações" *Macumba, cultos afro-brasileiros* São Paulo. Ed. Paulinas.
- Chauí, M.
1982 "Cultura do povo e autoritarismo das elites" *A cultura do povo* São Paulo. EDUC.
- Cruz, O.
1953 *O esoterismo de Umbanda* Rio de Janeiro.
- Da Matta, R.
1984 "Casa, Rua e outro mundo: o caso do Brasil" *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* Nº 19. Rio de Janeiro.
1985 "Morte: A morte nas sociedades relacionais" *A casa e a rua*. São Paulo. Brasiliense.
- Da Matta e Silva
1977 *Macumbas e Candomblés na Umbanda* São Paulo. Freitas Bastos..
- Douglas, M.
1967 *Purity and danger* London . Penguin.
1970 *Natural Symbols* London .Penguin..
- Duarte Rocha Marques, A.C. y Villela, J.L.
1999 "O poder e o território do bandido: Reflexões sobre Lampião, o Rei do cangaço" *Ilha. Revista de Antropologia* 0.
- Eastwell, H.
1982 "Voodoo Death and the Mechanism for Dispatch of the Dying in East Arnhem. Australia" *American Antropologist* 84.
- Evans-Pritchard, E.E.
1976 *Brujería, magia y oráculos entre los Azande* Barcelona. Anagrama.
- Favret-Saada, J.
1977 *Les mots, la mort, les sorts* París. Gallimard.

Fernandes, R.

1982 *Os cavalheiros do bom Jesus* São Paulo. Brasiliense.

Firth, R.

1969 "Preface" *Spirit mediumship and society in África* Ed. Beatty and Middleton. London. Routledge & Kegan Paul.

Foster, G.

1972 "The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior" *Current Anthropology* Vol.13, Nº2.

Fox, R.

1967 "Witchcraft and Clanship in Cochiti Therapy" *Magic, Witchcraft and Curing* Ed. by J.Middleton. New York. The Natural History Press.

Fry, P.

1979 "Evans-Pritchard. Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande" *Religião e Sociedade* Nº 4.

1982 *Para inglês ver* Rio de Janeiro. Zahar.

Fry, P., Howe, N.

1975 "Duas respostas á aflição: Umbanda e Pentecostalismo" *Debate e Crítica* Nº 6. São Paulo.

Giobellina Brumana, F.

1983a "O inferno ainda são os outros" *Folhetim- Folha de São Paulo*

1983b "Correlatos políticos de las teorías sobre religiones 'afrobrasileñas'" *Actas del II Congreso Iberoamericano de Antropología* Las Palmas de Gran Canaria.

1983c *Antropologia dos sentidos. Introdução às ideias de Marcel Mauss* São Paulo. Brasiliense.

1997 (1985) "Los lugares de lo sagrado" *La metáfora rota* Universidad de Cádiz

1997 (1986a) "El cuerpo sagrado" *La metáfora rota* Universidad de Cádiz

1997 (1986b) "La función terapéutica de Umbanda" *La metáfora rota* Universidad de Cádiz

1986 "El antropólogo celoso" *Arbor* Nº 63.

Giobellina Brumana, F. /Gonzalez Martínez, E.

1984 "Umbanda: un fenómeno religioso brasileño" *Revista Española de Antropología Americana* Nº 14. Madrid.

Glukman, M.

1963 *Order and Rebellion in Tribal Africa* London. Cohen & West.

Gutiérrez, M.

1985 "Historia, Identidad y Mesianismo en la Mitología Andina" *El mito ante la Antropología y la Historia* Madrid.. C.I.S/ Siglo XXI

- Handelman, D.
1967 "Transcultural Shamanic Healing: A Washo Example" *Ethnos* 1-4. Göte-borg.
- Jackson, M.
1975 "Structure and Event: wich confession among the Kuranco" *Man* 10.3.
- Jakobson, R.
1963 *Essais de Linguistique Général* Paris. Minuit.
- Leiris, M.
1980 *La possession et ses aspects theatraux chez les ethiopiens de Gondar* Paris. Maspero.
- Lévi-Strauss, C.
1955 *Tristes tropiques* Paris. Plon.
1958a "Le sorcier et sa magie" *Anthropologie Structurale* Paris. Plon.
1958b "L'efficacité symbolique" *Anthropologie Structurale* Paris. Plon.
1962 *La pensée sauvage* Paris. Plon.
1968 *L'origine des manières de table* Paris. Plon.
1985 *La potière jalouse* Paris. Plon.
- Lewis, I.
1971 *Static religion* London. Penguin.
- Lex, B.
1974 "Voodoo Death: New Thoughts on an Old Explanation" *American Anthropologist* 76.
- Loyola, M.
1984 *Médicos e curandeiros* São Paulo. DIFEL.
- Luz, M./Lapassade, J.
1972 *O segredo da macumba* Rio de Janeiro. Paz e Terra.
- Macfarlane, A.
1970 *Witchcraft in Tudor and Stuart England* London. Routledge & Kegan Paul.
- Machado Da Silva, M.
1978 "O significado do botequim" *Cidade, usos e abusos* São Paulo. Brasiliense.
- Maggie, I.
1975 *Guerra de Orixá* Rio de Janeiro. Zahar.
- Maggie, I./Contins, L.
1980 "Ghetto cultural ou a Umbanda como modo de vida" *O desafio da cidade* G. Velho (coord.) Rio de Janeiro. Ed. Campus.

- Magnani, J.
1984 *Festa no pedaço* São Paulo. Brasiliense.
- Mair, L.
1969 *La brujería en los pueblos primitivos actuales* Madrid. Guadarrama.
- Marwick, M.
1964 "Witchcraft as a social Strain-Gauge" *Australian Journal of Science* Vol. 26.
- Mauss, M.
1950 *Sociologie et Anthropologie* Paris. P.U.F.
- Messing, S.
1967 "Group Therapy and Social Status in the Zar Cult of Ethiopia" *Magic, Witchcraft and Curing* Ed. by J.Middleton. New York. The Natural History Press.
- Metraux, A.
1958 *Le vaudou haïtien* Paris. Gallimard.
- Moles, A.
1975 *O kitsch* São Paulo. Perspetivas.
- Monteiro, P.
1985 *Da doença à desordem. A magia na Umbanda* São Paulo. Graal.
1986 *Magia e pensamento mágico* São Paulo. Ed. Atica.
- Motta, R. 1982 "Bandeira de Alairá" *Bandeira de Alairá* São Paulo. Nobel.
- Munis de Sousa, B.
1969 *A experiênciada salvação* São Paulo. Duas cidades.
- Nadel, S.
1952 "Witchcraft in Four African Societies" *American Anthropologist* Vol .54.
- Neu, J.
1975 "Lévi-Strauss on Shamanism" *Man*. Vol.IO Nº 2.
- Ordem dos Cavalheiros da Grão Cruz
1946 *Primeiras revelações de Umbanda* Curitiba.
- Orphanakê
s/d *Conheça a Umbanda* Ed. Obelisco.
- Ortiz R.
1978 *A morte branca do feiticeiro negro* Petrópolis. Vozes.

- Pouillon, J.
1975 *Fétiches sans fétichisme* Paris. Maspero.
- Primado de Umbanda
1954 *Ordenações*. São Jorge Rio de Janeiro.
- Reyes Novaes, R.
1980 "Os pentecostais e a organização dos trabalhadores" *Religião e sociedade* Nº 5.
- Ribeiro de Oliveira, M.
1977 "Coexistência das religiões no Brasil" *Revista Vozes* Vol. LXXI Nº 7.
- Rolim, C.
1980 *Religão e clases populares* Petrópolis. Vozes.
- Santos, D.
1962 *Axé apo Afoujá* Rio de Janeiro. Instituto Brasileiro de Estudos afroasiáticos.
- Seiblitz, Z.
1980 "Servo e Senhor: Notas sobre o Trabalho de Campo na Área da Religião" *O desafio da cidade* G.Velho (coord.). Rio de Janeiro. Ed. Campus.
1985 "A gira profana" *Umbanda e Política* Rio de Janeiro. Marco Zero.
- Texeira Monteiro, D.
1980 "Igrejas, Seitas e Agências: Aspectos de un ecumenismo popular" *A cultura do povo* São Paulo. EDUC.
- Torre, P.
1899 *Medicina del cielo o La salud para los enfermos y remedio en las necesidades espirituales y temporales* Madrid. Imprenta de A. Velazco.
- Trindade, L.
1975 *Exu. Poder e Peligro* São Paulo. Ed. Icone.
- Troelsch, E.
1961 *Church and sect* New York. The Free Press of Glencoe.
- Turner, V.
1969 *The ritual process* Aldibe Publishing Company.
1985 *In the edge of the bush* Tucson. The University of Arizona Press.
- Viveiros, L.
1983 *O mundo invisível* Rio de Janeiro. Zahar..
1984 *O que é o espiritismo* São Paulo. Brasiliense.

Weffort, F.

1982 "Nordestinos em São Paulo: Notas para un Estudo sobre Cultura Nacional e Cultura Popular" *A cultura do povo* São Paulo. EDUC.

Wilson, M.

1951 "Witch-Beliefs and Social Structure" *America Journal of Sociology* Vol.36.

Winkelman, M.

1982 "Magic: A Theoretical Reassessment" *Current Anthropology* Vol. 23 Nº 1.

Wyllie, R.

1973 "Introspective Witchcraft among the Effutu of Southern Ghana" *Man* Vol. 8. Nº 1.

Zaluar, A.

1985a *A máquina e a revolta*. São Paulo. Brasiliense.

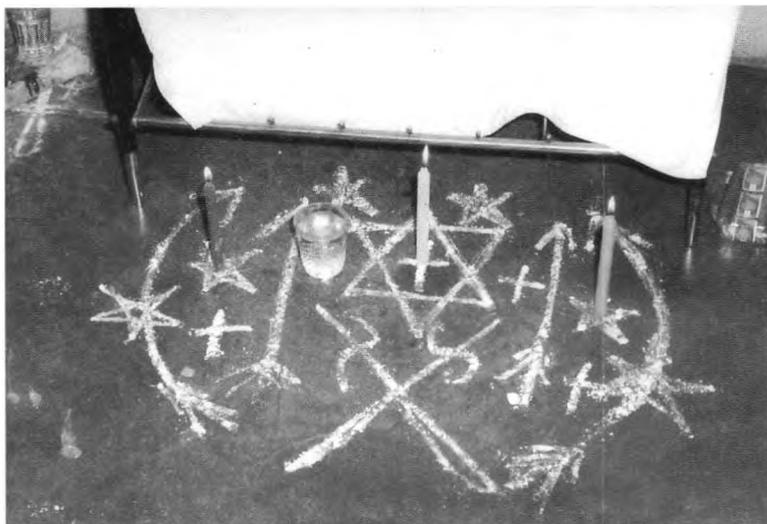
1985b "O diabo em Belíndia" *Religião e Sociedade* 12/2.

ANEXO FOTOGRAFICO





tarela



Ponto riscado



Ponto de pólvora



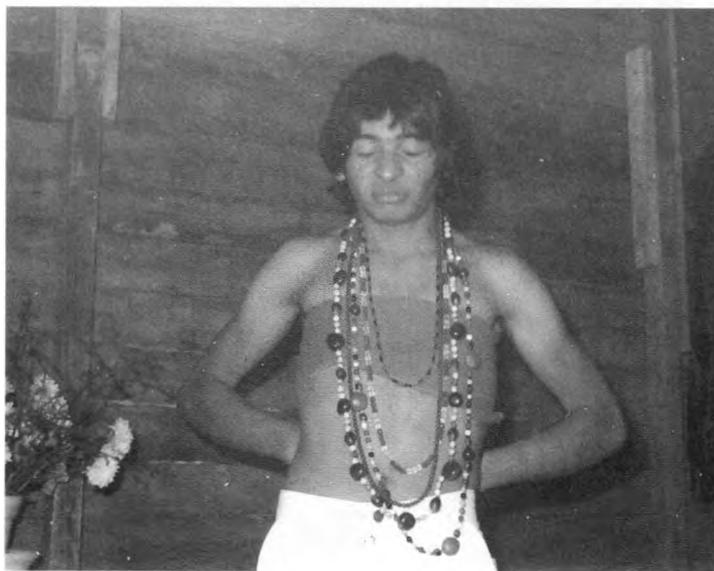
orixás



El bahiano de la India; ceremonia de Viernes Santo en la Sierra



*Caboclo
en el terreiro
de Roque*



*El babiano
del cereanse*



La India con cigana (arriba) y con exu (abajo).



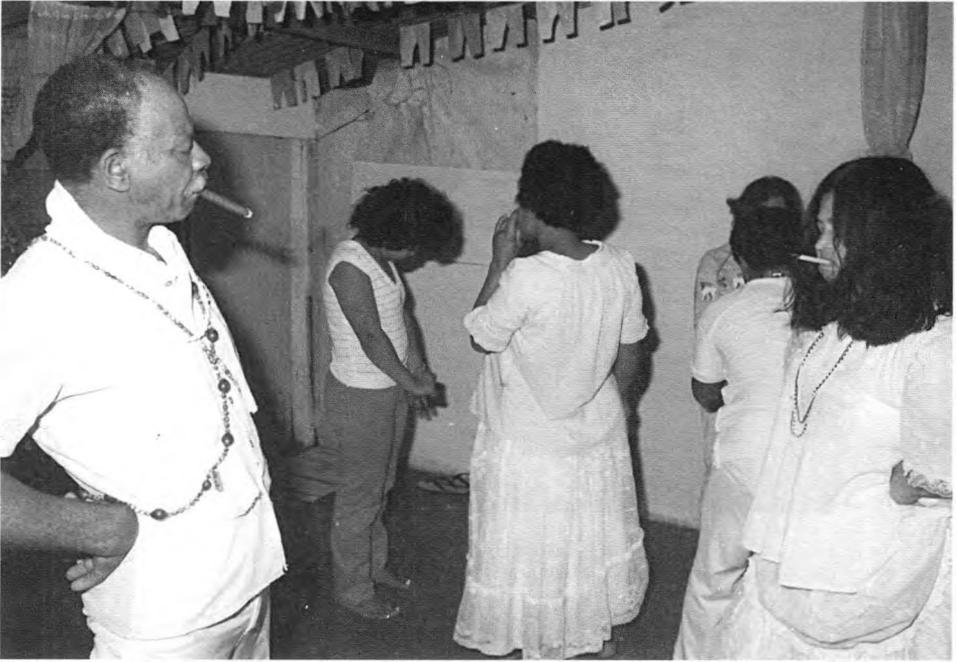


Ce





remonias



EXORCISMO EN SAPOEMBA (SAO PAULO)



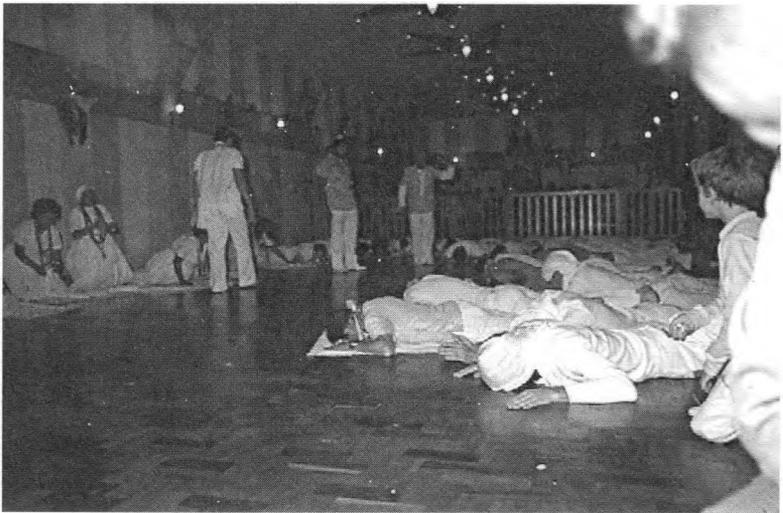




EL TERREIRO DEL PAI ISMAEL









espacios públicos



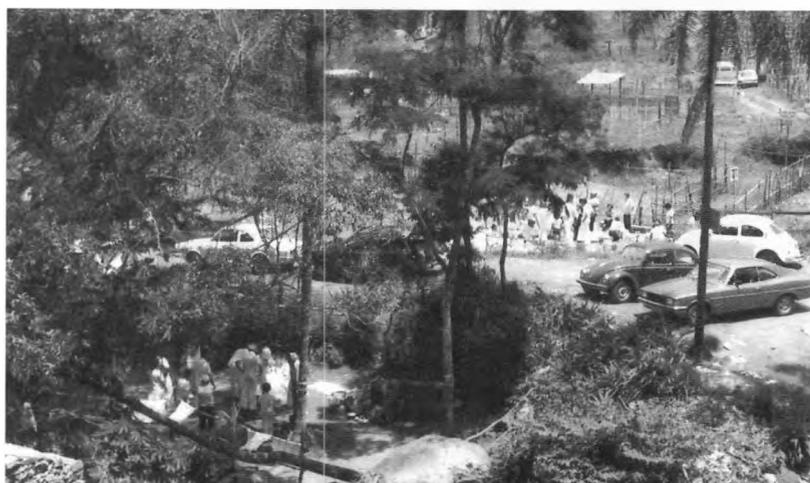
*Encuentro
umbandista
en el
Gimnasio
Ibirapuera
(Sao Paulo)*



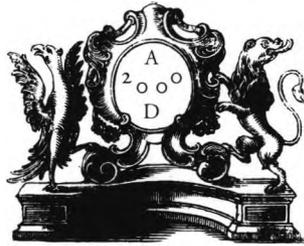
Día de Iemanjá en la Playa Grande de Santos; el cacique Itaquari de la India con atabaqueiros y la cambone



Tienda de artículos religiosos con imágenes de pretos velhos



La Sierra de la Cantareira



*Este libro se terminó de componer el día 24 de octubre
en el que la ciudad de Córdoba celebra el arcángel
Rafael que guió a Tobías y cuyo nombre
significa medicina de Dios*

“Aparte de por su aspecto descriptivo, que revela una imagen muy viva y exacta de la situación religiosa de umbanda, este trabajo atrae por la manera en que aborda sin prejuicios los fundamentos teóricos de los estudios religiosos”

Anthropos (Zurich)

“La absoluta primera calidad de este estudio es la presentación de mucho material empírico interesante. No se puede dejar de desear más y uno queda con la impresión de que realmente se ha recogido más”

Ethnos (Estocolmo)

“Tomando posición sin ambigüedades contra las hipótesis generadas por los autores clásicos, Giobellina Brumana y González Martínez ofrecen una obra abigarrada y extremadamente original, en la que hay muchos hallazgos que hacen pensar. Es absolutamente necesario leerla.”

Cahiers du Brésil Contemporain (París)

“El libro más completo sobre estas religiosidades desde las experiencias clásicas de Roger Bastide. Discute con generosidad e inteligencia, utilizando saludablemente una perspectiva comparativa y totalizante, inspirada en los clásicos de la sociología francesa. Este trabajo va a quedar como una obra creativa, capaz de abrir nuevas avenidas intelectuales para un área muy discutida, pero poco estudiada en profundidad.”

(del prólogo a la edición brasileña.

Roberto Da Matta)



SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE CÁDIZ

ISBN 84-7786-823-6



9 788477 869238