

El Aye, un palco terrestre para los Orixás del Orum

Autor:

Fernández, Analía Cecilia

Tutor:

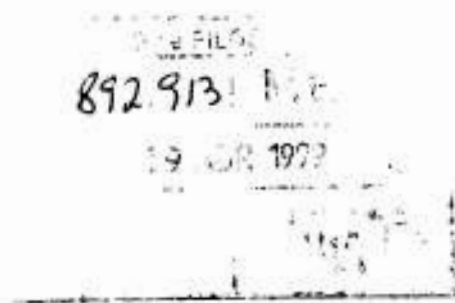
Cordeu, Edgardo

1999

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas

Grado

Universidad de Buenos Aires.
Facultad de Filosofía y Letras.
Carrera; Ciencias Antropológicas.



Tesis de Licenciatura.
Antropología Sociocultural.
1999.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DIRECCION DE BIBLIOTECAS

Título:

El Aye, un palco terrestre para los Orixás del Orum.

Autor: Fernández Analía Cecilia.

Director: Dr. Edgardo Cordeu.

Seguimiento temático y metodológico: Lic. Ezequiel Ruiz Moras.

Indice.

Agradecimientos.	1
Introducción.	2
Capitulo I.	10
Capítulo II.	27
Capitulo III.	48
Capitulo IV.	72
Capitulo V.	89
Capitulo VI.	123
Capitulo VII.	150
Conclusión.	182
Citas y Notas.	200
Introducción	201
Capítulo I.	202
Capitulo II.	206
Capitulo III.	212
Capitulo IV.	215
Capitulo V.	219
Capitulo VI.	224
Capítulo VII.	228
Conclusión	230
Glosario Temático	231
Bibliografía	241

Quisiera expresar mi más profundo agradecimiento a cada uno de los muchos fieles umbandistas con los cuales me he puesto en contacto. Al pai Edgar de Xangô y a la mai Malvina de Iemanjá porque me han abierto desinteresadamente las puertas de su Templo, brindándome toda la ayuda posible. Al pai Sergio de Oba y a todos sus hijos de religión, al pai Santiago Allegue. A todos los hijos de religión, a Liliana, a Gustavo, a Cacho y muy especialmente a Juan Carlos, que sin su intervención todo habría sido más difícil.

Nunca terminaran de ser suficientes las palabras de agradecimiento para Lic. Ezequiel Ruiz Moras, quien me ha guiado, aconsejado y respaldado desde los primeros perfiles de esta investigación, calmado, además, mis miedos y ansiedades con infinita paciencia. Al Dr. Edgardo Cordeu que muy cordialmente aceptó ser el director, al Lic. Pablo Wright por sus lúcidos comentarios y sus muchos prestamos bibliográficos, al Dr. Alejandro Frigerio por asistir cada una de mis dudas temáticas y variadas consultas, así como acercarme abundantes materiales bibliográficos de una importancia capital, a todos ellos infinitas gracias.

A Rubén quien ha colaborado a la hora de la impresión de las ediciones finales, a mi familia, a mis amigos, mis compañeros... en fin a todas aquellas personas que, de alguna u otra manera, han colaborado para que, finalmente, estas páginas pudiesen ser escritas.

Introducción.

**“Indefinido temor imbuido de ciencia
que es la mejor claridad de la metafísica.”**

J.L. Borges.

“Historia de la eternidad”

Esta tesis constituye un intento de comprensión (1) de la *religión umbandista*. Los datos de campo se analizarán a partir del paradigma del texto esbozado por P. Ricoeur (1988), proviniendo los conceptos teóricos a partir de los cuales se estructura la investigación del marco de la antropología simbólica. Trabajos como los de Turner (1980, 1988), Geertz (1980, 1988, 1993) Douglas (1991) han sido los respaldos teóricos fundamentales a la hora del análisis de la evidencia proveniente del campo.

La aproximación a la religión umbadista será a partir del análisis del ritual (2), siendo el foco central del mismo las ceremonias litúrgicas practicadas en el "*Templo de Umbanda & Candomblé, Pai de Santos Edgar de Xangô, Ile Alaafim Alaraan*". Ya desde su más temprano origen, hacia las primeras décadas del este siglo, se había establecido que las sesiones de caridad de la umbanda se llevasen a cabo una vez por semana. De esta manera, cada templo umbadista (tanto del país como de los limitrofes) realizará su ritual religioso cada siete días.

Desde de la perspectiva simbólica de Victor Turner (3), se ha considerado a los símbolos rituales como la piedra de toque para la reconstrucción del *ser* umbandista. Entenderé a los *símbolos* como la unidad mínima del ritual, los mismos conservan las propiedades específico/estructurales del cual forman parte. De la concepción de símbolo elaborado por Jung, Turner postula que éstos constituyen "la mejor expresión posible de un hecho relativamente "desconocido", pero que a pesar de ellos se reconoce o se postula como existente." (1980: 27) Será Geertz (1993) quien declare, luego, que los símbolos sagrados provocan, simultáneamente, en el hombre religioso disposiciones y estados anímicos (*ethos*), a la vez que, ideas generales acerca del orden del mundo (*cosmovisión*).

Los episodios rituales de la umbanda serán entendidos, desde de la tipología del ritual propuesta por Cazeneuve (1971), como *ritos religiosos*. Y, nuevamente junto con Geertz, se intentará rastrear en la *conducta consagrada* (conducta ritual) de qué manera y por qué medios se efectivizan y aceptan, en tanto verídicas, las concepciones y mandatos derivados del sistema religioso. Si con el autor francés se puede ver al rito religioso como un acto simbólico que sintetiza la fascinación y el temor que el fiel experimenta ante lo humanamente desconocido, con el antropólogo americano se puede, además, aprehender en la acción ritual su función medular; la fusión, retroalimentación y legitimación en el terreno de los símbolos del *ethos* y la cosmovisión singular de un determinado grupo de personas (4).

En cuanto a su aspecto formal la presente investigación está compuesta por siete capítulos y una conclusión.

En el capítulo I se revisarán, en primer lugar, algunas cuestiones teóricas acerca de los *sistemas religiosos* en algunos autores (ya clásicos) de la antropología. Para lo anterior, se comparará la definición mentada por Durkheim (1995) para los *fenómenos religiosos* con la definición de lo *numinoso* (lo *santo*) acuñada por Otto (1996). Serán los postulados teóricos propuestos por Geertz (1993) acerca de los *sistemas religiosos*, a partir de los cuales puede perfilarse una correlación (a modo de síntesis) entre la “explicación sociológica” (tomando prestado una clasificación presentada por Evans-Pritchard (5) acerca de las teorías de las religiones primitivas), como la propuesta por el sociólogo francés, y la aproximación del teórico alemán al sentimiento religioso desde las experiencias individuales de aquellos que lo experimentan. Las teorizaciones sobre los sistemas religiosos proponen entender a la religión en tanto un sistema de símbolos que provocan diversos estados anímicos y motivaciones (el *ethos*) a la vez que definen una imagen del orden cósmico, (la *cosmovisión*), constituyendo, respectivamente, el *modelo para* y el *modelo de* la realidad. Los *símbolos sagrados*, fundados en alguna verdad trascendente, serán quienes fusionan, en la instancia ritual el *ethos* y la *cosmovisión* particular de un grupo específico. Para el análisis de los episodios rituales, en este capítulo, se tomará como marco teórico a la tipología del rito elaborada por Cazeneuve (1971). Tipología que intenta operacionalizar la propuesta de Otto (acerca de lo numinoso) desde la dialéctica *constricción/libertad*, correlacionando los sentimiento (condicionamiento/incondicionamiento) que genera la aceptación de la condición humana con, respectivamente, el aspecto “*tremendum*” y el aspecto “*fascinans*” de lo numinoso (Otto 1996).

Se expondrá, en segundo lugar, una breve discusión acerca de la pertinencia, alcances y límites del (controvertido) concepto de *sincretismo* en el caso estudiado. Por un lado las propuestas que ven en los fenómenos sincréticos un espacio de lucha (implícita o explícita) de los diferentes fragmentos que los constituyen, a la vez que un lugar de expresión y manifestación de los elementos (o sectores) dominados, a partir de autores tales como Bartolomé y Barabas (1996) y Lupo (1996). Por otro lado, las propuestas que dejan de lado el

término para comprender los fenómenos de contacto intercultural desde las reflexiones teóricas emparentadas con la etnolingüística, con las teorías del discurso (en especial los aportes de Bajtín y Barthes) y la crítica literaria. A partir del paradigma del texto, esbozado por Ricoeur (1988), se entenderán a los rituales de la umbanda como un *texto*, o mejor dicho, como un fenómeno de *intertextualidad*.

El capítulo II es básicamente un recorrido histórico de la *génesis* de la religión umbandista. Por ser una religión nacida recientemente es posibles establecer (con un alto grado de precisión) los orígenes de la constitución de la misma. La llegada masiva y continua a Brasil de los esclavos negros provenientes de África, a partir del siglo XVI, genera una proliferación por todo el territorio de prácticas rituales africanas. Más allá de las importantes modificaciones provocadas tanto por la relocalización geográfica como por el desmembramiento socio/estructural, los negros africanos lograron mantener (aunque las más de las veces ocultándolas o disfrazándolas) sus creencias y prácticas religiosas. Será el contacto de éstas con fragmentos del catolicismo (practicado por los colonos portugueses) y (aunque en grado mucho menor) de las religiones profesadas por los indígenas autóctonos, primero y fragmentos del espiritismo (denominado) de salón, después, que para fines del siglo pasado ya existen en Brasil manifestaciones de dos *nuevas religiones*: la macumba y la umbanda. De manera casi simultánea a la conformación de la umbanda en Brasil (cuna de la misma) para 1920, se produce la expansión del culto hacia Uruguay y Argentina, algo menos que cuarenta años después. Se tratará, entonces, de identificar los procesos de expansión/circulación y localización/afianzamiento de la religión afrobrasileña en el país.

En el capítulo III se puntualizará y desarrollará el núcleo central o *duro* (6) de la doctrina que sostienen los fieles umbandista así como la convergencia, derivaciones y diferencias de ésta respecto de la doctrina del africanismo y el espiritismo (haciendo hincapié en el primero). En las primeras décadas de su nacimiento puede verse, en la umbanda, un enfático intento por diferenciarse de la doctrina y, pero por sobre todo, de las prácticas del africanismo. Mientras que la macumba (denominado algunas veces como *africanismo urbano*) solidariza sus prácticas con las de los cultos afro, la umbanda hace desmesurados intentos para separar las propias de las de éstos. Separaciones tan radicales que algunas (tales como la

eliminación de todo tipo de *sacrificios* o *trabajos con sangre*) terminan de delinearse por oposición a las costumbres rituales afro. Contrariamente, los vínculos que la religión umbandista posee con el espiritismo son calurosamente remarcados, llamando la atención sólo sobre el criterio más amplio de aceptación respecto de la encarnación de todo tipo de entidad espiritual (niños, negros, mujeres, indígenas) que ésta posee. Los vínculos de la umbanda con el catolicismo (desde su conformación hasta la actualidad) sean, tal vez, los más ambivalentes. Fundados originariamente en la imposición y la violencia fueron, paulatinamente, apropiados, reinterpretados y refuncionalizados al punto de ser, en la *intertextualidad* de la umbanda, una unión que (de algún modo) va a legitimar socialmente y hasta políticamente a ésta como una *nueva y diferente religión*.

Junto a lo anterior, una mínima historia del *Templo de Umbanda & Candomblé, Pai de Santos Edgar de Xangô, Ile Alaafim Alaraan* (en el cual fue llevada a cabo casi la totalidad del trabajo de campo) y un elemental recorrido de la historia personal de las jerarquías que lo gobiernan, así como de los *hijos* o *fieles* de mayor antigüedad y estabilidad en el mismo. Esto último, en el mercado en las conceptualizaciones (Frigerio: 1990, 1993, 1997. Frigerio y Carozzi: 1993, 1997) provenientes de las teorías de los *procesos de conversión*.

El capítulo IV constituye un intento de aproximación a la idea que sobre la *muerte* poseen los fieles que abrazan la religión umbandista. Cuáles son las metáforas, los símbolos y analogías mediante las que los seguidores del culto entienden el paso de la vida a la muerte. Las particularidades respecto de la simbolización de la muerte son, para el umbandismo, inexistentes en la práctica. La religión umbandista no posee ritos funerarios propios, sino que adhiere a los ritos funerarios de los cultos afro. De cualquier modo, éstos tampoco son practicados ya que a la hora de las exequias muy difícilmente un fiel sea enterrado bajo las prescripciones rituales africanistas. Paradójicamente, aunque la umbanda posee creencias y conceptualizaciones, respecto de la vida y la muerte, estrechamente vinculadas a las sustentadas por los cultos afro los fieles, por ser en su mayoría de origen católico, protagonizan, al morir, los ritos mortuorios de la iglesia católica.

Esta sección puede dividirse en dos partes (íntimamente ligadas). En primer lugar, unas delimitaciones teórico/filosóficas generales vinculadas estrechamente a las consideraciones mentadas por Heidegger (1993) acerca de la citada cuestión, junto con los aportes teóricos

específicos sobre la muerte provenientes de diversos estudios etnográficos (tales como; Turner: 1980, 1988. Ariés: 1982, Cordeu, Illia, Montevechio: 1994, Dos Santos: 1977, Geertz: 1993, Hertz: 1990, Leenhardt: 1997, Morin: 1970). En segundo lugar un análisis del simbolismo ritual de la muerte consolidado (sobre todo) en el sistema de creencias de la umbanda, no obstante, expresado por el dominio, la apropiación y reinterpretación del relato de los ritos funerarios originarios de los cultos afro.

El capítulo V puede presentarse como una exhaustiva aproximación al análisis de la organización y el simbolismo de las deidades que conforman el Panteón de las *Entidades Espirituales* o *Orixás de la umbanda*. A modo de sistema jerárquico/organizacional (Cantor Magnani 1986) el conjunto de entidades espirituales que conforman al panteón de la umbanda es subdividido en siete líneas. Cada una de las líneas será minuciosamente descrita y su simbolismo analizado (sus dominios, comidas, características, orígenes, atributos, objetos, expresiones corporales, etc), haciendo especial hincapié en el estudio del simbolismo cromático (siguiendo los postulados de Turner (1980) para el simbolismo cromático de la sociedad ndembu) y las correlaciones con el ethos y la cosmovisión propias del grupo de fieles umbandista que, éste, expresa.

El capítulo VI es el análisis del *espacio sagrado*. Para lo cual, en primer lugar se describe detalladamente la organización física/espacial de la vivienda en la cual funciona el templo y, en segundo lugar, los sitios que, por ser en los cuales se desarrollan las actividades ceremoniales, concentra mayor grado de sacralidad. El salón del templo y los espacios adyacentes (tales como la cocina, los cuartos de Santos, la Aruanda, el escritorio) conforman lo que puede denominarse como un *todo sagrado*. Será desde algunos sitios puntuales (como por ejemplo, el Congá, el espacio de los atabaques, los assentamentos, la Aruanda, etc.) a partir de los cuales se organizan las acciones rituales. El espacio sagrado será entendido como un espacio *cualitativamente* diferente (Eliade 1994, 1997) al espacio profano o, en otras palabras, el espacio no sagrado.

El capítulo VII es el análisis del *tiempo sagrado*, a la vez que el capítulo etnográfico por excelencia. Compuesto, primero, por una transcripción textual del registro de campo de

una ceremonia ritual umbandista desarrollada en el templo “Templo de Umbanda & Candomblé, Pai de Santos Edgar de Xangô, Ile Alaafim Alaaaran”. En segundo lugar, se identificarán y se analizarán los *sacras rituales*, o símbolos dominantes (Turner 1980) que la conforman. Éstos posibilitan la comprensión tanto de la dimensión simbólica como de la ontológica. De la conjunción de ambas, se intentará aprehender el horizonte de sentido umbandista. En tercer lugar, se compone de un intento por comprobar la viabilidad de la aplicación de los conceptos de *liminaridad* y *communitas* (Turner 1988) durante el periodo de las prácticas rituales. Para esto último se entenderá a la instancia de preparación de las sesiones en tanto una instancia de limen o margen y a la ceremonial ritual en tanto instancia de *communita* o comunión existencial, expresada por el estado de *éxtasis*. El ritual umbandista conceptualizado como un rito de paso, como “un llegar a ser” que implica un tránsito por lo ambiguo, lo no clasificado socio/estructuralmente, y será (retomando los postulados teóricos de Douglas (1991)), precisamente por ello, considerado como un estado impuro y contaminante.

Por último, y a manera de cierre una conclusión que consta de tres ejes. El primero compuesto por unas reflexiones que pueden rotularse como teórico/metodológicas, nacidas a partir del contacto con el *mundo* de la *religión umbandista*. El segundo, compuesto por consideraciones acerca del estado de la cuestión en la actualidad de los estudios sobre los cultos afrobrasileros en el país, así como el *lugar* y la *pertinencia* del *rol* del antropólogo (en tanto sujeto productor de conocimiento). El tercero de los ejes consistirá en una puntualización de los avances y desarrollos concretos que, acerca de algunas cuestiones centrales de la investigación, se han ido logrando a lo largo de la misma.

En cuanto al aspecto estrictamente metodológico, las técnicas utilizadas en el transcurso de la investigación han sido:

Observación Participante; en las sesiones litúrgicas semanales, como en las diversas reuniones con fines religiosos (despachos, aprendizaje de doctrina, preparativos, limpiezas, compras diversas, etc) del grupo de fieles umbandistas.

Entrevistas abiertas; tanto a las jerarquías de diferentes templos que profesan la religión umbandista, como a los hijos de mayor antigüedad miembros de los mismos. Casi la totalidad de las entrevistas han sido grabadas.

Reconstrucción de historias de vida; se ha bosquejado, aunque de manera sintética, el recorrido por la historia personal de las dos jerarquías del templo (emplazado en la localidad de Florencio Varela), haciendo especial hincapié en los aspectos que hacen a la formación religiosa de ambas.

Reconstrucción de la historia oral: Especialmente en las cuestiones que hacen a la conformación, los orígenes y la fundamentación del umbandismo en tanto una nueva religión.

Materiales gráficos: Se han tomado una importante cantidad de fotografías que permiten ilustrar los objetos, acciones, símbolos y particularidades de las prácticas umbandistas. A modo de apéndice se ha editado un video que muestra, por un lado, algunos fragmentos de diversas sesiones de umbandismo y, por el otro, fragmentos de dos datas de candomblé (la de los Ibeji y la de Oxum).

Llegados a este punto y parafraseando a Evans-Pritchard (7) puede decirse que:

Ya es suficiente para una nota introductoria, necesaria antes de embarcarnos en nuestro viaje al océano del umbandismo.

I

Los Sistemas Religiosos.

“Finalmente, no nos debemos a una sola tradición;
podemos aspirar a todas.”

J.L. Borges.
“Ficciones”

Algunas conceptualizaciones.

El presente capítulo estará estructurado por dos grandes ejes. El primero será el desarrollo de algunos conceptos de autores (ya clásicos) que intentan dar cuenta de *los fenómenos religiosos* desde la tradición disciplinar. En el segundo eje, se discutirá (aunque no en forma acabada) la pertinencia de la utilización del término *sincretismo* para el caso estudiado.

Comenzaré por E. Durkheim (1995), quien intenta aprehender los elementos que componen al sentimiento religioso en su estado más puro, más original. Nada mejor (para este autor) que dirigir su mirada a las religiones de las sociedades no industrializadas quienes poseen, a la vez, mayor grado de homogeneidad e indiferenciación tanto social como moral. Serán estos tipos de sociedades las que poseen la religión en su estado más puro y más simple. En ellas, a diferencia de lo que sucede en las sociedades más complejas, los elementos que conforman la religión son indispensables. Para este autor, rastrear la génesis de las formaciones religiosas es el camino que permite captar aquellas *representaciones colectivas*, que adoptan el carácter de *religiosas*, más elementales a la vez que fundamentales. La religión es una expresión puramente social. Las representaciones colectivas religiosas expresan realidades y sentimientos colectivos.

Durkheim va a sostener que para rastrear la génesis de algo hay que definir, primero, ese algo. Debe comenzarse (siguiendo su hilo argumentativo) a definir qué es *religión*, por el camino de la negación.

Los fenómenos religiosos (o la religión) no van a definirse por la idea de lo sobrenatural. Ésta idea sólo es asequible a los hombres si éstos, anterior o paralelamente, han acuñado la idea opuesta, la idea de normalidad. Para Durkheim, alejándose del apriorismo racionalista (1), la idea o categoría de normalidad y/o regularidad en los hechos tanto naturales como sociales, es un producto netamente social. Será con el devenir científico, específicamente los estudios de ciencias naturales, que los hombres, forjan la idea de regularidad y de ley en los fenómenos (2). Para clasificar a un hecho, fenómeno o suceso

como sobrenatural, mas específicamente, para contar con la idea de lo sobrenatural se debe tener, simultáneamente, la idea de orden. El evento sobrenatural no es posible de conciliar con el orden o las leyes que, eventualmente, regulan la naturaleza de las cosas. En síntesis, la idea de lo sobrenatural, de lo misterioso ha sido forjada por el hombre de la misma manera que lo ha sido la idea de orden y leyes. El elemento original de la religión no está, de este modo, en lo sobrenatural.

Los fenómenos religiosos no van a definirse, tampoco, por la idea de divinidad o deidad. Prueba de ello es la existencia de religiones, tales como el budismo, en las cuales la idea de dioses o seres espirituales esta apagada, sino inexistente. Estos elementos de las religiones (las deidades) no constituyen, de ningún modo, las manifestaciones más primitivas (3). En este tipo de manifestaciones religiosas una vez hecha la revelación, o las enseñanzas, aquel que las ha efectuado se convierte, inmediatamente, en un factor secundario dentro de las expresiones y los preceptos religiosos.

Para Durkheim, la religión va a ser un todo formado por diversos elementos o partes. Será, entonces, el análisis de los mismos la mejor manera de abordar la totalidad religiosa. Toda religión, lejos de ser una totalidad indivisible, es un conjunto heterogéneo de ritos, dogmas, ceremonias, mitos, etc. Naturalmente, existe una división bipartita que atraviesa a cada uno de los fenómenos religiosos; las *creencias* que son estados de opinión que conforman las representaciones y *los ritos* que son los modos de acción predeterminados o pautados. Los ritos, en tanto prácticas (acciones) sólo se diferencian del resto de las prácticas humanas por la naturaleza del objeto del mismo. Ahora bien, sólo es posible aprehender la naturaleza de éste mediante la creencia.

Nuevamente y de manera universal, las creencias desde las más simples a las más complejas poseen una característica definitoria; clasifican las cosas del mundo, tanto reales como ideales, en *sagradas* o *profanas*. Todas las religiones, por diferentes que éstas sean, van a dividir al mundo en dos campos, uno es el de las cosas sagradas y el otro el de las cosas profanas. El pensamiento religioso se abocará a las creencias, leyes, dogmas, mitos, en tanto sistema de representaciones acerca de la naturaleza, historia, virtudes y poderes de las cosas (ya ideales, ya reales) sagradas; de las relaciones que éstas establecen entre sí; y de las relaciones que éstas establecen con las cosas del mundo profano. Tanto lo sagrado como lo profano van a ser dos esferas inacabadas e infinitas. Lo sagrado y lo profano se definen hacia

el exterior por oposición y hacia el interior por la heterogeneidad, una *heterogeneidad absoluta*. Durkheim, va a decir que "... no nos queda ya para definir lo sagrado en relación a lo profano sino su heterogeneidad. Sólo que lo que hace que esta heterogeneidad baste para caracterizar esta clasificación de las cosas y para distinguirlas de cualquier otra, es que es muy particular: *es una heterogeneidad absoluta*." (1995: 34)

Cada uno de estos mundos, se han concebido como separados, distinguiéndose el uno del otro no sólo por la oposición sino por poseer, cada uno, elementos, saberes, y energías de diferente naturaleza. De cualquier modo, puede establecerse una dinámica de comunicación entre ambos. Si bien lo sagrado es aquello a lo cual lo profano no puede acceder la prohibición no es absoluta y es mediante largas y complejas iniciaciones que lo profano entra en contacto con lo sagrado. Contacto a partir del cual la cosa profana cambia su naturaleza original adoptando de alguna manera, o convirtiéndose en algún grado en sagrada. A la inversa, de entrar en contacto alguna cosa sagrada con el mundo profano, ésta perderá parte (sino toda) de su sacralidad. De aproximarse, ambos géneros transformarían en algún grado su naturaleza. Cada cosa sagrada o un conjunto homogéneo de ellas, conforma un centro a partir del cual se van a gestar ritos, mitos, creencias, en síntesis, un culto a lo sagrado.

Las creencias religiosas, a diferencia de lo que sucede con la magia (4), son comunes a un grupo o a una colectividad que adhiere a ellas y hace a la vez profesión de ello y practica los ritos que le son solidarios. Cada uno de los miembros del grupo se siente unido al resto y entre sí por proferir una misma fe. Una misma fe que se traduce en una *Iglesia*, una sociedad en la cual sus miembros se representan y aprehenden de idéntica manera el mundo sagrado y las relaciones que éste mantiene con el mundo profano y porque, además, traducen estas representaciones en prácticas iguales. Es mediante la Iglesia que los hombres entran en contacto con las enseñanzas acerca del mundo sagrado y de las prácticas que en él se generan.

En síntesis, la definición positiva de los fenómenos religiosos estará compuesta por dos elementos esenciales: 1- Las creencias y prácticas religiosas que, previa organización a partir de la división del mundo conocido y conocible en sagrado y profano, van a generar, normar y pautar lo relativo a lo sagrado y 2- que van a unir en una misma Iglesia a aquellos que adhieren a ellas, a la vez que las profesan.

"Llegamos pues a la definición siguiente: *una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a la cosa sagrada, es decir separadas, interdictas, creencias*

y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas.” (1995: 42)

Los fenómenos religiosos, por ser representaciones colectivas serán entendidos como un producto social. Son de hecho una de las maneras que adoptan las expresiones y valores que un determinado grupo social posee acerca del mundo. Lo religioso es, para Durkheim, de hecho y de derecho una instancia de expresión de sentimientos, valores, normas y saberes colectivos.

En franca oposición a la racionalización de lo religioso, Rudolf Otto (1996) intenta explicar apelando a analogías sensitivas los sistemas religiosos. Lo religioso, es lo *numinoso*. Lo numinoso no será asequible a la racionalización de manera acabada, sino que los predicados (a modo de juicios sintéticos) o conceptos, sólo permitirán una aproximación a lo inexplicable. Lo numinoso es lo inaprehensible en términos semánticos y ontológicos. Los conceptos que el lenguaje nos ofrece sólo alcanzan para lograr una aproximación al sentimiento religioso, ellos meramente serán ideogramas que posibilitan un acercamiento a la esencia del sentimiento religioso.

Dirá Otto que, “A este fin forjo, desde luego, un neologismo: lo *numinoso* (pues si de *omen* se forma *ominoso*, y de *lumen*, *luminoso*, también es lícito hacer con *numen*, *numinoso*); y hablo de una categoría peculiar, lo *numinoso*, explicativa y valorativa, y de una disposición o temple *numinoso* del ánimo, que sobreviene siempre que aquella se aplica.” (Otto 1996: 16)

No obstante, para aprehender lo numinoso será necesario comenzar por comprender el sentimiento que éste genera, el *mysterium*. El sentimiento de misterio posee (a modo de predicado) dos aspectos opuestos que lo componen a la vez que lo generan, que (de nuevo inconmensurables a la razón y que sólo serán posibles de definir valiéndose de los ideogramas que el lenguaje nos provee) son por un lado el *mysterium tremendum* y por el otro *mysterium fascinans*. En cuanto al sentimiento de misterio, tiene que ver con lo sorprendente, lo asombroso. La analogía precisa sería *estupor*. Estupor hacia lo inmensamente heterogéneo. Lo *absolutamente heterogéneo* (Otto 1996) es una manifestación de hierofanía, que vuelve al objeto afectado de naturaleza diferente, ahora, sagrada (5).

El primer aspecto, quedará inscripto en el sentimiento de pavor, materializado en los seres demoníacos y diabólicos que abundan en las mitologías religiosas. Lo pavoroso inscripto netamente dentro de las fronteras de lo sobrenatural posee tan alto grado de intensidad que se

expresa en efectos corporales (tales como el escalofrío). Este primer aspecto puede resumirse en el ideograma de *majestad*, o *inaccesibilidad absoluta*, que va a generar un sentimiento de absoluta dependencia del sujeto hacia el Creador. El segundo aspecto, el fascinante, va a manifestarse en el sentimiento de beatitud religiosa. Este otro aspecto (opuesto en su naturaleza al primero) va a ejercer una atracción, una fascinación, una captación hacia lo misterioso. La fascinación ante el Bien absoluto e inmenso es imposible de comprenderse en términos racionales. Otto define la relación constitutiva de ambos elementos de la siguiente manera: “Ambos elementos, atrayente y retrayente, vienen a formar entre sí una extraña armonía de contraste” (Otto 1996: 50)

En síntesis, para poder aprehender la ontología de lo numinoso, es necesario valerse de analogías lingüísticas (a modo de ideogramas) que posibilitan la traducción al lenguaje de sentimientos y sensaciones. Sentimientos y sensaciones que van a manifestarse en el individuo que, muy lejos de las representaciones colectivas, experimenta en su más pura individualidad, y de formas irrevocablemente irracionales, el sentimiento religioso.

Ahora bien, si para el primero de los autores los sistemas religiosos constituyen expresiones y manifestaciones de las representaciones colectivas que acerca del mundo los fieles poseen, para el segundo los sentimientos religiosos van a manifestar y expresar los más profundos estados de ánimos que atraviesa oblicuamente a la condición humana. Será con Geertz, con quien puede establecerse a modo de síntesis una relación entre ambas miradas sobre los sistemas religiosos.

Para Geertz (1993) los sistemas de símbolos (los religiosos lo son por excelencia) son fuentes extrínsecas de información (diferente a la información genética, fuente intrínseca de información), que van a suministrar los modelos o patrones a partir de los cuales el mundo será comprendido. Estos patrones o modelos se erigen como esquemas culturales que van a relacionarse con los procesos sociales y psicológicos que, de múltiples y complejas maneras, van a delinear, a modo de referencia, la conducta pública (6). Pero estos modelos o patrones no sólo van a organizar aquello que se ve y se tiene del mundo sino que, también, van a determinar qué es y cómo se ve el mundo (7). Así, los sistemas simbólicos poseen como propiedad la de ser modelos *de* y modelos *para* el mundo.

Los símbolos sacras (Turner 1988) van a relacionar, comunicar y mantener en equilibrio el *ethos* (que puede asimilarse al *para*) y la *cosmovisión* (que puede asimilarse al *de*).

O, en otras palabras, una congruencia o equilibrio básico y retroalimentativo entre un determinado estilo de vida (ethos) y una metafísica específica (cosmovisión) que puede estar más o menos implícita. Un determinado grupo humano, que comparta un mismo orden cósmico/cosmogónico, organizará (aprobándolas o reprobándolas) de manera solidaria a éste, cada una de las prácticas o acciones humanas.

Los sistemas religiosos son, entonces, *a la vez modelos de y modelos para*.

“La percepción de la congruencia estructural entre una serie de procesos, actividades, relaciones, entidades, etc., y otra serie que obra como programa de la primera, de suerte que el programa pueda tomarse como una representación o concepción de lo programado –un símbolo–, es la esencia del pensamiento humano. La posibilidad de esta transposición recíproca de modelos *para* y modelos *de* que la formulación simbólica hace posible es la característica distintiva de nuestra mentalidad.” (Geertz 1993: 92)

Estos dos sentidos de modelo son distinguibles para los fines analíticos. El sentido de modelo *de*, se entiende o hace referencia al manejo de las estructuras simbólicas así como a la relación y correlación de éstas y las estructuras no simbólicas existentes, en síntesis el *modelo de la realidad*. El sentido de modelo *para* se centra en el manejo de las estructuras o sistemas no simbólicos de acuerdo a las relaciones que son expresadas mediante los sistemas simbólicos. Un modelo de relaciones que permite la manipulación del mundo físico, en síntesis el *modelo para la realidad*.

Los sistemas religiosos van a dar un alto grado de certeza y durabilidad a los estados anímicos (éstos, provocados por los símbolos religiosos, cobran sentido respecto de referencias a las condiciones que los originaron) y a las motivaciones (en tanto inclinación permanente a realizar ciertas acciones que, cobran sentido respecto de los fines a los que ellas deberían conducir) de los hombres que creen en ellos, a la vez que permiten solidificar un mapa de concepciones generales y supraempíricas de existencia fundadas en una instancia trascendental que, a la postre, va a defenderlo y protegerlo de aquello que aún no ha sido interpretado y (lo que es más grave) no poseen, siquiera, la capacidad de interpretación mediante la realidad simbólica. En otras palabras, el caos (expresado tanto en desórdenes de instancias morales, analíticas o de resistencia). Mediante los sistemas religiosos, estas concepciones se revisten de una efectividad tal que logran en el fiel una aceptación previa de los cimientos generales, basada (la más de las veces) en el principio de autoridad, sumamente

alejado de los criterios de verdad experienciales (8). De ambos, de las construcciones metafísico/existenciales y de la apelación al criterio de verdad absoluta, se concluye que los estados anímicos y las motivaciones que el sistema religioso crea sean de un realismo único e insuperable.

La religión no sólo explica el funcionamiento del mundo en el cual el fiel religioso vive sino que, al mismo tiempo, crea al mundo, lo modela. La religión ubica a los hechos próximos y cotidianos dentro de procesos semánticos/trascendentales y, a la inversa, franquea los límites de sus contornos puramente metafísicos para suministrar patrones de interpretación y entendimiento a las acciones, ideas, prácticas y saberes del mundo circundante.

Para Geertz (1993: 89), “una *religión* es:

1)Un sistema de símbolos que obra para 2)establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3)formulando concepciones de un orden general de existencia y 4)revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5)los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.”

Y esta veracidad y realidad que otorgan los símbolos religiosos se expresa en los ritos, en tanto conducta consagrada. Será en el rito, donde el mundo vivido y el mundo ideal se fusionan en y por las formas simbólicas. Mediante los sacras rituales ambos mundos (el vivido y el imaginado) se amalgaman en un mismo tiempo y espacio que por ser sagrado es, a la vez, verdadero y real (Eliade 1994). Será en la instancia ritual en donde más claramente se entrecruzan los más variados estados anímicos y motivaciones con las concepciones metafísico/existenciales (9).

Desde la perspectiva de Cazeneuve (1971) (quien como Durkheim intentará buscar la explicación racional en los comportamientos sociales pero, a diferencia de éste, se opone a llevar a cabo una génesis de los comportamientos religiosos), es posible organizar una tipología de ritos en estrecha conexión con los decires de Otto acerca de los diversos aspectos de lo numinoso. En la experiencia ritual se pone en juego la condición humana misma. La condición humana es definida, por el sociólogo francés, por los condicionamientos generales a los que el individuo se ve enfrentado y que limitan su libre accionar. Condicionamientos que se refieren tanto a las particularidades de su naturaleza biológica, como a las constricciones del medio ambiente (tanto social como natural), como a sus condiciones de facticidad y a las potencialidades de su ser en el mundo (10). Así, los ritos van a cumplir la peculiar misión de

contener o resolver la angustia que genera en los hombres la aceptación de su condición en tanto tal. Retomando los dos aspectos que genera lo numinoso, lo tremendo y lo fascinante, pueden pensarse tres grandes tipos de ritos.

Experimentar la angustia que genera la libertad y el menor grado de condicionamiento de la naturaleza del hombre (con respecto a la animal) va a resolverse de tres maneras que darán, cada una de ellas, como resultado una correspondiente forma o expresión ritual.

Si experimentar la libertad de la condición humana y la posibilidad de elección generan angustia y desasosiego el camino será buscar en la instancia ritual el enmascaramiento de esta libertad. El resultado será, entonces, los ritos que permiten fijar la condición humana, al regularla mediante un sistema de normas que provean la ilusión de ser una condición eterna e inmutable. Renunciando, así, al poder transformador de la potencia de lo numinoso. Estos tipos de ritos ligados al aspecto tremendo y/o impuro de lo numinoso, son los *ritos de purificación* o de *tabú* que van a purificar y controlar lo que de contaminante tiene la *potencia*.

Si, en cambio, la angustia que conlleva aceptar la libertad que contiene la condición humana y la conciencia individual acerca de ella es aceptada para conservarla y promoverla, el resultado será el *rito mágico*. Ritos que otorgan la posibilidad de coexistir simbólicamente con la potencia numérica misma y lograr así, la disolución de los condicionamientos y limitaciones de la condición humana o (lo que es lo mismo) lograr eliminarla. Los ritos mágicos (ligados al aspecto fascinante de lo numinoso) permiten por un lado instrumentar la impureza de lo sobrenatural, volviéndola pura y, por el otro, abandonar la quietud y las limitaciones inherentes a la condición humana.

Una tercera respuesta, que va a sintetizar (también simbólicamente) la oposición entre la condición humana abstracta y la realidad individual concreta o, lo que es lo mismo, entre el orden inmutable y regulado y la potencia de la libertad y la creación, es aquella que va a fundar la condición humana en una instancia ajena y trascendente a ella. Los *ritos religiosos* son una respuesta a la angustia que van a sintetizar en un equilibrio (sorteando las contradicciones) lo condicionado y lo incondicionado haciendo referencia a una instancia trascendental asentando en lo sagrado ambos aspectos de lo numinoso (lo fascinante y lo tremendo). Estos ritos equilibran en la esfera de lo sagrado, la ilusión de absoluta libertad dada por el manejo de la potencia numinosa y su contrapunto, la ilusión de regulación y quietud absolutas a partir del rechazo y el alejamiento de lo numinoso.

Cada una de estas tres respuestas ante la angustia existencial, experimentada desde tiempos inmemorables por la humanidad, constituye un intento de solución que desde el terreno simbólico (terreno de origen) se extiende a todas y cada una de las acciones, saberes, prácticas y dominios de aquellos que las practican. De acuerdo con el sociólogo francés, “El ritual podrá proporcionar tres soluciones. De ellas las dos primeras eran contradictorias y desembocaban en renunciamentos: abandonar la potencia para encerrarse en una condición humana que no se afirmase más que en sí misma, o bien procurar la potencia renunciando a inmobilizarse en una situación estable sin angustia. La tercera alternativa entrañaba una superación, una transportación –o, mejor aún, una sublimación –, y consistía en fundamentar la conciencia humana, definida y estable, en una realidad trascendente. En la primera solución, lo numinoso debía ser apartado como algo impuro; en la segunda, debía ser manejado como un principio de potencia mágica; por último, en la tercera se presentaba con el carácter sobrehumano de lo sagrado, de aquello que constituye el núcleo de las religiones.” (Cazeneuve 1971: 36)

Me ocuparé, a lo largo de esta tesis, de las sesiones rituales celebradas en un templo de culto umbandista. Entendiendo a las mismas como *ritos religiosos* en el sentido propuesto por Cazeneuve (1971). Cada episodio ritual (sesión) estará fundado en la base de una instancia trascendental y en ellos discurrirá una oscilación continua entre el acercamiento (incluyendo el manejo) a las fuerzas sobrenaturales y un alejamiento pautado o “prescrito” (Turner 1980) de éstas. Las *sesiones de caridad* logran un equilibrio (aunque fluctuante) entre el aspecto atrayente y el aspecto retrayente de lo numinoso. Amalgamando, en la esfera de lo sagrado, las posibilidades y las libertades que el manejo de lo trascendente otorga con las certezas que proviene de fijar la condición humana sobre un sistema regulativo de normas precondicionado. La umbanda será entendida como una *religión* o *sistema religioso*, que proporciona a los fieles un modelo *de* (el manejo de las estructuras simbólicas y su relación con las no simbólicas) y un modelo *para* (manejo de las estructuras no simbólicas de acuerdo al modelo relacional que expresan las simbólicas) la realidad. Aún más, entenderé al umbandismo como un sistema religioso que no sólo provee elementos y conocimientos acerca del mundo sino que lo *crea*, moldeándolo a partir de enmarcar a los hechos y acciones cotidianas en un contexto más amplio que incluya la dimensión trascendental a la vez que sobrepasa el aspecto

metafísico al proveer y promover (a los fieles que adhieren a él) patrones de interpretación que aseguran la aprehensión de la *realidad*.

Acerca del *sincretismo* y su pertinencia en el caso estudiado.

Todos los trabajos realizados hasta la fecha definen la umbanda como un culto o religión *sincretica*. La definición evoca la más clásica acepción del término; partes que provienen de diferentes sistemas simbólicos que se unen dando lugar a un nuevo sistema (Bastide 1986; Cantor Magnani 1986; Figueiredo Correa 1994; Oro 1994; Nogueira Negrão 1996; Frigerio 1990, 1993, 1996, 1997; Carozzi, Frigerio 1992, 1993).

En los citados textos podemos leer que la umbanda se constituye (en las primeras décadas de este siglo) como una religión a partir de la fusión o del sincretismo de elementos de tres cultos diferentes; el espiritismo de la escuela de Kardec; el africanismo y el catolicismo. Ahora bien, luego de esta breve puntualización los diferentes textos desarrollan sus líneas argumentativas y la problemática que conlleva el término *sincretismo* queda saldada.

Pero, qué nos dice, además de la ya sabida fusión de elementos originarios de sistemas simbólicos diferentes, esta acepción del término?

Muy poco. Al menos nada acerca de cómo se han ido entretejiendo esos diferentes fragmentos dando origen a una nueva religión. Y, lo más importante, como se ha consolidado esta nueva realidad simbólica que en su devenir asimila, reformula y organiza los diversos fragmentos (originarios de diferentes sistemas simbólicos) que la compone de manera tal que, de lleno en la nueva dinámica, estos revisten una carga semántica diferente.

La pregunta anteriormente formulada no reviste sólo un interés teórico. Son, también, los propios actores sociales quienes definen a la umbanda como un *culto sincretico* o como una religión formada a partir del sincretismo del catolicismo, el espiritismo y el africanismo. Veamos algunos ejemplos:

“Además de eso, un ritual menos complejo que el del candomblé y características comunes a religiones tan diversas como el catolicismo y el hinduismo, acabaron por atraer

estudiosos de diversas áreas, que trajeron nuevas y polémicas contribuciones a la doctrina.”
(11)

“Un sincretismo forzado y exitoso” (12)

“Nuestra Religión (la umbanda) es como si fuese una gran unión entre algunas cuestiones del catolicismo, por ejemplo los nombres de los Santos, las imágenes que son todas blancas y rubias (o al menos la mayoría), algunas cuestiones del espiritismo, como por ejemplo creer en la posibilidad real que existe de que una persona incorpore de tiempo en tiempo en su cuerpo al espíritu de otra persona, lo que comúnmente ves en las sesiones, cuando la entidad espiritual encosta a los médium, y muchas cuestiones de las religiones de África que llegan al continente americano por los esclavos que venían a trabajar en las plantaciones. Cuando los esclavos negros llegan a América, tiene que esconder sus prácticas y creencias por detrás del culto católico, así es como podés ver que ellos siguen rezándole a sus dioses, a sus divinidades pero ahora, una vez instalados en América, lo hacen poniéndole a cada Orixá un nombre de Santo. Ves lo que quiero decir? La umbanda es un gran todo universal que está conformado por partes de diferentes raíces... de diferentes religiones, no?”
(13)

Que los mismos umbandistas se definan como un culto sincrético, o definan a la umbanda como una religión sincrética, se explica por el hecho de que las publicaciones, reuniones y eventos religiosos umbandistas se desarrollaron al mismo tiempo que los estudios e investigaciones académicos. A la vez que tanto en Brasil (14), como en Uruguay, como en Argentina los científicos sociales que estudian las religiones afro tienen un estrecho contacto con las Federaciones (cuando las hay) o los templos que editan revistas de religión destinadas, más que al adoctrinamiento, a la divulgación de los orígenes y el crecimiento de la *religión umbandista*. Así, es harto frecuente leer o escuchar de los mismos fieles el término *sincretismo*.

Larga y ardua ha sido la discusión acerca de la pertinencia y relevancia, así como de los límites y alcances explicativos del término *sincretismo*. Aunque, siguiendo a Lupo (1996) se puede afirmar que existe cierto, aunque mínimo, acuerdo que funcionaría a manera de *mínimo común denominador*, sobre aquello que es *sincretismo*. Y este acuerdo se establece en

el punto que, el término se refiere a las transformaciones en las que se van a ver envueltos los diversos elementos o dispositivos culturales cuando transitan de un grupo humano a otro.

Fenómenos tales como los de fusión, manipulación, resemantización, reelaboración y reinterpretación entre dos o más culturas (o fragmentos de éstas) se alistan dentro del los *procesos de sincretismo* (15)

En dichos trabajos, por lo menos en gran parte de ellos, se delinea una aproximación que va a ver en los fenómenos sincréticos no sólo un proceso de fusión de elementos originarios de sistemas simbólicos diferentes sino, además, que ve en y dentro de este *proceso* de fusión (con mayor o menor grado de imposición, con mayor o menor grado de conciencia, con mayor o menor grado de violencia) un espacio de resistencia y/o lucha donde los fragmentos que han sido sometidos (de alguna u otra forma) a lo largo del proceso de síntesis simbólica pueden, aún, expresarse.

Bonfil Batalla (1994) va a revisar los procesos de síntesis desde una perspectiva de contactos o choque cultural en el cual uno de los grupos (o sociedad) por ser el que logra dominar, impone sus símbolos a la vez que rompe el mapa simbólico del otro grupo. El espacio sincrético será justamente el lugar de encuentro /conflicto de las diferentes cosmovisiones (aunque no menos de ethos) y donde la lucha, en sus más diversas encarnaciones, por el derecho a ser diferente continúa (16).

Tanto en *Los procesos de extinción y transfiguración cultural* (Bartolomé (1996) como en *La multiétnicidad en Oaxaca* (Barabas 1996) el sincretismo es visto (nuevamente) bajo el prisma de los contactos y dominaciones interétnicos. Bartolomé va a diferenciar *identidad étnica* de la *cultura*, entendiendo a esta última en tanto proyectos históricos existenciales de un determinado grupo étnico (17) para (luego de pasar revista por las diferentes conceptualizaciones que distintos autores han elaborado acerca del contacto cultural (18)), concluir que la *misma presencia del sincretismo* ilustra la resistencia a la vez que expresa la presencia de las culturas dominadas (19).

De lleno ya en el marco de la sociolingüística, Barabas, va a diferenciar al *grupo étnico* en tanto una unidad que por poseer conciencia de sí y para sí, también, posee poder para la convocatoria a la acción colectiva en el plano socio/político, de los *grupos etnolingüísticos* en tanto entidades históricas y lingüísticas que han compartido y comparten (en mayor o menor grado) una misma lengua y, por ende (y de acuerdo al marco de la sociolingüística), una

misma cultura. También aquí, diversos grupos etnolingüísticos han sido dominados y colonizados (material y simbólicamente) por un grupo que ha intentado de manera sistemática desdibujar del mapa de sentido las singularidades simbólicas de cada uno de ellos. Nuevamente el espacio sincrético como una arena donde diversos grupos luchan (con más o menos éxito) para imponer o, al menos, mantener sus símbolos particulares (20). Ambos autores proponen en lugar del término sincretismo, la utilización del término *reinterpretación simbólica*, concepto que permite poner en evidencia los procesos de resistencia que la cultura dominada sostiene valiéndose de las estrategias de mimetismo, ocultamiento y remodelación.

Lupo en su artículo *Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo* (1996) luego de establecer el núcleo mínimo de acuerdo en cuanto a los contactos entre dos ó más grupos socioculturales (contactos que pueden revestir el carácter de fusión, manipulación, resemantización y reelaboración) que pueden describirse como sincréticos, lleva a cabo un breve recorrido por las objeciones más comunes que (por parte de los teóricos sociales) se levantan en contra de dicho concepto (21). Partiendo del a priori de que no siempre (aún más, que en la mayoría de los casos) la síntesis de la fusión de los elementos es coherente o acabada, concluye que (en estos casos) el resultado será un *nuevo modelo híbrido* en el cual la comunicación de los significados de los símbolos que lo componen no será comprendido plenamente por quienes lo sustentan. Lupo va a reservar el concepto de sincretismo para aquellas situaciones en las cuales los diferentes fragmentos son generadores de luchas y negociaciones constantes en pos de imponerse por sobre los otros elementos del nuevo sistema (22). Recorte que acota el vocablo sincretismo a aquellos casos en los cuales la fusión (que origina la *nueva cultura*) derivada del contacto no ha alcanzado, aún, el grado de coherencia y homogeneidad necesarios para que la memoria del origen plural se disuelva.

En pocas palabras la idea de tensión constante entre los diversos fragmentos de la nueva síntesis es una constante que subyace a las diversas propuestas acerca de sincretismo examinadas.

Sí bien es cierto que la religión umbandista posee como núcleo doctrinario y ritual una fusión de elementos que provienen por un lado del catolicismo, por el otro del espiritismo kardecista y por otro de los cultos africanistas, el periodo de tensión y fricción entre los diversos elementos ha ido disolviéndose en el devenir histórico del culto y, en la actualidad, la

synthesis no posee ni rastros de tensión/resistencia. La umbanda (y a partir de aquí me referiré sobre todo al complejo de ritos propios de este culto (23)) demuestra en sus prácticas litúrgicas un alto grado de fusión de los diversos elementos (tales como; rezar el *Padre Nuestro* en portugués, acompañados por la música de los atabaques de fondo y envueltos por el humo de los inciensos; o sostener que la Ley del Karma está comandada por el Hijo) que la componen, no habiendo lugar ni siquiera para el recuerdo de las fricciones y/o episodios de contradicciones.

Respecto a la evaluación y explicación de la religión umbandista desde los parámetros de la tradición africanista, Carvalho agregaría que, "Talvez seja mais verdadeiro compreender que se trata de estilos diferentes, com seus recursos e potenciais de simbolização próprios." (1997: 107)

Se desprende de lo anterior que, en lo que se refiere al ethos umbandista, el término sincretismo (entendido como un proceso cuyo resultado es una nueva síntesis cultural en la cual la tensión, implícita o explícitamente, siempre está presente), no es felizmente aplicable.

En qué términos pensar, entonces, la *synthesis* que define a la umbanda?

Uno de los caminos es partir del concepto de *bricolage* (Lévi-Strauss 1964, cap. I). Este término permite pensar en la síntesis como una *construcción* (y no sólo como resultado) a partir de elementos provenientes de otros sistemas culturales. Partiendo de los elementos o símbolos que poseen significado propio, el *bricoleur* (puede pensarse aquí en el grupo que realiza la síntesis) los une, organiza y cohesionan de manera tal que, en su aspecto práctico, el resultado es una nueva síntesis (cultural) sumamente organizada, dinámica y altamente fusionada (24). Sin perder su sentido original, dentro del nuevo conjunto, estos elementos adquieren un significado nuevo.

Schnapper (1988) al analizar los procesos de modernización y aculturación que sufren los trabajadores italianos y turcos que migran a Francia en la actualidad, prefiere la utilización del término *bricolage cultural* a la hora de referirse al contacto primero y convivencia después, de las diversas culturas que comparten un mismo espacio histórico/geográfico. (25)

Recapitulando, entenderé al campo ritual de la umbanda como un *bricolage* que puede ser interpretado o *leído* a partir de "un modelo filológico de la "lectura" textual" (Clifford 1992: 156) Para esto último, se puntualizarán algunos de los desarrollos teóricos esbozados por Ricoeur (1988).

Dos son los aprioris teóricos de los cuales parte el citado autor. Uno es la teoría del acto del habla de Austin y Searle, que postula que la acción del discurso se compone por una jerarquía de actos subordinados, a saber; el nivel *locucional* o el contenido proposicional (el decir), el nivel *illocucional* o lo que se hace en el decir; el nivel *perlocucional* o lo que se hace por medio del decir. El otro es la teoría del discurso de Benveniste que define al discurso como un modo de comunicación en el cual la presencia de los sujetos hablantes y la inmediatez de la comunicación es intrínseca. Pueden identificarse cuatro rasgos que definen y atraviesan a la instancia discursiva; marcas temporales; pronombres y deícticos; la referencia a un mundo que afirma, expresa o representa; un interlocutor al cual está dirigido. (26)

Pero, el discurso puede ser actualizado de manera tal que transforme estos cuatro rasgos que lo limitan a un aquí y a un ahora y llegar a convertirse en un texto. Para que el discurso se transforme en texto tiene que devenir *autónomo*, es decir, separado de una elocución e intención autoral particular. El texto es lo enunciado a priori, abierto al mundo a la vez que abre un mundo. En el texto, la escritura fija lo dicho (lo enunciado) no la contingencia del decir (la enunciación). El significado de lo enunciado se separa y, a la postre, pierde la intención del autor. El texto se desembaraza de los límites de las referencias ostensibles; el texto abre al mundo. El texto rompe con la estrechez de la relación yo/tu dirigiéndose, entonces, a todo aquel que sepa o quiera leerlo.

Dirá Ricoeur acerca del *texto* que: “Este paradigma deriva sus rasgos principales del estado del texto mismo, tal como lo caracteriza 1) la fijación del significado, 2) su disociación de la intención mental del autor, 3) la exhibición de referencias no ostensibles y 4) el ámbito universal de sus destinatarios. Estos cuatro rasgos, tomados en su conjunto, constituyen la “objetividad” del texto.” (1988: 61)

Para Ricoeur el mundo no puede aprehenderse en su totalidad, sino que es por medio de la inferencia a partir de sus partes que se lo conoce. Ahora bien, estas partes deben ser tomadas de la experiencia. Una dialéctica circular, o *círculo hermenéutico* (Ricoeur 1988: 73) que permite aislar primero la parte y luego, al contextualizarla, revestirla de sentido y así poder aprehender el mundo. Las *acciones significativas*, aquellas acciones que superan la instancia de la interacción y son objetivadas al tratarlas como un texto fijo (27), poseen rasgos internos que son similares a los rasgos internos que caracterizan a los actos de habla.

Dada la similitud es posible aplicar a dichas acciones los cuatro criterios que definen al *texto autónomo*: La posibilidad de fijar la estructura noemática (28) de la acción, ó el acontecimiento que deja su marca en una época histórica determinada (dejando de lado el proceso singular de la interacción) convirtiéndose, de este modo, la acción en un objeto de interpretación. La automatización de la acción humana (que constituye la *dimensión social*) inscribiéndose en la historia a partir de las *huellas* o *marcas* que hacen a la aparición de *pautas* (que van a convertirse luego en *documentos* de la acción). La importancia de la acción supera, va *más allá* de la pertinencia de la situación inicial en la cual se originó, perdiendo de este modo las referencias ostensibles de la interacción de origen. Las acciones significativas son una *obra abierta* que (desprendida de las referencias ostensibles) abre nuevas referencias y con ellas *un mundo*, el cual adquirirá nuevos significados a partir de las nuevas y continuas interpretaciones a través de la *praxis actual*.

La *acción ritual* (entendida como acción significativa) y el sistema simbólico en el cual ésta se inscribe pueden ser leídas como un *texto*. Las acciones rituales umbandistas, que amalgaman fragmentos de *textos* diferentes, constituyen un buen ejemplo de la intertextualidad. Entender al umbandismo a partir de este concepto, permite conceptualizar sus prácticas rituales en tanto obras abiertas, cuyos significados se re-crean dinámicamente en el contexto de la acción. A partir de la noción de intertextualidad puede pensarse, no sólo que la religión umbandista es un sistema o *un texto* sólidamente cohesionado (aunque semánticamente dinámico o *abierto*) originado a partir de fragmentos de textos sumamente disímiles sino que, además, permite entrever que dichos fragmentos forjaron su contenido semántico en un juego propio y anterior de interpretaciones intersubjetivas.

La acción ritual umbandista en tanto texto (en términos de Ricoeur) será, entonces, conformada, leída e interpretada a partir de la experiencia intersubjetiva (en tanto memoria común y compartida) del grupo. Siguiendo a Kristeva (1969) y a Barthes (1970)(29) se puede, o debe, reemplazar el término de intersubjetividad por el de *intertextualidad*. Este último término ilustra de manera más acabada que el conocimiento compartido (la ya clásica, intersubjetividad) que se aplica a la hora de interpretar un texto es, él mismo, el producto de otros textos. O, en otras palabras, un conocimiento ya, *intertextual*. (30).

II

Una Nueva Religión.

*“Los terreiros de Aruanda
Para todo iluminar
Umbanda es paz y amor
Un mundo lleno de luz
[...]
Llevando al mundo entero
La Bandera de Oxalá.”*

Anónimo.

Con lo dicho en el capítulo I se entenderá a partir de aquí al umbandismo como un *sistema religioso*. Utilizando, tanto para la *umbanda* como para el *africanismo*, indistintamente el término de *culto* o *religión* (1).

El foco del análisis de la presente investigación estará centrado en el sistema religioso umbandista. Pero, para llevarlo a cabo será necesario introducir, en la investigación, elementos y procesos propios de los cultos de raíz africanistas (2). Para una presentación y delimitación de la religión umbandista es necesario ahondar en las relaciones constitutivas y dependientes que la misma sostiene con los cultos afro. Las creencias y prácticas constitutivas de la umbanda se relacionan y en ciertos casos hasta derivan de las tradiciones, cosmovisión y prácticas particulares del africanismo (3). Puntualizo, entonces, la inclusión del análisis de ciertos aspectos del culto candomblé (4).

El estudio de los aspectos del africanismo en su versión candomblé responde a una necesidad coyuntural (5). El templo umbandista en el cual el trabajo de campo ha sido desarrollado es un templo de Culto umbandista y candomblé: "*Templo de Umbanda y Candomblé Pai Edgar de Xângo. Ile Alaafim Alaaram*". Si bien, las ceremoniales rituales de carácter semanal que en el mismo se desarrollan son sesiones de umbandismo, tanto la iniciación como la formación del pai y mai de Santos, y la de los fieles del templo se inscribe y desarrolla en los saberes y cosmovisión de las especificidades del culto denominado (tanto en Argentina, Uruguay y Brasil) *candomblé*.

Para una certera delimitación del fenómeno umbanda es conveniente, ya que esta religión así lo permite, rastrear la génesis del mismo. Para esto último, un poco de historia.

El Africanismo en Brasil.

A mediados del siglo XVI la Corona de Portugal inicia, en sus dominios americanos, un régimen jurídico/formal de feudalismo con el fin de atraer colonos blancos a las tierras del Nuevo Mundo (6). A los colonos portugueses se les garantizaba la promesa de grandes extensiones de tierra y las ganancias obtenidas de los latifundios que en ellas se creasen. Así, el monocultivo deriva en grandes latifundios que exigen como condición para su mayor rentabilidad la organización y reproducción de un sólido régimen esclavista. En este siglo, la producción agrícola era básicamente de caña de azúcar y su concentración era cuasi total en el nordeste de Brasil. A comienzos del siglo XVI las grandes plantaciones eran sumamente productivas gracias al trabajo de los esclavos autóctonos de las etnias de Brasil. Será recién durante los siglos XVI y XVII cuando los esclavos traídos desde África reemplazarán a los indígenas brasileños en el trabajo agrícola (ver mapa N° 1). El reemplazo de indios por africanos responde a una cuestión funcional; sencillamente las *piezas de ébano* (Bastide 1986) provenientes de África eran más aptas y productivas para el trabajo de la tierra (7).

Poco a poco, los colonos portugueses intentarán, en un ecosistema diferente, reproducir la estructura de la sociedad que dejaron atrás para lo cual cuentan con las diferentes órdenes religiosas (en particular la orden de los Jesuitas) que serán el nexo entre la vieja Europa y América. Los esclavos africanos corrian peor suerte. No sólo eran insertos en un ecosistema diferente sino que, además, formaban parte de en una sociedad que les era totalmente ajena y que, a la postre, los calificaba como seres desposeídos de alma.

Como estrategia de dominación y para evitar cualquier posible incidente, los traficantes tenían la precaución de trasladar a los integrantes de un mismo pueblos en barcos diferentes (8). Así, cada barco que zarpaba de África estaba repleto de esclavos pertenecientes a lugares, pueblos y hasta idiomas diversos. De esta manera cada uno de los prisioneros no sólo era capturado sino que era, a la vez, arrancado de su sistema de pertenencia social y simbólico. Por fin, instalados en América, la situación de quiebre se perpetuaba. De este modo, los diferentes pueblos o naciones africanas se disolvían definitivamente, quedando sólo en la memoria individual la organización socio/estructural y las jerarquías simbólicas de los antepasados.

A lo largo del siglo XVIII, se produce el descubrimiento de las minas de oro en la zona central del Brasil, y con el una fuerte transformación demográfica y estructural de toda la sociedad (9). Las primeras en descubrirse fueron las minas de oro en el estado de Minas Gerais que generó la *corrida ao ouro* y que la atracción tanto del país como de la metrópolis se fijase en *Eldorado* (Alencar, Carpi, Ribeiro 1986). Pero la región no sólo resultó ser rica en yacimientos de oro sino, también, de minerales tales como aluminio, hierro, estaño, cuarzo. Las riquezas que éstas prometían atraen a nuevos colonos blancos, junto con un traslado paulatino tanto de los señores terratenientes como de sus esclavos. Así, a mediados de este siglo, en la meseta central y sur del Brasil se va conformando una extensa y sólida metrópolis eclipsando, poco a poco, el predominio de la zona norteña (10).

Pero, qué sucede con el negro en este doble desplazamiento (del norte al centro del Brasil, y de una forma de vida agrícola a una semiurbana)?

Como anteriormente se ha puntualizado, los esclavos no sólo eran arrancados de sus sociedades sino que eran, además, insertados en una sociedad en la cual no sólo el blanco dominador lo despreciaba, sino que tanto los mulatos como los cabóclos (11) (también sectores dominados), lo hacían. A diferencia de los colonos portugueses, los esclavos no podían reconstituir en América sus vínculos sociales. Podían sólo mantener vivas y a escondidas sus tradiciones simbólicas. Pero a pesar de todo, el negro, logró subsistir.

En gran parte esta subsistencia se debió al constante arribo de esclavos desde África que mantenía, muy a pesar del blanco, vivos los saberes y las tradiciones nativas. El traslado de las plantaciones a las minas fue un factor de cambio que, en cierta medida, favoreció a los esclavos. Por un lado los lazos de dominación del blanco fueron paulatinamente distendiéndose y los negros contaban con ciertas libertades (12). Por el otro la cercanía y concentración geográfica de los esclavos daba lugar a reuniones en las cuales se practicaban de manera simplificada las ceremonias y bailes litúrgicos ancestrales. Este *esclavismo urbano* (Bastide 1996) que conjuga ambos factores, posibilitó lo que la gran plantación había impedido: que los negros se reagrupasen en sus días libres por *naciones*.

La incipiente reorganización por naciones daba lugar a las condiciones necesarias para que las diversas etnias africanas (hasta el momento disgregadas) se reagrupasen, dando origen a las diversas castas que en su seno y en torno a sus líderes religiosos, propiciaban una

solidaridad mucho más estrecha. Es a partir de aquí cuando la estrategia de rezar y honrar a sus Dioses por detrás de las imágenes de los Santos y Virgenes católicos se fortalece.

Paulatinamente, durante el transcurso del siglo XIX los esclavos fueron recuperando su libertad. Será la *Lei Aurea* del 13 de Mayo de 1888, la que pondrá fin al régimen esclavista (ver documento N.º I). Con la abolición oficial de la esclavitud en 1888, la sociedad brasileña en su totalidad va a ir adquiriendo nuevos matices. Si bien la civilización del blanco es la que triunfa (13), los otros sectores (negros, mestizos y caboclos) logran mantener, y en algunos casos hasta oponer, su sistema de valores.

Desde la llegada a América hasta la abolición del trabajo servil fueron constantes las huidas y fugas de los esclavos negros hacia el interior de la selva. Allí, junto con los caboclos se organizaban dando lugar a los kilombos (14) matriz, por otra parte, de las futuras revueltas (las más de las veces violentamente sofocadas) que sin tregua se fueron sucediendo en el transcurso de los siglos. No obstante, la crueldad de los castigos (tanto de las fugas como de las sublevaciones), los episodios de violencia sólo pudieron ser desterrados con la eliminación de la esclavitud. Los kilombos supieron ser, además de un reducto de vivienda, un centro de proyección (si bien un tanto desdibujado) de *casa de candomblé*, es decir, una suerte de templo de religión afro-brasileras (15). Mientras que los kilombos se presentan como el símbolo más característico que adopta la resistencia de los siglos XVII y XVIII, las revueltas lo son del siglo XIX.

Paralelamente a estos acontecimientos, la Iglesia Católica tuvo una fuerte acción sobre este grupo (los negros esclavos) y con mayor o menor grado de violencia logró imponer elementos propios al sistema de valores y creencias africanas. Un tanto por imposición y otro tanto por estrategia, el negro africano seguía el ritmo cristiano al par que su Señor, aunque siempre desde un lugar subordinado. Menuda paradoja la que se desprende, de este modo, del régimen patriarcal esclavista católico; el esclavo por ser (de acuerdo a su naturaleza) de condición inferior (aunque parte de la comunidad doméstica) contradecía de raíz al igualitarismo de las almas característico de la Iglesia Católica.

La Iglesia aceptó sin mayores problemas la esclavización del negro (en oposición a su enérgica negativa de esclavizar a los nativos del Nuevo Mundo). La única condición que imponía a cambio era la de la cristianización. Así, se le garantizaba al negro un alma a cambio de su cuerpo. Una vez que los esclavos habían sido bautizados los señores abandonaban la

responsabilidad de la evangelización en manos de la Iglesia, quien se resistía a abandonar a *esas pobres almas* a su triste suerte. La Iglesia va a ser la encargada de dar origen y continuidad a las cofradías de negros y mulatos a imagen y semejanza de las cofradías de los blancos. El proceso de cristianización, que básicamente es llevado a cabo dentro y por dichas cofradías (16), se sustenta en dos criterios, uno es la de aceptar aquellos valores y creencias nativas de los negros que no se opusiesen a los valores cristianos o aquellos que pudiesen ser reinterpretados a la luz de los términos cristianos. El otro criterio consistió en luchar tenaz e infatigablemente, sin descartar episodios de violencia, contra los valores que a criterio eclesiástico eran excesivamente opuestos a las enseñanzas de los evangelios. Pero las cofradías de los negros generaron una consecuencia que la Iglesia Católica no había siquiera considerado; concentración y comunicación de los esclavos (que espontáneamente se generaban una vez terminadas las misas). Reuniones que derivaba, las más de las veces, en danzas y bailes. De este modo la Iglesia, sin quererlo, ha (de alguna manera) cooperado y garantizado la supervivencia tanto de los cultos como de los valores africanos. Si bien las cofradías no eran los *candomblés* de antaño, generaron un tipo de solidaridad social y racial que puede señalarse como el punto de partida de los *candomblés* africanos trasladados al Brasil.

Para fines del siglo XIX y comienzos del XX se produce una expansión y afirmación de las diversas particularidades geográficas que las religiones afro adoptan en el Brasil. Así, a grandes rasgos, podemos hablar de *Palange* y *Catimbó* (ambas con fuertes elementos de la religiosidad indú) para el norte del país, desde la Amazonia hasta la frontera de Pernambuco. Vale aclarar que esta zona cuenta con un islote de religión africana que ha podido conservarse al margen del contacto tanto del catolicismo como del espiritismo, como el *Tambor de Minas*, que es la zona de Sao Luiz de Maranhão. En todo el nordeste de Brasil, desde Pernambuco hasta Bahia, predominan las variantes de los *Xangô* (Pernambuco, Alagoas y Sergipe) y el afamado *Candomblé* de Bahia.

el nordeste de Brasil, desde Pernambuco hasta Bahía, predominan las variantes de los *Xangô* (Pernambuco, Alagoás y Sergipe) y el afamado *Candomblé* de Bahía.



Tambor bitembranófono y ambipercusivo

En el área del Brasil central (área sobre la cual volveré a referirme más adelante) el africanismo sufrió, dado la rápida y contundente urbanización e industrialización, sucesivas y fuertes transformaciones. Las ceremonias religiosas africanas adoptaron el nombre de *Canjerés*. Por último, en la zona sur del país desde Viamão hasta Uruguay (zona que cuenta con dos grandes centros, el de Pelotas y el de Porto-Alegre), las religiones africanas son conocidas con el nombre de *Batuque*. (ver mapa N° 2).

De las cinco zonas arriba mencionadas, fijaré la atención en la zona del Brasil central. Como ya he adelantado, la rápida y fuerte urbanización e industrialización de la zona hace que tanto las prácticas como los dogmas del africanismo se transformen de manera tan radical que para fines del siglo XIX surgen dos nuevas expresiones religiosas, la *Macumba* y la *Umbanda* (17).

Gestando una nueva Religión.

Para mediados del siglo XIX ya existe en Brasil –específicamente en Rio de Janeiro- la *macumba* (18). La macumba es una expresión religiosa que puede ser definida como un culto que otorga sentido en un todo heterogéneo pero orgánico a prácticas rituales características de las tradiciones africanas (en sus diversas variantes), del espiritismo, del catolicismo, de las religiones de los indígenas nativos, de la magia y alquimia. Estos diversos fragmentos se reubican a la manera de un *bricolagem* (19), sin una mitología o doctrina que lo sostenga.

En la década de 1920, en Rio de Janeiro, la macumba comienza a extenderse a sectores sociales antes ajenos a ella. A sectores medios en su mayoría de profesiones liberales los cuales, por diversas razones, se alejaban paulatinamente del espiritismo kardecista. La nueva oleada de adeptos será la fuerza definitiva que impondrá al conjunto de elementos heterogéneos y diversos de las prácticas rituales una estructura nueva, resignificándolos y ordenándolos en el seno de un nuevo discurso, pero ahora de fuerte corte espiritista (20). Nace, así, la *umbanda* como un nuevo culto cuyo rasgo característico y definitorio es el de la *intertextualidad*. (ver capítulo I)

Intertextualidad que conjuga el culto a los Orixás (21) identificados tanto con las fuerzas de la naturaleza como con los atributos humanos (tradición yoruba y dahomeyana, en especial del pueblo nagô), el culto a los antepasados legendarios (tradición bantú, y también los pueblos del Congo y Angola), la comunicación del mundo sobre natural con el natural por medio de los médium (espiritismo kardecista), oraciones, imágenes y tradiciones propias de la iglesia católica apostólica romana. Diversas publicaciones producidas por algunas Confederaciones Umbandistas (tanto brasileñas como argentinas), derivan de la premisa de la intertextualidad (en términos de los actores sociales, del *sincretismo*) la conclusión de una *religión universal*. A modo de justificación y respaldo de la afirmación de la Umbanda en tanto religión universal son los variados pero (básicamente) similares análisis etimológicos de la palabra “*umbanda*”. A modo de ilustración transcribo una de ellos:

“[...] Así pues se forma la palabra “UMBANDA”. “UM” significa Dios y “BANDA”, grupo de hombres, es decir: grupo de hombres que adoran a un solo y mismo Dios. [...] en vocablo “UMBANDA” se origina en el sánscrito, la más antigua y conocida lengua de la

tierra, la raíz maestra de las lenguas existentes en el mundo. Su etimología es AUMBANDHU, (OM-BANDA), que en sánscrito significa: EL LÍMITE ILIMITADO.” (22)

En su origen la umbanda como culto religioso es un producto original de Brasil (23) que, al igual que la macumba, nace en la década de 1920. Siendo elementos diversos de tres corrientes místico/religiosas los que formaran su heteróclita matriz básica.

a) Vale repetir que, los diversos fragmentos y elementos de las creencias religiosas, cosmológicas y cosmogónicas de los *cultos africanistas*, llegan a Brasil por medio de los negros de diferentes pueblos –naciones- africanas que son traídos como esclavos. Junto a la estrategia de control, por parte de los esclavistas, de disgregar las estructura genealógica/jerárquica de las tribus o pueblos africanas, la mixtura de las diferentes etnias africanas en los kilombos de negros provenientes de diferentes naciones de África (Sudán, Angola, Congo, Bengala, Mozambique, naciones bantú, naciones islamizadas, etc) e indígenas de Brasil, van a generar a lo largo de los siglos, una reformulación y resignificación de los fragmentos sobrevivientes de cada uno de los sistemas religiosos africanos (que si bien similares, no por ello idénticos). De todas las naciones africanas, las de origen sudanés, en rigor la nagô, yoruba y dahomeyanos, fueron las más resistente y menos permeables a los influjos de los elementos y matices de las otras naciones. La resistencia de su sistema religioso por sobre el de los otras pueblos fue debido a que los yoruba y los nagô rinden culto a diversos dioses, los cuales no se identifican sólo con los antepasados (a modo de linaje totémico, culto característico de los bantú) sino que, además, éstos representan las fuerzas de la naturaleza (24). Los encargados de llevar a cabo el culto son los sacerdotes, quienes eran sometidos previamente a un período de iniciación. A las tradiciones puramente africanas (a su formación y consolidación) se suma paulatinamente una nueva forma de culto que es propia de los caboclos, de este modo serán llamados los descendientes de las uniones entre los esclavos (que escapaban de las plantaciones hacia la floresta) con los aborígenes brasileños.

b) El espiritismo kardecista (25), introducido en Brasil hacia 1860, puede ser definido como un sistema filosófico-religioso que cuenta con dos elementos básicos que lo constituyen: uno es la creencia hindú del karma basada en las sucesivas reencarnaciones y, el otro es la posible comunicación entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos. El kardecismo sostiene la existencia de Dios, pero un Dios inconmensurable a los seres humanos, totalmente inaccesible a los mortales, en términos de Eliade: “*un Dios muerto*”

(1994: 116). Los mediadores entre Dios y los hombres serán, entonces, los espíritus de los muertos –o desencarnados- quienes por medio de la ayuda brindada a los vivos comienzan a expiar las faltas cometidas en la vida terrena, iniciando, de este modo, el camino de la perfección espiritual. El universo está constituido por diferentes planos jerarquizados que van desde los estratos inferiores (identificados con la materia, el mal y la oscuridad) hasta el estrato más elevado que es la perfección (identificado con lo puramente espiritual, el bien, la luz y el blanco). Cada uno de los seres debe cumplir insoslayablemente su camino evolutivo desde lo inferior o imperfección, hasta la perfección. La tierra, en tanto plano contenedor de los seres humanos, se ubica en uno de los peldaños más bajos o de menor jerarquía. No obstante, es un lugar de purgación en el cual, por medio del sufrimiento, los seres pueden redimirse y purificarse asegurándose el ascenso hacia el Bien. El camino de la perfección consta de sucesivas reencarnaciones. Las mismas, se entienden como condición de posibilidad de acceder de manera definitiva e inmutable al reino de la Luz.

c) La Iglesia Católica (26). Desde los primeros años del auge esclavista, la Iglesia Católica en tanto institución, se posicionó del lado de los Señores y ayudó a acelerar el proceso de fragmentación/preservación. Esto es, por un lado fragmentar los linajes de las diversas tribus africanas y por el otro preservar la formación de los nuevos grupos de negros esclavos pero sustituyendo sus prácticas religiosas (calificándolas de paganas y fetichistas) por el culto católico. Las más de las veces, las doctrinas y las imágenes (sobre todo estas últimas) católicas fueron utilizadas estratégicamente por los negros africanos para rendir culto por detrás de ellas a sus verdaderos dioses.

En la zona de Brasil central, como anteriormente se ha puntualizado, la urbanización produjo un desmembramiento de los antiguos lazos paternalista que las familias blancas (principalmente el amo) desarrollaron hacia sus esclavos. Este primer momento de fractura se corresponde al auge de la macumba. Con el paulatino aumento y acomodación de los antiguos esclavos al sistema de producción, como trabajadores asalariados, se producen dos importantes modificaciones en la organización de las ceremonias litúrgicas características de la macumba. Dos transformaciones tan radicales que, una vez puestas en práctica generan el *Espiritismo de la Umbanda*. La primera de ellas, estipula que las ceremonias sean dirigidas y organizadas por uno de los médium que se proclama y es reconocido como, *pai/mai de santos*

o *sacerdote*. La segunda, es el paso del espiritismo puro al animismo (27) una explosión, ahora legitimada, de las antiguas creencias indígenas y africanas.

Es claro que el culto umbandista es netamente brasileño y se origina hacia 1920. También es claro el mito de origen que, sostienen los fieles (tanto en Brasil, como en Uruguay, como en Argentina) que sitúa con fecha y lugar precisos el *Nacimiento de la Religión Umbandista*.

El mito (28) fundador, no sólo se transmite de manera oral, sino que aparece en diversas publicaciones de diarios y/o revistas que las diferentes Federaciones Umbandistas (sobre todo en Brasil, pero también en Argentina) editan. En el diario *Umbanda & Candomblé ciencia, cultura y magia* de 1991, puede leerse la historia del nacimiento y de la fundación de la Religión Umbanda. En dicho diario, la historia (obsérvese que en ninguna publicación la denominan leyenda y/o cuento) que narra la fundación es presentada con el nombre de: *Historia del Caboclo de las siete encrucijadas* (como el diario está en portugués, no haré una traducción textual de la leyenda, sino que me limitaré a realizar una síntesis de la misma).

En el año 1908 un joven de 17 años, llamado Zélio de Moraes, había concluido sus estudios secundarios y se preparaba para entrar a la Escuela Naval. En uno de esos días del año en curso, a Zélio comenzaron a sucederle acontecimientos anómalos. El primero de ellos fue el de sentir unas extrañas contracciones corporales, para, inmediatamente, después tomar una postura semiencorvada, postura característica de una persona anciana, y comenzar a hablar cosas entrecortadas, inconexas entre sí. Todo lo asemejaba a ser un viejo muy conocedor de los secretos de la naturaleza que había vivido en otra época y en otro lugar. La familia de Zélio comenzó a preocuparse cuando estos *ataques* se volvieron cada vez más frecuentes. La familia recurrió a un médico, (también pariente, tío de Zélio) llamado Dr. Epaminondas de Moraes, quien dirigía el "Hospicio de Vargem Grande". Después de varios días de tener al muchacho en observación, dictaminó que el tipo de locura que lo afectaba no encuadraba en nada de lo hasta el día visto por él o por sus colegas. Recomendó, entonces, que hagan tratar al muchacho por un sacerdote. Los padres de Zélio, recurrieron a un sacerdote (también tío de éste), quien dictaminó que Zélio estaba endemoniado. Comenzaron así, unos largos meses de exorcismo comandado por un grupo de sacerdotes católicos. Pero el mal de Zélio no cesaba. La familia con absoluto desasosiego, comenzó a considerar cuanta sugerencia les llegase a oídos confiando en la posibilidad de que el mal que lo acechaba

alguna vez podría ser sanado. Un día una persona le sugirió a los familiares que la afección del muchacho tenía que ver con cuestiones espiritistas, y que lo mejor sería llevarlo a la recientemente fundada "Federación Kardecista" que se localizaba en el municipio de Niterói (municipio vecino al de São Gonçalo das Neves, donde vivía Zélio). Así, el 14 de Noviembre de 1908, Zélio fue recibido por el señor José de Souza (presidente de la Federación). En ese momento el muchacho estaba con uno de los *ataques*. José de Souza que era médium vidente, descubrió que los *ataques* eran en realidad incorporaciones de diferentes espíritus que el joven recibía involuntariamente. Así, José se puso a dialogar con el espíritu que Zélio tenía encostado en ese momento. Después de un breve diálogo que José sostuvo con el espíritu, supo que era el de un Caboclo (ó indígena) de Brasil, pero que este indígena había sido en su primer encarnación como hombre, un viejo sabio africano. En su segunda vida terrena, había sido padre y que su nombre había sido Gabriel Malagrida y que por predecir el terremoto que azotó Lisboa en 1755, había sido acusado de brujería y quemado en la hoguera de la Inquisición. En su última reencarnación, Dios, le había concedido el privilegio de ser un caboclo brasileiro. Al preguntarle José su nombre, el espíritu respondió que él se llamaba *Caboclo das sete encruzilhadas* el nombre significaba que para él no había ningún camino cerrado. Su misión era la de fundar una nueva Religión que armonizaría el Cosmos y que perduraría hasta el final de los siglos. Esta Religión, respetaría la nivelación que Dios realiza a través de la muerte, es decir, que las diferencias que los seres humanos poseen en la tierra no podrán superar en ningún caso la igualdad que todos los seres humanos poseen ante la muerte. Pero hasta la actualidad, todas las Religiones existentes se encargan de mantener las diferencias más allá de la muerte. Pues bien, la nueva Religión se aseguraría de diluir las diferencias que reinan en la tierra. Esa nueva Religión se llamaría Umbanda y estaba abierta a todos los que quisieran participar en ella, sin importar cual fuese su origen biológico ni su procedencia religiosa. El Caboclo continuó diciendo que al día siguiente organizaría una reunión abierta a toda entidad espiritual de luz que quisiera manifestarse, sin importar cual fuese la forma física de su última vida carnal. Ante la pregunta de José acerca de cómo se llamaría esa Iglesia, el caboclo contestó que no sería ni una Iglesia ni un Templo, sino que revestiría la forma más sencilla de una tienda, la "*tenda nossa senhora da pieade*", la cual refugiará a los hijos desamparados que recurran a la Umbanda. En ella se ampararía a las

entidades espirituales que por ser africanas, indias o de niños, habían sido expulsadas del círculo espiritista kardecista. (29)

Así, la fecha establecida para el nacimiento de la Religión Umbanda es el día 14 de Noviembre de 1908. Cada año, el 14 de Noviembre se festeja el Día de la Umbanda. Fiesta en la cual se le rinde homenaje a las entidades, guías u Orixás de la umbanda, preparándole a cada uno de ellos una bandeja con su comida ritual, adornadas con sus colores simbólicos (ver capítulo V).

El relato fundador, ilustra como ninguno, una de los rasgos que mejor define al umbandismo, el de *posesión*. Lo que significa que (mediante el estado de trance de los fieles practicantes) lo suprasensible, el mundo de los muertos se hace presente manifestándose incluso en consecuencias materiales en y por el mundo de los vivos.

Cabe puntualizar que tanto el candomblé, como el espiritismo kardecista, como la umbanda son cultos de posesión. Pero, mientras que el trance o posesión del candomblé se desarrollan de acuerdo a la tradición mitológica en donde cada trance actual reactualiza los episodios originales desarrollados en *illo tempore* (Eliade1996), repitiendo todos y cada uno de los detalles que el mito de origen narra, los trances de la umbanda si bien no son meros trances individuales (como si lo son en el espiritismo kardecista) reconstruyen personajes (rasgos físicos, acciones, actitudes, movimientos) de antepasados prestigiosos de una historia más reciente (que las más de las veces puede ser fechada temporalmente) de acuerdo a los recuerdos y tradiciones que se mantiene vivos en la memoria oral de los fieles. Reconstrucciones que, a la postre, terminan de perfilarse de acuerdo a la formación y preferencias de los pais y/o mais de Santos a cargo de la dirección de los diferentes templos.

De cualquier modo, y por sobre el auge de los elementos que provienen del espiritismo dentro de la umbanda, arriba del 95 por ciento de las casas religiosas que la practican (lo mismo puede decirse de las prácticas de la macumba), combina saberes, elementos y prácticas propias de las religiones africanistas (Bastide 1986). Una vez consolidada la religión en Brasil, paulatinamente se filtra, en Uruguay y luego (algunos autores sostiene que paralelamente) en Argentina (sobre esto volveré más adelante).

Tanto el umbandismo brasileño como sus versiones en Uruguay y Argentina, adquieren la particularidad de (las más de las veces) celebraciones litúrgicas semanales. En dichos países a estas ceremonias se las conoce con el nombre de *sesiones*. Sesiones que, más allá de

las particularidades propias de cada casa de culto y al margen de cual sea la adscripción africanista que profesen, poseen tres rasgos definitorios:

*la *incorporación* por parte de los médium de las entidades espirituales.

*la *caridad*, la asistencia, limpiezas de descargas, consejos y soluciones, que las entidades espirituales (desde la materia de los médium) le prestan a la gente que asiste al templo para ser atendida.

*los *trabajos* de ayuda y solución a los problemas y dolencias que las entidades espirituales (desde los médium) realizan valiéndose de elementos diferentes (tales como flores, frutas, velas, humo de habanos, agua, aceite de dendé (30), pembas (31)).

La Umbanda en Argentina.

De acuerdo a la bibliografía específica del tema en lo que refiere a Brasil, Uruguay y Argentina (sumado para este último los datos recogidos por mí en el relevamiento de campo) la modalidad de las prácticas umbandistas puede ser de *Umbanda pura* o *magia blanca* o de *Umbanda cruzada* dentro de la cual se inscribe la especificidad de la *quimbanda*. La primera se resume en un intento de alejarse totalmente de las prácticas africanistas (tales como sacrificios de animales, o el culto a los Orixás) e intenta concentrarse puramente en los elementos espiritistas, del catolicismo popular y la nueva tradición del culto a las entidades brasileñas (tales como la cabocla Jurema, el pai Joaquín). La segunda, en cambio, asimila en su matriz doctrinaria elementos del africanismo y sobre todo de la macumba, específicamente el culto a los Exú, a las Pomba Giras y a los Egunes (32). En cuanto a la quimbanda que es el ritual ceremonial dedicado pura y exclusivamente a homenajear a las entidades del pueblo de los Exús, las Pomba Giras y los egunes, no posee un criterio certero de identificación. En ciertas ocasiones se la considera como una expresión más de la umbanda cruzada en otras, se la define como una variante con identidad propia, diferente a la umbanda cruzada (33). No obstante, es menester aclarar que en la práctica estas diferentes modalidades de umbandismo presentan un *continuum* en grado tal que transforma a dichas variantes en modelos o categorías ideales.

Rastrear la conformación el desarrollo y la expansión de la religión umbanda en Argentina, es una tarea sumamente compleja. Casi no hay material existente que recorra la historia del culto en el país. Sumado a esto, la llegada del umbandismo a Argentina es reciente. De acuerdo a los datos que provienen del Registro Nacional de Cultos como de la bibliografía específica (Frigerio, Carozzi 1993) y los informes de mis registros de campo, el fenómeno umbandista en el país puede fecharse hacia fines de la década del 1960.

Dos etapas claramente distinguibles y escindidas conforman la historia de la religión afro, y aforbrasileña en el país (34). La primera etapa, de características marcadamente africanistas, se extiende durante el período colonial y dentro de ésta, las prácticas rituales eran mayormente protagonizadas por los negros esclavos y/o descendientes de los mismos. Practicas religiosas que, según los testimonios históricos de José Ingenieros de 1893, seguían vigentes hasta fines del siglo pasado. Tanto las descripciones de estas ceremonias, como su nombre *bailar el santo*, son similares a las ceremonias o fiestas actuales de los templos de religión africanistas. Pero no sólo era el ritual del *baile* o *danza de santos* el que realizaban los negros y sus descendientes en el país el siglo pasado, consultas, rituales funerarios, fiestas de carnaval, entre otras gozaban de un alto número de adeptos. (35).

Desde fines del siglo XIX (hasta 1960) debido a la gran disgregación paralela a la disminución del arribo al país de la comunidad afro, se pierde el rastro de prácticas religiosas africanistas. De cualquier modo (y de acuerdo a los datos que provienen de los censos del período 1778/1810), la población negra y mulata constituía una minoría importante que se mantuvo, en términos relativos, estable en número. Pareciera ser que la desaparición del negro no fue tanto demográfica como, antes bien, ideológica y cultural. En un intento de consolidación de la población nacional fue silenciada y ocultada la realidad negra. Construcción de una desaparición que, paulatinamente se fue haciendo efectiva con las lentas pero ininterrumpidas emigraciones de la población negra hacia el Brasil durante fines del siglo XVIII y todo el siglo XIX. (36). Finalmente, para las primeras décadas del siglo XX la población negra del país se había prácticamente extinguido.

Será debido a la reintroducción desde Brasil y Uruguay que en la actualidad pueden contarse en Argentina diversos cultos que, de alguna u otra forma, derivan de las religiones africanistas. Dejaré de lado la controversia que diversos autores (Frigerio; Segato) sostiene acerca de cual fue el primer templo o el primer pai de Santos que comenzó con las prácticas

de la religión afrobrasileña en Argentina. De cualquier modo, los testimonios de mis informantes y los datos de los archivos del Registro Nacional de Cultos (37), son coincidentes con la afirmación de Frigerio y fechan la apertura del primer templo de religión afrobrasileñas en el año 1966 (38). El segundo templo del país que fue registrado en el R.N.C. data de 1968 (39). No obstante, es de conocimiento entre la gente de religión que para (más o menos) esos años algunos practicantes de la religión de origen uruguayo realizaban, en el país, consultas y ceremonias, pero de carácter estrictamente privado.

Para la década de 1970 alrededor de media docena de templos ya estaban inscriptos en el R.N.C. y todos ellos (con excepción del templo de la *mai Nélide de Oxum* que mixturaba fragmentos del africanismo) practicaban la umbanda en sus distintas variantes (40). Si bien, al menos, todos estos templos contaban con la debida autorización legal para funcionar como tales, la mayoría de los *pais/mais* de santos, y los fieles que participaban del culto fueron más de una vez arrestados por la policía (41), siendo harto frecuente la interrupción de las ceremonias y la confiscación y destrucción de los objetos ceremoniales. Para finales de esta década, puede registrarse un lento pero constante crecimiento de las religiones afrobrasileras. Crecimiento que implica tanto el aumento en el número de templos como el aumento de devotos que asisten a ellos. Las separaciones de los *hijos de santos* de sus respectivos *pais/mais* de Santos (ver capítulo III) incrementan la apertura de nuevas casas de religión. Los fieles alejados de su templo de iniciación, comienzan a viajar a Brasil (más corrientemente a Porto Alegre) para allí, bajo la mano de nuevos líderes religiosos, continuar su aprendizaje y obtener la *licencia* de abrir sus propios templos. Paralelamente, se inicia un gran movimiento de *pais/mais* de Santos brasileños que, ya para la apertura y bendición de un nuevo templo de alguno de sus *hijos de religión*, ya para asistir a los *eventos umbandistas* (reuniones y jornadas a las cuales asistían tanto las jerarquías como los fieles de las distintas *tiendas*) viajan al país. Estos viajes implicaban, la mayoría de las veces, la iniciación de los sacerdotes de la umbanda a las prácticas y saberes del africanismo en sus dos especificidades (42). A modo de síntesis, puede puntualizarse, que para fines de 1970 casi la totalidad de los templos practican y entienden la *religión afrobrasileña*, como una amalgama de componentes de la umbanda y del africanismo (tanto prácticas como doctrinas).

En la década del '80 (en rigor desde 1983) con el inicio de la democracia, se produce un importante crecimiento y expansión tanto de los templos, como de la inscripción y

legalización de los mismos (si bien no todos ellos logran cumplir los excesivos requisitos de inscripción) (43). A partir de 1985 y junto con la ampliación de los requisitos del R.N.C., se inicia una tendencia decreciente en lo referente a la legalización y regularización de las inscripciones de los templos umbandistas y/o africanistas (44). En la actualidad no sólo los requisitos del R.N.C. se han vuelto casi inaccesibles de cumplir sino que, además, una nueva Ley Nacional de Cultos marcadamente restrictiva en lo referente a cultos no católicos ya ha sido (a la fecha) aprobada en la Cámara baja del Congreso de la Nación (45).

No obstante, desde fines de la década del setenta hasta la actualidad, puede rastrearse un incremento de los templos que se auto/denominan africanistas (y que de este modo se inscriben en el R.N.C.) simultáneamente a un marcado descenso de aquellos que se reconocen como umbandistas. De los datos de campo, y las interconsultas con colegas que trabajan el tema, puede inferirse que los números que reflejan las inscripciones del R. N. C. indican una tendencia, pero no el número real de las *casas* de religión que funcionan en el país (46). La mayoría de los templos que se han inscripto, pero también aquellos que no lo han hecho, funcionan en el Gran Buenos Aires, siendo considerablemente menor a la cantidad de éstos que se emplazan en la Capital Federal (47)

Con marcadas diferencias respecto de Brasil, en Argentina cada uno de los templos funciona prácticamente de manera aislada y autónoma. La genealogía entre *pais/mais* (en tanto jerarquía superior formadora) y los fieles iniciados que luego se convierten (por decisión de su iniciador), también, en *pais* o *mais* de Santos puede sólo extenderse a una, dos o cuando mucho tres generaciones. Así, es harto común que la cadena genealógica de formación religiosa se remita a un *pai*, a su *pai* y al *pai* del *pai* (este último sería el *abuelo* del primero) (48). Honrosas excepciones las constituyen aquellos pocos templos (por lo general los de mayor antigüedad de funcionamiento en el país) que poseen filiales a su cargo y que ejercen sobre ellas una fuerte coerción y vigilancia tanto doctrinaria como ritual.

Sumados a la segregación, estigma y discriminación que sufren (aún en la actualidad) los templos afro-brasileros del país, hay dos factores sumamente importantes que deben ser tenidos en cuenta para delinear de manera acabada el contexto en el cual funcionan los mismos.

El primero de ellos es que el más importante canal (sino el único) de transmisión de los saberes religiosos es la *tradicón oral*. Cada *pai* o *mai* de Santos que dirige un templo forma a

su imagen y semejanza a los fieles que a él asisten, valiéndose para ellos de la interpretación personal que sobre el relato (mitico las más de las veces) religioso obtuvo de su superior hace ya mucho tiempo. Este alto grado de autonomía y asistematicidad en la formación tanto de las prácticas como de los fundamentos desemboca en grandes, mucha e importantes diferencias de templo en templo.

El segundo factor, es el complejo estratégico de relaciones de fusión/fisión que entablan los fieles religiosos (sacerdotes e iniciados) de diferentes tiendas que de manera sistemática se visitan unos a otros. Es muy frecuente que entre templos (por lo general en un rango que va desde seis a quince templos) geográficamente cercanos, se consolide un circuito de visitas tanto pasivas (a modo de espectador) como activas (los fieles de todos los templos participan del rito realizado en uno de ellos) a las ceremonias. Obviamente, esta estrecha interacción espacio/temporal acentúa las diferencias de la formación religiosa las cuales derivan, la mayoría de las veces, en conflictos y alejamientos que fluctúan desde un comentario al pasar, hasta la ruptura de relaciones religiosas y personales.

Lei Áurea

Vereamos a seguir o texto da chamada Lei Áurea (lei nº 3353), assinada pela princesa Isabel em 13 de maio de 1888, extinguindo a escravidão no Brasil.

Declara extinta a escravidão no Brasil

A princesa imperial regente em nome de Sua Majestade o imperador, o senhor d. Pedro II, faz saber a todos os súditos do Império que a Assembléa Geral decretou e ela sancionou a lei seguinte:

Art. 1º: É declarada extinta desde a data desta lei a escravidão no Brasil.

Art. 2º: Revogam-se as disposições em contrário.

Manda portanto a todas as autoridades a quem o conhecimento e execução da referida lei pertencer, que a cumpram e façam cumprir e guardar tão inteiramente como nela se contém.

O secretário de Estado dos Negócios d' Agricultura, Comércio e Obras Públicas e interino dos Negócios Estrangeiros, bacharel Rodrigo Augusto da Silva, do Conselho de sua majestade o imperador, o faça imprimir, publicar e correr.

Dado no Palácio do Rio de Janeiro, em 13 de maio de 1888, 67º da Independência e do Império.

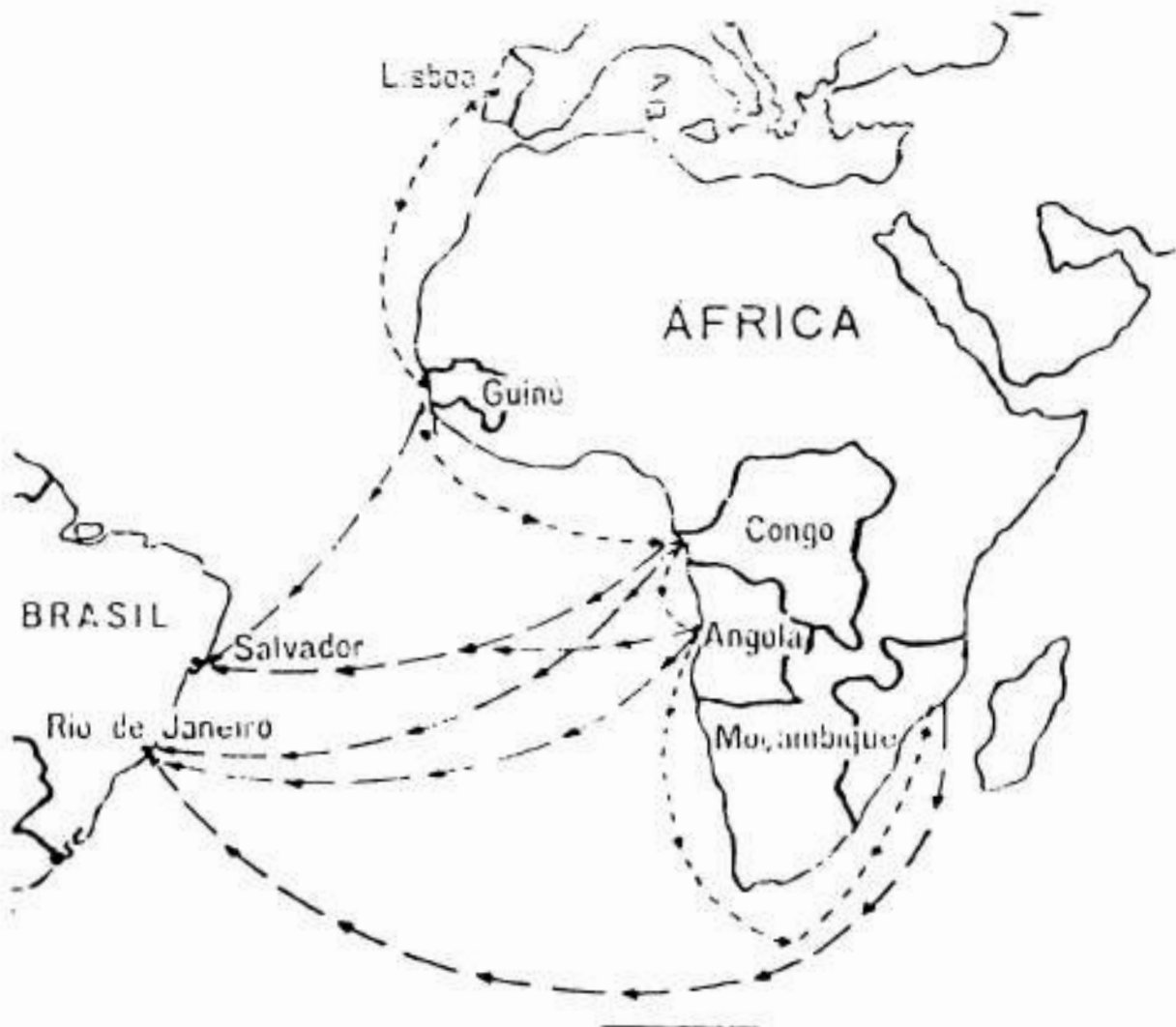
Carta de lei, pela qual Vossa Alteza Imperial manda executar o decreto da Assembléa Geral, que houve por bem sancionar declarando extinta a escravidão no Brasil, como nela se declara.

Para Vossa Alteza Imperial ver.

[Extraído de Paulo Bonavides & R. A. Amaral Vieira, Textos políticos da história do Brasil. Fortaleza: Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará, s.d, p. 788].

Mapa N° 1

Fuente: Atlas histórico geográfico e cívico do Brasil. Michalany D. Edições Michalany s/f Brasil

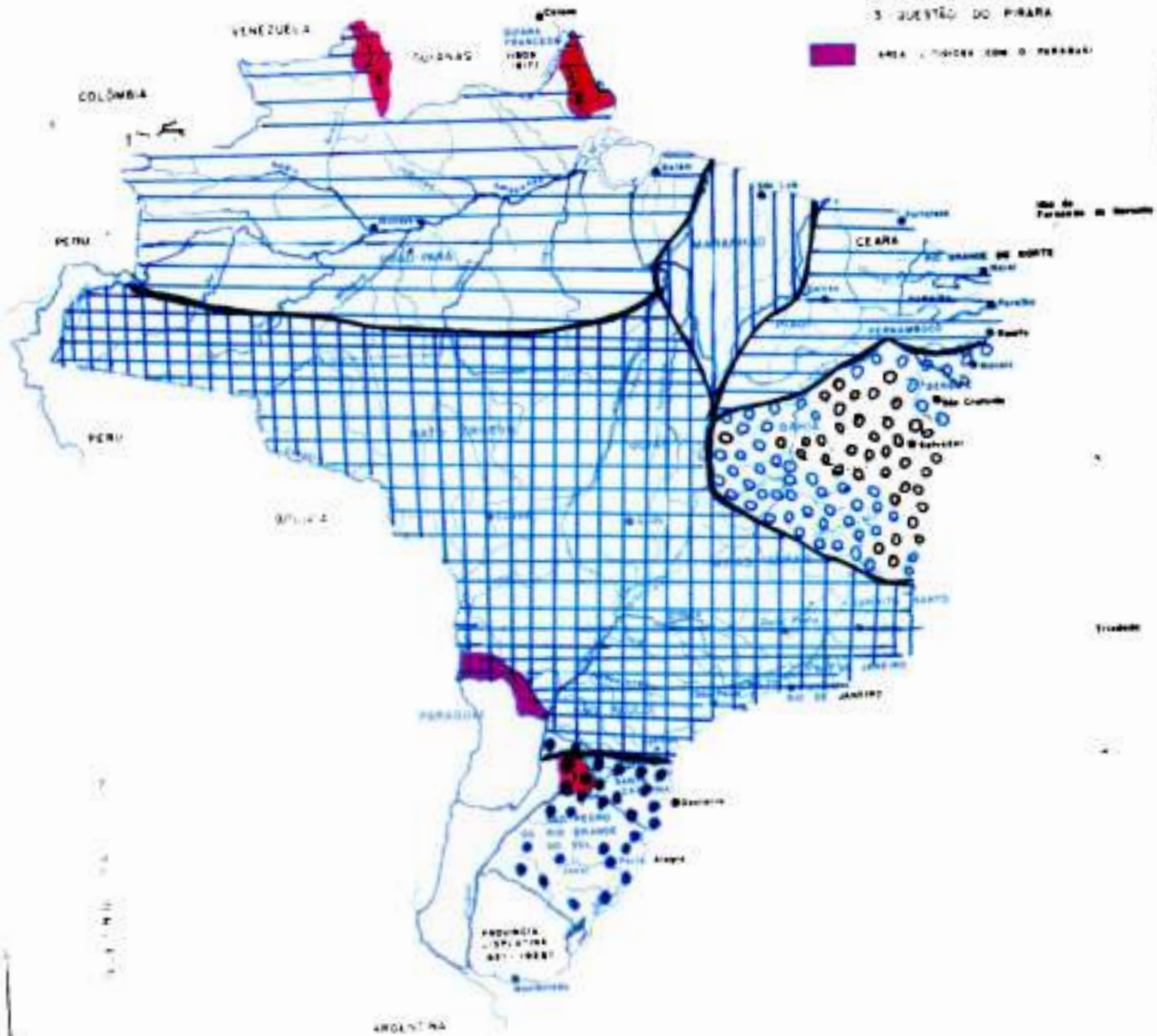


O gráfico acima mostra as várias rotas do tráfico africano para o Brasil.

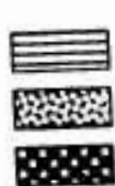
BRASIL IMPÉRIO

PRIMEIRO REINADO (1822 - 1831)

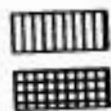
- 1 - QUESTÃO DE PALMAS
- 2 - QUESTÃO DO AMAPÁ
- 3 - QUESTÃO DO PIRARÁ
- ÁREA LÍQUIDA COM O PARAGUAI



Mapa Nº 2



Palangue y Catimbó
Xangô y Candomblé
Batuque



Tambor de Minas
Carijeres

III

La Doctrina.

“Predicó un Dios interminable;
Enseñó un orbe de arquetipos platónicos;
Enseñó un Dios que no percibe el pecado
ni las formas del mal.”

J.L. Borges.

“Historia de la eternidad”

Aspectos Generales.

Este capítulo constituye, en primer lugar, un intento de puntualizar ciertas cuestiones que forman parte de la *doctrina* umbandista. Dejando para una segunda instancia, un breve recorrido por la historia del Templo Umbandista del pai Edgar de Xangô y mai Malvina de Iemanjá, de ambas jerarquías y de aquellos fieles que regularmente asisten a él.

He tratado de ilustrar en el capítulo II la gran diversidad y heterogeneidad que caracteriza tanto a las prácticas como a los preceptos de la religión umbandista en general y en Argentina en particular. De cualquier modo, es posible establecer ciertas cuestiones que permiten delimitar y reconocer al umbandismo en tanto sistema religioso.

Más allá de las diferencias y particularidades de cada templo umbandista respecto a la manera en la cual llevan a cabo las ceremonias hay ciertos rasgos, formas y procesos cuasi inmutables: (1)

*Las ceremonias rituales del culto umbandistas presentan la generalidad de ser semanales, siendo su duración de aproximadamente tres a cinco horas.

*Todos los Templos son monoteístas, creen en la existencia de un solo *Dios Creador* o *El Inalcanzable*, el que creó todo (2). Un solo Dios creador que desglosado en la trinidad de Padre (*Olorum*), Espíritu Santo (*Ifá*) e Hijo (*Oxalá*), creó el mundo y la vida y luego delegó el mantenimiento del orden del Cosmos en los Dioses menores ó Orixás (los cuales en su gran mayoría, poseen su equivalente en uno de los Santos Católicos).

*Todos los Templos reconocen que dentro de la Religión Umbanda hay siete líneas, las cuales a su vez tienen siete *falanges* o siete pueblos dentro de ellas (aunque los nombres y las distribuciones de falanges no sea invariable).

*El número *siete* simboliza la totalidad y la perfección por eso, tanto en la doctrina como en las prácticas generalmente, todo se pide o se hace mediante el número siete.

*La Religión de la Umbanda *no realiza sacrificios* de ningún tipo, no utiliza sangre de animales (mucho menos de humanos) para ninguno de sus *trabajos, ofrendas* o *curas*.

*Dentro de la Religión umbandista la sangre emanada naturalmente por el cuerpo es considerada una impureza. El ejemplo paradigmático de esto, es la sangre menstrual de la mujer. Periodo que será catalogado como impuro, encontrándose el cuerpo de la mujer *abierto* o *contaminado*. En la práctica, las prohibiciones que este período acarrea varían de templo en templo, pero la imposibilidad de que una mujer médium preste su cuerpo para que una entidad espiritual encoste en él, cuando éste está abierto ó manchado, es una constante.

*La Religión umbandista es cabalística. Cada una de las entidades espirituales que bajan a la tierra se identifican mediante *signos cabalísticos* que son *riscados* (3) (marcados sobre un trozo de madera utilizando *pembas*) por ellas, valiéndose para ello, de la materia de las médium o *cavallos* en los cuales descienden o *encostan* (4).

*La Umbanda reconocen una Trinidad, a la cual se le rinde culto. Trinidad que está conformada por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Mediante la Trinidad se logra la manifestación de Dios hacia el hombre. El camino se inicia en Dios (también denominado, *Obatala* ó *Olurum*, el inalcanzable), pasando por el Espíritu Santo (también denominado *Ifá*, ó sopro de vida) que crea al Hijo (también llamado *Oxalá*), que es el hombre Dios. En las sesiones de los Templo se materializa el respeto a la Trinidad en las prácticas. Por ejemplo es característico ver que algunos movimientos se repiten con exactitud tres veces (ver descripción de sesión, capítulo VII).

*La importancia de los *puntos* o canciones que son siempre acompañadas por los *atabaques* (los tambores). Cada una de ellas (en rigor cada *tipo* de entidad espiritual) tiene sus puntos tanto para invocarlas a bajar a la tierra e introducirse en el cuerpo de los médium, como para que éstas vuelvan a elevarse de la tierra hacia el plano espiritual una vez cumplida su misión.

*La convicción de que las entidades espirituales viven (*moran*) en la *Aruanda* o *plano astral* o *plano espiritual*.

*Los fieles ó hijos de religión son los médium o *cavallos*. Éstos prestan sus cuerpos para que las entidades espirituales los encosten y así poder, estas últimas, trabajar ayudando a quienes lo necesitan. Llevar a cabo los *trabajos de ayuda* (o la *caridad*) le ofrece, tanto a los médium como a las entidades espirituales, la posibilidad de continuar en el camino de su elevación espiritual.

*La creencia en la reencarnación. Después de la muerte el espíritu vuelve a la tierra encarnado en otra materia tantas veces como sea necesario (necesidad que es determinada por Oxalá (ver

capítulos IV y V)), hasta lograr el grado necesario de elevación espiritual. Llegado a este estado de pureza espiritual, el ser, deja su camino de encarnaciones en la tierra y pasa a vivir en el plano astral.

*Desde el plano astral (la entidad espiritual) desciende a la tierra para ayudar a quienes lo necesitan. Mediante los descenso, y los trabajos de asistencia que en estos periodos efectúa, continuará su recorrido en el camino hacia la perfección o bien supremo. Para llevar a cabo los trabajos de asistencia, las entidades espirituales, se valen de la materia de los médium.

*Una vez que las entidades espirituales han elevado su espíritu lo suficiente dejan, definitivamente, de efectuar sus descensos temporarios a la tierra y comienza su estancia (morada) eterna al lado de Oxalá y de los demás Orixás.

*La muerte es considerada como un *paso* ó como una *ruptura* de la parte material (cuerpo) que no afecta, en lo más mínimo, la *continuidad del Espíritu ó del Ser* en su camino de evolución hacia la *perfección*.

*Las entidades que bajan en las sesiones espirituales son espíritus desencarnados, no son los Orixás (como si sucede en los Batuques de Nación o en los rituales de Candomblé). De todos modos, los espíritus de las entidades de la umbanda poseen y son tratados, en la cotidianidad de la vida religiosa, con un grado de sacralidad similar al de los Orixás.

*En las ceremonias umbandistas los atabaqueros *pujan* (tocan) los *puntos* (oraciones de invocación con menor carga sagrada que las *rezas* propias del africanismo) específicos según el tipo de entidad con la cual se quiera trabajar. Estos puntos son canciones destinadas a invocar a las entidades espirituales, tanto para su ascenso o descenso al plano astral.

*La Religión umbandista es una *Ley Sagrada* que nace en América, específicamente en Brasil.

*La Umbanda tiene tres principios básicos: la *esperanza*, la *fe* y la *caridad*.

*La Umbanda tiene mandamientos y sacramentos estos últimos también son llamados *obligaciones*.

*El Templo o *Terreiro* o *Buraco* es considerado un lugar Sagrado. A pesar de que en la actualidad todos han cambiado su forma y materiales originales (forma redonda, construidos con adobe, tierra y techo de paja), cada uno de ellos posee un lugar que es el *centro* (que puede ser o no el centro del espacio físico del lugar) desde el cual emana la mayor energía.

*La obligatoriedad de vestirse absolutamente de blanco (para quienes participan de las ceremonias), por asimilarse este color al símbolo de la pureza por excelencia (tanto en el tiempo sagrado como en el tiempo profano.)

*Las defumaciones hechas a base de inciensos vegetales al inicio de cada sesión. Y el entender a los baños como purificadores, siendo el agua el símbolo por excelencia de pureza y de limpieza.

*El entender a los Exú como a las entidades espirituales menos evolucionadas, las más apegadas a la materia y a lo terrenal (identificadas con el demonio católico), como entidades en vías de desarrollo en el camino hacia la perfección. Pero que, no obstante, invocadas para fines nobles o buenos no son en absoluto temibles.

*En los altares Umbandaistas (también llamados *Conga* ó *Piji*) siempre se encuentran: imágenes de Santos Católicos, pero con nombres propios de las religiones afro y de la umbanda, figuras de indígenas americanos y figuras de ancianos africanos; diversos objetos (tales como caracoles, campanillas, cigarros, velas) que ayudan al llamado de las entidades espirituales a la tierra.

*Los instrumentos (al igual que el altar) son Sagrados. Los atabaques pueden ser de tres tipos; los grandes se llaman "rum", los medianos "rumpi" y los chicos denominados "le". Además es una norma (aunque no siempre se cumpla) que en las sesiones tiene que haber por los menos uno de cada tipo de ellos.

*Cada uno de los/as *Guías Espirituales*, también llamados *Orixás de la Umbanda*, tiene su color, su número y su comida (así como su preparación) propio y específico.

Sí bien cada mai o pai de Santos (como queda reflejado en los testimonios de aquellos con los cuales tuve oportunidad de consultar, se apresura a dictaminar que:

"Cada Templo es un Mundo..." o *"Cada pai de Santos con su librito..."*,

tres son los preceptos que componen *La Ley de Umbanda* (5).

La *caridad*, la *Paz* y el *Amor*. La Caridad que los médium deben ejercer prestando su cuerpo a las entidades espirituales para que encosten en ellos y así ayuden a las personas necesitadas que asisten a las sesiones de umbandismo. Paz, porque la misión de cada uno de los hijos de religión es tratar de transmitir cotidianamente (no sólo durante el tiempo ceremonial) la paz que las entidades espirituales les otorgan. Amor, porque el primer precepto del umbandismo invita a amar a Dios y al prójimo de la misma manera que a la propia vida y

porque la fuerza del amor es la más poderosa, la misma fuerza con la que Dios creó el mundo y es por la cual éste, se recrea día a día.

De acuerdo al ya citado *Catecismo de Umbanda*, diez son los mandamientos que un *hijo de religión* (6) debe respetar: 1- Amar a Dios sobre todas las cosas; 2- No tomar su santo nombre en vano; 3- Descansar el séptimo día; 4- Honrar al padre y madre; 5- No matar; 6- No cometer adulterio; 7- No hurtar; 8- No levantar falso testimonio sobre el prójimo; 9- No desear la mujer del prójimo; 10- No codiciar las cosas del prójimo.

Ahora bien, los anteriores son los *Mandamientos de la Ley de Dios*. Pero, además, el fiel umbandista debe respetar los siete *Mandamientos de Umbanda*: 1- Asistir a los trabajos de Umbanda con respeto; 2- Cumplir las *obligaciones* anuales en la ley del Orixá (7); 3- Socorrer a los que sufren; 4- Ayunar y abstenerse del alcohol y la carne cuando lo manda la Ley de Umbanda; 5- Ayudar a los buenos trabajadores; 6- Estudiar y observar la Ley de Umbanda; 7- Practicar la Ley de Umbanda según las instrucciones de los *Guias* y con el corazón limpio (8).

Particularidades del Templo Ile Alaafim Alaraan.

Inútil sería ahondar más detalladamente en los mandamientos, ya que sólo el pai Edgar (9) (de los paia que yo he entrevistado) poseía el conocimiento de la existencia del Catecismo. Por el contrario, el Mandamiento número dos de la Umbanda sí es frecuente que se lo conozca en todos los templos que practican el culto afrobrasileño (más allá de las especificidades particulares de cada uno de ellos). Los que *visten de blanco* (Frigerio 1993), llevan a cabo alrededor de una *obligación* por año, cuando el pai (en tanto jerarquía superior) así lo dispone. Los fieles del templo en el cual llevé a cabo el trabajo de campo, realizaban las obligaciones en Candomblé. Los hijos de religión, una vez bautizados bajo la mano del pai Edgar o la mai Malvina, quedaban comprometidos a seguir su camino religioso llevando a cabo cada una de las obligaciones, que por el poco acceso que tuve al tema (sólo puede profundizarse los conocimientos respecto de las *obligaciones de la religión* si se las está cumpliendo), son dedicadas a los Orixás.

Cada obligación sería, entonces, una especie de ofrenda a un Orixá. Juan Carlos y Cacho (los dos hijos más antiguos del templo y más fieles al pai Edgar), hablaron (a escondidas del pai) de la primera obligación que es dedicada Oxalá, de esta forma:

C: -“ Lo primero que se hace es la farinha que se prepara con otras cosas...”

JC: -“... es farinha con miel se amasa eso en una panela y le das forma, viste de...”-

C: -“De una pirámide”-

JC: -“No, no es pirámide, es mas rendondita...”-

C: -“Tipo montaña”-

JC: -“Si, tipo montaña, lomita redonda no?, y después ahí ponés las siete monedas que previamente tiene que haber tenido tres días contigo, y eso es para, como para pagar al *Elegbára* (10), para que te abra los caminos que tengas trabados, para que te de trabajo, etc, etc, etc..., entonces las monedas se ponen, se acomodan en, las vas distribuyendo...”-

C: -“Y una queda en la punta”-

JC: -“Ponés seis formando un círculo y una queda arriba, en la punta de la colina, y eso se deja en el cuarto del Elegba o Elegbára, o sea en realidad no sé por cuanto tiempo, creo que es por una semana, o algo así. Después, eso se despacha en el río. Eh, después te llevan adentro –del templo- y te hacen una reza –la reza la realiza sólo el pai o la mai-, cortan el *Obi* –las semillas de una planta africana, las semillas del Obi son las que se utilizan para hacer las cabezas de los vudús, de los trabajos del vudú”-

C: -“Te hacen un baño de descarga”-

JC: -“Sí, previamente te hacen un baño de descarga”-

A: -“Con qué, con yuyos?”-

C: -“Es como una infusión, te mojan, te bañan, te enjuagan, después de eso estás un rato, y te llevan afuera, te llevan al cuarto del Elegba, a la puerta, ahí el pai toca las campanas, te rodea el cuerpo con el toque de las campanas...”-

A: -“El Elegba cuál es, es el cuarto de adelante?”-

JC: -“No, es el de atrás” (11)-

A: -“Ah, el de atrás”-

JC: -“Viste el que está atrás del salón del templo”-

C: -“Bueno, y empieza a cinetear y ahí va pidiendo y va... el Mariano, que hoy entraba en obligación, tiene que ir pidiendo y él va –refiriéndose al pai- cinetiando al Elegba. Después que se cinetea al Elegba, Mariano tiene que, una vez que está todo hecho, que está todo preparado, éste se levanta y caminando por atrás –caminado mirando al cuarto del Elegba, de espaldas a la puerta del templo- se

mete adentro –del salón del templo-, se limpia las manos, todo y lo sientan en la estera, hasta que el pai venga del fondo y que prepare la reza, prepare la “*cancilha*”...”-

JC: -“Pero ya está todo hecho, la *cancilha* es el maíz blanco, mazamorra.”-

C: -“Se prepara todo antes”-

JC: -“Sería, la mazamorra, el velón, que sé yo, todo para Oxalá. Y para Abaluaé (12) que es para la salud”-

A: -“Abaluaé es San Lázaro?”-

C: -“Para Abaluaé se prepara la pipoca”-

JC: -“Viste la pipoca? Bueno, una bandeja para él. Buen, entonces, el hijo que va a entrar en obligación, se pone ya en la esterilla, lo sacan, lo llevan a adelante, lo hacen arrodillar y hay una reza pidiéndolo al *povo de los Exus* del cuarto de adelante (13). Y empiezan a tirar las partes de la semilla de obí, empieza a *jogar* como si fueran buzios... joga, joga hasta que le da que si, que ya puede entrar a hacer la obligación... porque como es para Oxalá, el que contesta siempre es Oxalá. Cuando está todo bien corta –el pai- un pedacito de semilla y se lo traga, se lo manda”-

A: -“Quién, el pai?”-

JC: -“Sí, y otro pedacito se lo da a mascar a Mariano, de los cuatro. O sea que quedan dos pedacitos enteros, uno cortado que lo come él –el pai-, y el otro que lo masca el que hace la obligación.”-

A: -“Para. Lo corta en cuatro, uno lo come él –el pai-, el otro lo masca Mariano –el hijo que está en obligación -, y los otros?”-

C: -“Se los lleva él”-

JC: -“No, no se los lleva, quedan ahí”-

C: -“No, se los lleva él”-

JC: -“No, quedan ahí”-

C: -“No, se los lleva él”-

JC: -“No, quedan ahí, quedan ahí, quedan ahí... y córtala. Él lo masca –el fiel en obligación- y bueno, hay una reza que sé yo, y él lo tira, sobre un platito, escupe lo que está masticado sobre un platito y después, eso se lo ponen en la cabeza, le atan la cabeza y de ahí va a *comer el Santo*. Y lo acuestan y ahí dormis como un cerdo. Apenas apoyás la cabeza ahí te dormis. Al otro día cuando... a las seis de la mañana, hay una reza de Abaluaé con... de Abaluaé, que sé yo, como todas las mañanas, después lo acuestan, te dejan seguir durmiendo y cuando te levantan, vienen otras rezas, que sé yo, bla, bla, bla, y ahí, te dan el *axé* (permiso) (ver capítulo V) para sentarte, porque no te podés sentar, te dan el *axé* para cortar y pinchar y te dan el *axé* para marcar dinero”-

A: -“Dinero?”-

JC: -"Claro, porque son todas las cosas que no te permiten hacer, cuando vos estás en obligación, viste, que hay que darle el dinero al Elegba, que no pudiste ni cortar ni pinchar, entonces, porque no podías ni siquiera sentarte en cuatro patas, entonces te dan el axé y te hacen sentar, te hacen hacer todo lo que no podías, después de ahí te dan todas las instrucciones que son las cosas que no puedes hacer ya con una obligación, por ejemplo no comer puntas de ave... no puedes comer, después de que tenés obligación las puntas que son, o sea, la colita, las puntas de las alas ni las patas, no puedes pasar debajo de alambre de púas, no puedes pasar por encima de cuatro piernas, no puedes montar un cuatro piernas..."-

A: -"Qué, no puedes andar a caballo?"-

JC: -"No, y otro montón de cosas que no podés hacer, las comidas, no podés comer sandía, naranja, mandarina..."-

A: -"Por qué?"-

JC: -"Porque son comidas de los diferentes Orixás, eh... y bueno, después te dan los dos pedacitos que no se usaron del Obi, el cortado te lo dan"-

A: -"Y después te ponen un caracolito en el collar de Oxalá?"-

JC: -"Bueno, es el símbolo de que hiciste una obligación. El símbolo de que hiciste una obligación sería un buzio en la guía"-

A: -"Y la segunda es igual pero, con cebolla..."-

JC: -"Con cebolla que es *obe*"-

A: -"Y con más prohibiciones?"-

JC: -"No, no, son las mismas"-

A: -"Y la tercera?"-

JC: -"Con Obi de nuevo"-

A: -"Cebolla?"-

JC: -"No, con Obi, la semilla, de nuevo"-

A: -"Ah, con Obi. Y con mazamorra?"-

C: -"La mazamorra está para que coma el Elegba"-

A: -"Ah, siempre va con mazamorra"-

JC: -"Sí, pero para que coma Oxalá, no el Elegba"-

A: "Y Obi otra vez..."-

JC: "Claro"-

A: -"Y hay más prohibiciones, se suman?"-

JC: -"No, no prohibiciones no hay más, no se agrega ninguna más"-

Abordar el tema de las obligaciones con el pai Edgar o la mai Malvina me fue imposible. Tampoco pude saber mucho acerca del ritual de *bori*, más allá de corroborar que, en él, el pai juega o tira los buzios y se le indica al iniciado cual es su Orixá o Santo de cabeza. Si bien, el pai Edgar es el encargado del jogo de buzios (la mai lo es del tarot), el no realiza el bori. Para ello, o bien los fieles viajan a Brasil a que Jamir (el pai del pai) les joga buzios (14), o bien esperan a que este último viaje a Buenos Aires. De cualquier modo, existen ciertos usos, conceptos y acciones que son netamente umbandistas.

Las *limpiezas* o (que pueden también recibir el nombre de *Amaci*) *defumaciones* (foto N° 1, 2 y 3) hechas en base a hierbas e inciensos, limpian de toda energía negativa tanto a la gente que asiste a las ceremonias, como a los fieles como al templo. Los *pases de descarga* (foto N° 4, 5 y 6), los cuales poseen como fin último el de alejar las malas influencias y fortalecer el espíritu de los consultantes (15). Los pases pueden realizarse tanto sobre personas afectadas como en fotos o papeles que contengan el nombre y apellido completo de las mismas. *Pedido de benzas* o saludo al atar o al jefe del terreiro (foto N° 7, 8 y 9), dentro de la jerarquía espiritual de la umbanda, el pai/mai de Santos son considerados como personas (o mejor dicho como cuerpo que contienen seres o entidades espirituales) que poseen un alto grado de sacralidad. Por esta razón se le debe respeto y rendir homenaje, llegando a recibir, en algunos casos, presentes a modo de ofrenda. Las *giras* tanto de incorporación como de desincorporación de las entidades espirituales en la materia de los médium (foto N° 10, 11 y 12). Las *limpiezas* y *descargas* hechas con el humo de los *jarutos* (16).

Una aclaración pertinente, las fotos N° 9, 10, 11 y 12 pertenecen al registro de campo de una sesión de Quimbanda (ver capítulo II). Pero en el templo del pai Edgar de Xangô, a diferencia de otros, las sesiones de este tipo no conllevan innovaciones respecto a las sesiones de umbanda blanca o pura. La única diferencia notable es que para las fiestas o sesiones (17) de quimbanda se corre la cortina del congá (dejándolo absolutamente tapado) y el salón del templo queda iluminado sólo por la luz de las velas. A media luz como símbolo del trabajo con las entidades espirituales menos elevadas de la umbanda, los Exú y las Pomba Giras (ver capítulo V). Tanto las giras de encoste como los saludos rituales a los jefes del templo son extremadamente similares tanto en las sesiones corrientes de umbanda como en las mensuales de quimbanda. No obstante la similitud, en el templo del pai Edgar de Xangô, las sesiones de esta última variante, se realizan no más de dos o tres veces por semestre. Si bien, las dos

jerarquías del templo se apresuran a identificar a la quimbanda como una variante de la umbanda, sin ninguna carga negativa, maléfica o licenciosa, ambas resisten los pedidos (tanto de sus hijos de religión como de los consultantes) de realizar una vez al mes este tipo de sesiones.

Como ya se ha puntualizado en el capítulo II, el *Templo de Umbanda y Candomblé Pai Edgar de Xangô* con domicilio en la localidad de Florencio Varela (zona Sur del Gran Buenos Aires), abre sus puertas al público a principios de 1992 y aún, a la fecha, funciona sin la habilitación pertinente otorgada por el Registro Nacional de Cultos (18). Cuando estaba terminando mi trabajo de campo (a mediados de 1998), el pai había comenzado nuevamente las gestiones necesarias para obtener el número de habilitación.

El pai Edgar y la mai Malvina son sacerdotes o pai de Santos en umbanda y en Candomblé. En rigor (y esto dicho por el mismo pai Edgar de Xangô), su iniciación en Candomblé no está acabada y sólo posee *assentado* dos de los Orixás (19). Aunque nunca tuve oportunidad de conversar con la mai, el pai Edgar me anticipó que la situación de ella es la misma. La relación que une a ambos jefes es de madre/hijo en términos biológicos y de hermanos en términos religiosos, siendo el pai de Santos de ambos Jamir Rachid. Jamir Rachid es un afamado sacerdote un umbanda y candomblé de San Pablo que preside, hace más de diez años, la *Unión de Tiendas de Umbanda y Candomblé de Brasil*. La federación fue fundada en 1955 y declarada, en diciembre de 1992, de *utilidad pública*.

Tanto el pai Edgar (foto N°. 13, con Liliana, su esposa e hija de religión) como la mai Malvina (ver foto N°. 4, capítulo VI), comenzaron sus primeros pasos en el camino religioso en Uruguay (ambos son de nacionalidad uruguaya). Fue la mai Malvina (que en ese tiempo no era mai), quien comenzó a incorporar entidades espirituales sola, en su casa. Por recomendación de una vecina fue al templo del pai Felipe de Ogun quien tenía su casa de religión en Montevideo y que, según mis informantes, practicaba umbanda blanca solamente. Como no tenía con quien dejar a su pequeño hijo de ocho años (el pai Edgar) sistemáticamente lo levaba a las sesiones. En ese templo fue donde Malvina recibió el bautismo de fe, bajo la mano de Felipe de Ogun. Luego, también en Montevideo, la mai se cambió a la mano de la mai de Santos Ester de Oxum. Mientras tanto, Edgar (quien continuaba acompañando a su madre a las sesiones) sin haberse iniciado aún en religión, era el encargado de tocar los atabaques. Por razones económicas, a mediados del año 1977, la

mai con toda su familia se traslada definitivamente a Buenos Aires. Ya instalados en la ciudad, en Capital Federal, la mai Malvina se reencuentra con dos hermanas de religión que había conocido en el templo del pai Felipe. Ambas eran, ahora, mai de Santos. La mai Mirta de Ianza y la mai Dora de Oxum quienes, siendo hijas de religión del Pai Jamir, le recomiendan a la mai Malvina que se cambie a la mano de éste.

Es primero, entonces, la mai quien pasa a la mano del pai Jamir y luego lo hace el pai Edgar. A mediados de 1983, el pai Edgar sin dejar la mano de Jamir, se inicia en africanismo (en Nación Jeje Jeja) bajo la mano de la mai Cristina de Oia. Es bajo la mano de ésta, que llega a ser cacique (20). Cuando la mai Cristina abandona por problemas personales la religión, el pai Edgar vuelve a conectarse, esta vez hasta la actualidad, con el pai Jamir. Viaja a Brasil en tres diferentes oportunidades y realiza (en cada viaje) una *obligación* bajo la tutela de Jamir. Una vez cumplida la última (y dejando de lado muchas otras obligaciones religiosas que se comprometió a cumplir en un futuro cercano) toma las órdenes de pai de Santos en Candomblé en el año 1990. Desde ese año hasta 1992, cuando crea su propio templo, el pai Edgar ingresa en el templo del pai de Santos Luconi y allí practica o *desarrolla* su condición de médium (21), adquiriendo, a la vez, las prácticas y dominios necesarios para dirigir una sesión de umbandismo (dirección que tomará recién en su propio templo)

Desde que el templo formalmente abrió sus puertas hasta la actualidad los fieles que asisten a él han ido renovándose de manera sistemática año tras año. Las sesiones se llevan a cabo (de manera semanal) desde mediados de marzo hasta principios de diciembre, en los meses de verano el templo cierra. Con cada nuevo inicio de las actividades litúrgicas se renueva, la mayoría, de los fieles que las protagonizan. Este recambio también ocurre en la gente que asiste como consultante. Que los fieles se alejen del templo no implica que se alejen de la religión o que se conviertan a otra. Los alejamientos de los hijos de religión de sus templos de iniciación (dejando de lado los aparentes motivos del distanciamiento), en el noventa y cinco por ciento de los casos, tienen su causa primera en diferencias con el pai o mai de Santos, jefe/a de la casa (22).

Desde junio de 1997 hasta abril 1998 alrededor de ocho fieles (23) eran los que sistemáticamente asistían a las sesiones y a las celebraciones de las datas. De ellos, sólo tres eran fieles que asisten al templo desde que éste comenzó a funcionar (a principios de 1992). Dos de los hijos (Juan Carlos y Cacho) se habían iniciado en religión en otro templo y habían

sido bautizados bajo la mano de otro pai. Liliana, la fiel restante (en la actualidad esposa del pai Edgar) si bien frecuentaba otros templos antes de llegar a éste, se convirtió a la religión bajo la mano del pai Edgar. Los miembros restantes no sobrepasan de los dos o tres años asistiendo al templo.

En un intento de sistematización de las fluctuaciones de los fieles respecto a la asistencia y pertenencia a los templos de religiones africanistas retomo la distinción elaborada por A. Frigerio y M. J. Carozzi (24) sobre las dos grandes categorías en las que se pueden dividir a las personas que frecuentan las tiendas de religión afrobrasileñas. Llamo a recordar que el templo en el cual fue llevada a cabo la presente investigación es un templo de umbanda y candomblé (africanismo), lo cual vuelve pertinente la utilización de las siguientes clasificaciones:

Por un lado, la *gente del público* dentro de la cual se acoplan los consultantes ocasionales y/o los consultantes habituales. Por el otro lado, la *gente de blanco* o la *gente de ropa blanca*, dentro de la cual y en creciente orden de compromiso religioso se puede distinguir, los médium (quienes más tarde o más temprano van a recibir el *bautismo de fe*), los hijos de religión (quienes ya han pasado por el ritual *bori*), los hijos de santos (fieles que ya han *assentado* su santo u Orixá de cabeza, con la utilización del corte de un animal de cuatro patas), un pequeño número de hijos de santos que continúa asentando los diferentes Orixás (también con la utilización de la sangre de animales de cuatro patas, convirtiéndose así, en *filhos prontos o aprotados*), por último el pai o mai de Santos (quien debe haber *assentado* a cada uno de los Orixás del panteón).

Como se desprende desde el sentido común, en cada una de estas etapas el caudal de gente que la compone va en franca disminución. A modo de analogía puede pensarse en la forma estructural de un embudo. Constituyendo uno de sus lados (el más amplio) la categoría *gente consultante* y el otro lado (el más angosto) la categoría de mai/pai de Santos.



Foto N° 1



Foto N° 2



Foto N° 3



Foto N° 4



Foto N° 5



Foto N° 6



Foto N° 7



Foto N° 8



Foto N° 9



Foto N° 10



Foto N° 11



Foto N° 12



Foto N° 13

IV

La Muerte.

“La hora de su fuga, ¡oh suerte!
Será la hora de la muerte.”

A. Rimbaud

“Una temporada en el infierno”

“Nada es la muerte para nosotros, puesto que
cuando nosotros estamos la muerte no está,
y cuando ella llega no estamos ya nosotros.”

Epicuro.

Algunas consideraciones teórico/metodológicas.

Este capítulo se centrará en un análisis de las representaciones simbólicas que, del paso de la vida a la muerte, son construidas, reconstruidas y puestas en circulación en el sistema religioso umbandista.

Respecto de la muerte (dentro del sistema simbólico umbandista) puede llamarse la atención sobre la asimetría tanto de conocimientos como de organización de los mismos que afecta al binomio rito/mito. Por un lado, las conceptualizaciones acerca de la muerte, de fuerte impronta espiritista, poseen una muy lograda estructuración discursiva con saberes sumamente organizados y sólidamente sistematizados. Por el otro, los ritos funerarios que la umbanda sostiene, y debieran de practicarse, son dos ceremonias rituales funerarias practicadas en el candomblé. En rigor, la umbanda no posee ritos funerarios propios y, menos aún, realiza alguna práctica distintiva a la hora las exequias.

Una de las razones mayormente citadas por los pais o mais de Santos en el momento de explicar el motivo de la carencia de los funerales umbandistas es la reciente inserción de la religión en el país. Como la umbanda es un culto relativamente nuevo (ver capítulo II) y, además, la conversión de los fieles no excede (por lo general) a individuos aislados (1), en el momento de realizar el funeral, la familia del difunto lleva a cabo la ceremonia siguiendo los preceptos civiles y/o sagrados que forjaron las religiones de mayor antigüedad histórica asentadas en Argentina.

Siempre constituyó para mí una gran incógnita todo lo que se relaciona con la muerte. Puntualmente con el después y cómo es asimilado ese después, desde o a partir de los que se quedan. Más aún, cuáles y cómo se conforman las representaciones que los *seres de este mundo* construyen sobre el *otro mundo*.

Y así, lo otro, lo desconocido, aquello que también (aún potencialmente) somos se presenta una y otra vez carcomiendo nuestra existencia. Pero, cómo hablar de aquello desconocido? Cómo pensar lo desconocido, lo inmensamente desconocido?.

No en vano un sin fin de metáforas, símbolos, mitologías y creencias se esfuerzan en concebir armónica y detalladamente el después, y entonces, sólo entonces, se vuelve el después asimilable a nuestros sentidos. La corrosión y finitud de nuestro ser en el mundo se transforma así, en una instancia cuasi empíricamente inconmensurable al ser; el cambio de estado que la muerte representa, la pavorosa mutación físico/orgánica (dejando de lado cual sea la delimitación médico/clínica- de la muerte) es asimilable a un pasaje, como un transbordo hacia. Este pasaje de estados es suscitado con, o a partir de la muerte (2).

Situación más que interesante la construcción que se erige sobre un hecho, en principio, innegablemente tangible, *la muerte*. Y sin embargo, detrás del hecho indiscutiblemente observable se esconde una de las más profundas paradojas que atraviesa la humanidad. Basta con nombrarla: *la muerte*, para que en ese mismo instante sea *símbolo*. Cuanto más ahondamos y construimos sobre ella, más la enmascaramos, más la ocultamos.

Partiré del a priori de concebir a la muerte como una transformación del estado ontológico del Ser (3). Entenderé al ser del ente que se pregunta por su existencia, como inconmensurable en su totalidad y sobre el cual se sabe, en principio, que si puede dotarse de una esencia o substancia ésta es el *devenir* que lo define a la vez que lo constituye. El ser del ente “ser ahí”, deviene en el mundo (mundo que es una parte integrante del ser que es en él) debe entenderse como un ser que deviniendo en el tiempo se constituye de forma dinámica y constante como síntesis de la expansión de la proyección de sus potencialidades (el total de posibilidades de existencia) y de sus condiciones de facticidad (entendidas estas últimas en tanto pre-condiciones de existencia en las cuales cada uno de los seres es arrojado al mundo).

El ser del ente hombre, el ser que este ente contiene, es justamente el “irle el ser” (Heidegger 1993) y el término que mejor le queda es el de *existencia* o *existir*. Lo que Heidegger va a llamar *Dasein*, que al traducirse al castellano se transformará en el término *ser ahí* (4). Será, entonces, la *existencia* la esencia del “ser ahí”. El entender a la existencia como “un poder ser comprensor” (5) que es en cada caso propio del ser del ente ser ahí, permite que esta existencia sea libre para la *propiedad* (esto es, el ser ahí abierto a sus posibilidades de proyección en el mundo) o para la *impropiedad* (esto es, el ser ahí en la cotidianidad perdido en la impersonalidad del uno, sin conciencia de su mismidad o existencia). El ser del ente ser ahí, sólo puede ser plenamente siendo “ser en el mundo”, en tanto condición que posibilite la

existencia de entes del mundo, o entes "intramundanos", cuya forma característica de ser, difiere de la del ser del hombre (6).

Por su constitución originaria el ser del ser ahí siempre es un poder ser que excede a lo que se es en cada caso, tiene que poder ser no siendo aún. Esta constitución va a determinar una resistencia del ser a que se lo aprehenda en su totalidad. Puesto que es en su totalidad, en su poder ser total, cuando no resta nada que aún no es, es cuando el ser del ser ahí ha dejado de ser en el mundo (7).

Así, el fin del "ser en el mundo" es la muerte. En este estado, el de la muerte, el ser se ha proyectado de manera total y completa (8). No obstante, comprendiendo a la muerte como la posibilidad más *peculiar, irreferente e irrebasable* (Heidegger 1993) propia de cada uno, es como el ser elige la forma de la propiedad de su existencia. Ver en la muerte, entendiendo en ella una posibilidad, la forma absoluta de la existencia cuando aún no se ha realizado, se traduce (en términos del filósofo alemán) en comprender a la muerte como un existenciario (9) que adquiere la forma de "ser relativamente a la muerte". Mientras que el ser del hombre aún no es en su totalidad existe en el mundo, una vez que este sobrepasa su "no totalidad" y se vuelve un "ser total", en ese momento se transforma en un "ya no ser ahí". La muerte no significa un arrancar al ser ahí de sus posibilidades sino, por el contrario, la muerte implica sólo la concreción de la posibilidad de existencia total del ser del ente ser ahí. Sólo que esta posibilidad (la más peculiar, irreferente e irrebasable) demuestra, a las claras, que en la misma estructura del ser ahí radica la concreción de la totalidad. El ser ahí es un "ser relativamente a la muerte", un "ser relativamente a la posibilidad de" (10).

La muerte puede pensarse, entonces, como una posibilidad de tránsito, como un paso que transforma el estado del ser del ser ahí desde un *ser en el mundo* al *ya no ser en el mundo*. Un cambio que sitúa al ser del ente hombre radicalmente en otra instancia. La muerte en tanto un estado diferente pero que debe ser asimilado a la vida. Como bien sostiene Morin (1970) el pensar la muerte ya instala una paradoja que determina la semanticidad de la muerte desde metáforas, conceptos e ideas asimilables a los estados de vida (11).

En la mayoría de los sistemas religiosos (incluido el umbandista) la *muerte* es entendida como una *transformación*. Como una instancia de paso, que no interfiere en la continuidad de la existencia del Ser, continuidad concebida siempre en forma personal. Esta continuidad, dentro del umbandismo, es mentada como eterna (sí bien, atravesada por

diferentes reencarnaciones primero y encostaciones intermitentes después). La asimilación de la muerte a un estado *particular y peculiar* de la vida, es decir, la toma de conciencia de la muerte y, al mismo tiempo, la creencia en la continuidad de la existencia desembocan, en principio, en una contradicción. Sin embargo, la aparente contradicción se diluye al entender en la toma de conciencia de la muerte un sentido negativo y uno positivo. En sentido negativo, es negar a la muerte en tanto aniquilación de la existencia; en sentido positivo, es aceptar a la muerte como un acontecimiento inevitable que, más tarde o más temprano, sobreviene a cada individuo. Dos buenos ejemplos los constituyen la concepción de muerte que sostienen, por un lado los ndembu y por el otro, los canacos:

“Para los ndembu, generalmente, “morir” significa alcanzar el final de un determinado estadio de desarrollo, alcanzar el término de un ciclo de crecimiento. [...] Dicha persona ha experimentado no sólo un cambio en su *status social*, sino también en su modo de existencia; no se trata de aniquilación en este caso.” (Turner 1980: 79)

“En realidad, el hombre está muerto, pero a los ojos de los melanesios continúa su existencia [...] su lengua no contiene término alguno que traduzca con precisión el verbo morir. No se muere. Sólo se está en un estado diferente, según se goce de salud o se esté en estado de transición. [...] Vale decir que la idea de muerte no existe. No se muere en Melanesia.” (Leenhardt 1997: 54/5)

Transformación que será entendida como un *paso hacia*. Con la muerte, no sólo sobreviene un cambio en el hombre en tanto ser en el mundo que da paso a un ya no ser en el mundo sino que, además, este paso otorga al ser que lo sufre (mutación previa) una posibilidad (entendida como una certeza fáctica) de *ser en otro mundo*.

Más allá de las particularidades de formas y rasgos culturales que adopte la continuidad, dentro de la cosmovisión umbandista la idea de vida eterna se expresa, al mismo tiempo que se reduce, en entender a la posibilidad más peculiar, irreferente e irrebalsable de existencia como tan sólo un peldaño que conforma la larga escalera del camino que cada una de las personas que habitan el mundo, debe transitar.

Simbolismo de la muerte.

Previo esbozo del marco ontológico desde el cual se abordará el análisis, a continuación se puntualizarán cuestiones que se inscriben de lleno en las particularidades y especificidades que sobre la muerte se conforman en el sistema simbólico del umbandismo (más abarcativamente de las religiones afro-brasileras).

Dentro de la cosmovisión de la umbanda, la muerte constituye sólo un cambio, una transformación que, si bien radical, no implica una ruptura en la continuidad de la existencia eterna de cada uno de los seres que pueblan el planeta. El alma de cada individuo debe recorrer un camino mediante el cual va a perfeccionarse hasta alcanzar el estado de pureza y perfección absoluto. Una vez llegada a este estado, su destino es compartir el cielo con el Creador y los demás Orixás (ver capítulo V) por toda la eternidad. De neto corte espiritualista (12) la umbanda cree en la posibilidad de que los médium o hijos de religión incorporen en su materia a las almas de las personas que han perecido.

El camino que las *almas* o los *espíritus* de todos y cada uno de los seres vivos deben transitar, es un camino de *evolución hacia la perfección*. Tal camino puede dividirse en dos grandes periodos o, mejor dicho, fases.

La primera de ellas consta de las sucesivas reencarnaciones que un mismo *ser* va a transitar en la tierra. Basados en la Ley del Karma, también llamada Ley de Causa/Efecto, cada persona experimente diferentes vidas, siendo su vida presente el efecto de sus acciones y comportamientos de su vida, inmediatamente, anterior. Las sucesivas reencarnaciones son reguladas, organizadas y, en última instancia, supervisadas por Oxalá. Cuando este Orixá (el Hijo del Creador) considera que un determinado ser ya ha cumplido todas sus deudas y faltas (y que, además, ya ha perfeccionado su alma todo lo posible mediante la fase de reencarnaciones) deja de encarnar en materia y de este modo comienza la segunda de las fases del camino evolutivo. Dentro de esta primera fase, las almas o los seres pueden involucionar. Si una persona se ha apartado de la senda de Oxalá (13) (esto es que ha matado, robado, violado, es decir ha cometido una falta capital), en su próxima reencarnación, lo hará en un ser inferior, pagando en su próxima vida con grandes males y penurias las faltas cometidas en la actual.

La segunda fase constará de esporádicas reencarnaciones que las almas o las entidades espirituales efectúan al encostar en los médium durante el tiempo ritual, para asistir o ayudar a las personas consultante. En estas encostaciones los seres espirituales que ya han dejado su vida en la tierra (o lo que es lo mismo ya han superado la primer fase del camino evolutivo) continúan trabajando hacia la perfección espiritual. Cada vez que una entidad que vive ya en la Aruanda, desciende a la tierra (al cuerpo de un médium) lo hace para realizar algún tipo de ayuda a quienes así lo requieren. Cuando una entidad espiritual encosta en un médium tiene como fin último el *hacer caridad*, esto es: dar consejos, realizar limpiezas de descarga, contrarrestar alguna demanda, curar, aumentar la energía de los consultantes, invalidar brujerías, etc. Con cada una de las encostaciones, las entidades espirituales, continúan su ascensión celestial. Será, nuevamente, Oxalá quien va a decidir cuando un ser ya ha culminado su camino evolutivo, es decir, posee ya la pureza y la perfección total que le garantiza la estadia eterna en el cielo al lado de los Orixás (aunque en ningún caso, sea santificado o elevado al status de los mismos).

Tanto la cantidad de vidas (dentro de la primer fase) como de las encostaciones (ya en la segunda fase) como el tiempo que va a separarlas, como el tiempo que va a durar cada una de ellas es pura y exclusivamente determinado por Oxalá. Dentro de la cosmovisión umbandista, en lo que hace a las representaciones del paso de la vida a la muerte, es de importancia medular los postulados de la Ley kármica. Sin embargo, por sobre ella se ubica el poderío del Orixá Oxalá que será quien va a decidir, en última instancia, los modos y tiempo de aplicabilidad de dicha Ley. El camino a recorrer, por los *egunes* o alma de los muertos, es básicamente el del *trabajo*. Mediante la asistencia a las personas afectadas por alguna dolencia (ya física, ya espiritual) las almas de los seres que encarnan temporariamente en la materia de los médium continúan el proceso de purificación y perfección que se había iniciado en la primer fase, la de las reencarnaciones en la vida terrenal.

Así, la muerte es considerada como una instancia, o mejor dicho, como un periodo de transición desde el mundo de los vivos o el mundo terrenal hacia el mundo de las almas o de las entidades espirituales. La muerte puede ser teorizada como un paso, más específicamente como un rito de paso (14) Ahora bien, ese paso o periodo de transición conlleva mutaciones tan profundas que aquí la metamorfosis ontológica que experimenta el individuo protagonista del paso (o muerte) se materializa en la irreversible finitud y corrosión del cuerpo físico (15).

Así, la continuidad de la existencia del ser que ha experimentado su propia muerte muta su forma externa o su forma material, pero mantiene (aunque ahora diferente) sus posibilidades de participar y de expresarse en el mundo de los vivos.

Dentro del umbandismo, cada individuo se conforma de dos sustancias irreductibles, el cuerpo y el espíritu o alma. Media entre ellos el cuerpo astral o periespíritu, el cual sin ser materia posee una gran densidad que le posibilita conformar una exacta réplica de la morfología del cuerpo físico. El periespíritu o cuerpo astral está unido al cuerpo físico mediante un cordón de plata, que se ubica a la altura del ombligo, siendo frecuente la utilización de la analogía del cordón umbilical para explicar el funcionamiento y las características del mismo (16) Con la muerte se produce un debilitamiento primero y una ruptura inmediatamente después del cordón de plata. Una vez efectuado el paso de un individuo por la instancia de muerte se produce una disociación irreparable que dará como resultado la pérdida del cuerpo físico. El ser, constará ahora (y, de haberla, hasta su nueva reencarnación) sólo con su cuerpo astral y su espíritu. Ahora bien, en rigor la supervivencia del aura o cuerpo astral o duplo etérico es sólo momentánea. Su duración va a depender del tiempo que le lleve al ser tomar conciencia que ya no pertenece al mundo terrenal y que ahora debe permanecer, hasta que Oxalá disponga lo contrario, en el mundo de los muertos. Con la disolución del cordón de plata se va a producir un doble perecimiento. Primero, y por un lado, el cuerpo físico que después del funeral es enterrado definitivamente (17); segundo, y por otro lado, el cuerpo astral que, más tarde o más temprano, va a perder paulatinamente su densidad para disolverse definitivamente una vez que el ser ha tomado plena conciencia de su nuevo estado.

Consolidada la transformación, el ser ha sido despojado de su doble y dual conformación; cuerpo/alma o materia/espíritu para, una vez concluida la transición con la consiguiente disolución del duplo etérico, reducirse a la inmaterialidad del espíritu. El ser (hasta su nueva reencarnación o durante sus temporarias encostaciones o ya en su estancia eterna compartiendo el espacio de las deidades) aunque conserva la continuidad de su existencia ha sufrido una mutación físico/ontológica que lo destina (aunque más no sea temporariamente) a vivir en el *otro mundo*. (18)

De acuerdo a un testimonio del pai Edgar de Xangô:

A: -“¿Qué pasa con el cuerpo astral cuando uno muere?”-

P: -“¿Con el cuerpo astral o con la parte espiritual?”-

A: -“Con el cuerpo astral, porque son dos cosas diferentes, ¿no?”-

P: -“Claro, el cuerpo astral comúnmente es lo llamado peri-espíritu, el periespíritu tiene la forma de la materia, ¿no es cierto? El cuerpo astral tiene la forma de la materia, este... depende de la evolución de ese espíritu si está consciente, éste, que desencarnó va a tratar de buscar la elevación espiritual yendo a la parte astral, en este caso con el *Pai Oxalá* o con *Alá*, o con *Jesucristo*, o con *Buda* si tiene un lugar dentro de la religión comúnmente, a veces hay personas que son ateas y no tienen lugar, pero porque ellos no lo han buscado son... este, ese cuerpo astral sigue vagando en la parte del entorno físico y a veces es tan pesado el... como el plasma, la parte endoplasmática de ese espíritu que se materializa, esos son los espíritus que vos ves, que se te ponen presentes y que hablan, que se materializan y te dicen que necesitan ayuda son las almas, esas almas que comúnmente la jerga dice las ‘almas en pena’ esas almas en pena que realmente no saben dónde están, o esos espíritus que, ya te digo, no toman conciencia que ya están sin materia y deben tomar otro camino, más allá de que después el Eterno Padre se encarga de llamarlos y darles su misión, la que les corresponde, si es la de reencarnar o la de hacer un trabajo espiritual, ¿no es cierto? Por eso a veces suele suceder que personas muertas se presenten delante de familiares y que hablan y que digan cosas... o se vengán a despedir... despedirse de ti, y te dicen: ‘Yo voy a ir, voy a ser un largo camino...’ que pin que pun... ellos ya están presintiendo, al cortarse el cordón umbil... el cordón astral (como se dice) del cuerpo físico con el cuerpo astral y ellas están libres y pueden ir de un país a otro de un lugar del mundo tan distante como China hasta acá, es más pueden desdoblarse ¿sí?... Sí porque por ejemplo, te doy un ejemplo de que una entidad espiritual puede desdoblarse, no se, por ejemplo San Jorge. Nosotros hacemos acá, en el templo una sesión espiritual de umbanda, y baja un San Jorge y en Brasil están haciendo otra sesión y baja San Jorge, claro vos no los vas a saber. Pero, sí es realidad que se pueden desdoblar los espíritus... que pueden estar en dos lugares. Se pueden desdoblar. Se ha comentado que por ejemplo, cuando vos dormís el cuerpo astral se desprende de tu cuerpo físico, es decir... tu cuerpo astral y tu espíritu se desprende de tu cuerpo carnal y vagan... eso suele pasar mayormente cuando uno duerme”-

A: -“¿Entonces, tenemos el cuerpo físico, el astral y el espiritual?”-

P: -“No, el cuerpo físico y el espiritual, después está el periespíritu...”-

A: -“El cuerpo astral.”-

P: -“Llamado cuerpo astral, pero es periespíritu. Básicamente estamos formados por dos cuerpos diferentes, el cuerpo físico o carnal y el espíritu o alma. El periespíritu es una sustancia de transición, que desaparece al poco tiempo que un ser pierde su cuerpo físico.”-

A: -“Bueno, entonces, estaba contándome que cuando uno duerme...”-

P: -"Cuando uno duerme también, la parte espiritual se desprende del cuerpo y empieza a viajar. Es una forma de que ese espíritu se sienta libre y viaje, y va para un lado, para el otro siempre conectado con el cordón de *plata* como dirían algunos, ¿no? El cordón de plata es eso que nos mantiene unidos al cuerpo cuando uno dice... Dicen ciertos libros que cuando uno va a desprenderse de esa materia definitivamente, es decir que está a punto de morir, el cordón de plata se va debilitando, debilitando hasta que tú, se desprende. Estamos unidos a la parte umbilical, de ahí sale la parte espiritual... cuando corta el cordón, el espíritu tú, se desprende y ahí es cuando fallecemos. Y el comentario era este, cuando yo duermo mi cuerpo espiritual, mi espíritu se va a otros sueños, ¿sí? Y eso se manifiesta, por ejemplo alguna persona sueña con vos, cuando vos participas de otros sueños, en los sueños de otra persona. Por ejemplo, si alguna persona viene y me dice: "pai, yo soñé con usted, y usted venía y después íbamos y que pin que pin...", entonces, quiere decir que yo he participado de ese sueño, mi espíritu ha participado en el sueño de otro ¿sí?. Bueno, entonces, el comentario es este, ese día que una hija de religión soñó conmigo, y me contó todo el sueño y yo le comenté que yo esa noche no había dormido... entonces, ¿qué puedes, qué conclusión puedes sacar de esto?"-

A: -"¿Si esa noche usted no había dormido....?"-

P: -"Sí, y ella soñó conmigo yo estuve espiritualmente en sus sueños."-

A: -"Que el espíritu suyo esa noche se desdobló."-

P: -"Claro, muy bien, lo cual es muy difícil, pero es factible que pueda pasar."-

Como los melanesios, los umbandistas, tienen la clara noción de que el cuerpo (el cuerpo físico) es un sostén. Sostén o refugio del ser, quien podrá desprenderse de éste, dejándolo atrás en pro de su recorrido hacia la perfección. Lo que los canacos van a denominar con el término de *kamo* (19), puede traducirse al mundo umbandista como *entidad espiritual*. La generalidad de la expresión permite, al igual que la expresión *kamo*, una gran flexibilidad y tolerancia de las sucesivas transformaciones que, en su devenir, experimenta un mismo ser. Para los umbandistas el cuerpo físico, como ya se ha puntualizado, es considerado como un mero recipiente temporario del ser, que una vez abandonado por éste, con la muerte, no se vuelve peligroso ni contaminante (o al menos no más de lo peligroso y contaminante que la medicina actual determina para los cadáveres). Una vez abandonado por la entidad espiritual que lo habita, el cuerpo físico debe de ser enterrado para reconvertir su forma y disgregarse en materia orgánica (abonando, de esta manera, el suelo). La entidad espiritual, más allá de la forma temporal y del contorno que adopte, participa constantemente del mundo de los vivos.

Retomando las dos fases del camino evolutivo (anteriormente esbozadas), en la primera participa en el mundo de los vivos a través de las sucesivas reencarnaciones. En la segunda participa en el mundo de los vivos a través de las periódicas y esporádicas encostaciones en los cuerpos físicos de los médium. Una vez que la entidad espiritual o el alma, alcanza la perfección y se asienta definitivamente al lado de las deidades u Orixás, su intervención en el mundo de los vivos será, a partir de ese momento, pura y exclusivamente de carácter inmaterial. No más reencarnaciones ni encostaciones esporádicas, sino que su participación en el mundo de los vivos será en tanto entidad del *mundo de los espíritus o el mundo de los Orixás*. No mediará para la intervención de la entidad espiritual en el *aye* ningún tipo de mutación o metamorfosis (aunque más no sea temporaria), que altere su eterna inmaterialidad.

En cuanto a los *ritos funerarios*, que sostienen los umbandistas, deben realizarse son dos. Ambos son ritos propios de la tradición del candomblé. De todos modos es necesario puntualizar que en la actualidad estos ritos se practican sólo en las casas de candomblé extremadamente tradicionales y cuando el que fallece es el sacerdote del terreiro o un hijo de Santos pronto a convertirse en sacerdote (20).

Uno de ellos, y el que primero debe practicarse, es el *Axexé*. El *Axexé* se inicia con la construcción de un abrigo provisorio para el cadáver fuera del salón del templo pero dentro del área sagrada. A este recinto son llevados, también de manera provisoria, todos los objetos litúrgicos del muerto, que constituyen los sacras rituales en los cuales anida el axé (21) de los dieciséis Orixás del Panteón. Cabe puntualizar que cada babalorixá, para serlo debe de tener asentados en su cabeza a todos y cada uno de los Orixás. (22). En segundo término se celebra un *Padé* o comida ritual para el Orixá Exú (23) y se canta y se danza invocando a Exú, a los restantes Orixás y el muerto, en este orden. Desde el cese de vida (en términos clínico/biológicos) hasta el término de los ritos funerarios, el alma del difunto permanece en un estado de total ambigüedad; ya no forma parte del mundo de los vivos y aún no ha ingresado en el mundo de los muertos. El estado que la persona adquiere cuando ya ha muerto pero aún no han concluido las exequias correspondientes, es claramente de *liminaridad* (Turner 1989). Recién una vez cumplidos los ritos funerarios, el alma dejará de vagar desorientada para asentarse (temporaria o definitivamente) en el *orum*. Mientras que el cuerpo y los objetos del difunto permanecen en el cuarto construido (improvisadamente) a esos fines

en terreno sagrado, los demás miembros hijos de la casa, vestidos con sus ropas y ornamentos rituales, continúan con el procedimiento litúrgico. Tanto sus cuerpos como sus cabezas se cubren íntegramente por ropas o lienzos blancos. Uno de los fieles debe colocar en el centro del templo, un recipiente vacío y a su lado debe encenderse una vela de color blanco. Este recipiente vacío simboliza al cuerpo del muerto que análogamente ha quedado vacío encontrándose su alma ya, fuera de él. Por su parte, la vela simboliza la pureza mediante el blanco, mientras que todas las influencias nocivas son destruidas por la llama. La llama va a proteger, también, tanto al difunto como a los presentes de la visita de cualquier entidad del mal u *oscurecido*. Una vez que es saludado el Orixá Exú, y que éste hubo abierto los caminos que el espíritu del difunto deberá recorrer hasta alcanzar la plenitud espiritual, se invoca y rinde culto al Orixá Oxossi (ver capítulo V), deidad cazadora por excelencia y míticamente designada como la *cazadora de las almas de los difuntos*. Entidad que será la encargada de guiar, de acuerdo a los designios de Oxalá, el alma hasta el momento en el cual, finalmente, gane su sitio en la morada de los Orixás. Luego todos los fieles saludan y cultan a cada uno de los restantes Orixás del Panteón. Durante la totalidad del tiempo que implica la ceremonia todos los que en ella participan reciben del babalorixá (24) (o de su segundo en el caso de que el difunto fuese éste), una pulsera que los protege de las influencias del muerto. Como puede suceder que el muerto sea un ser apegado a la tierra, que no desea aún dejarla, el espíritu de éste podría encostarse en el cuerpo de alguno de los presentes provocándole trastornos diversos. Las pulseras de protección, llamada *contraegun* (25) una vez terminada la ceremonia son arrojadas junto con las comidas rituales al cuarto adyacente (cuarto donde se aloja el muerto y sus pertenencias). Una vez que el *despacho* (26) ha concluido (es decir que el difunto, sus pertenencias –rituales y personales –, las pulseras *contraegun* y las comidas rituales se han depositado en el cuarto aledaño), el sacerdote parte en cuatro una semilla de obi y con ella consulta, a modo de oráculo, al espíritu del muerto que es lo que debe de hacerse con todo lo que hay dentro del cuarto. Finalizada la consulta, comienza la *danza de las almas*, que se extenderá proporcionalmente, en tiempo, al grado de jerarquía espiritual que posea el difunto. El altar en el cual se rendirá culto durante esta última parte del ritual estará conformado por tres vasijas de barro que se han estrenado para la ocasión (las cuales también se despacharán con el resto de las pertenencias del difunto). El emplazamiento de las tres vasijas simboliza la presencia en el ritual de la *Santa Trinidad*, que en términos umbandistas

está compuesta por *Olorum* el Creador o el Padre, *Ifá* o Espíritu Santo y *Oxalá* o el Hijo. La presencia de la Trinidad protege de las malas influencias y/o de los *oscurecidos* al alma del muerto, que ya no perteneciendo al mundo de los vivos aún no ha entrado en el mundo de los muertos. Será la Trinidad, la encargada de garantizar la seguridad y protección del espíritu del muerto durante la totalidad del lapso temporal por el cual se extienda su condición de ambigüedad. Durante la danza y con un bastón fabricado (expresamente para el ritual) con el tallo de una palmera, se invocará por última vez al espíritu del difunto antes de que comience su camino de ascensión hacia la Aruanda. Cada fibra del bastón simboliza a las generaciones ancestrales estableciendo, por medio del axé del objeto ritual, una continuidad desde el antepasado mítico hasta la persona del muerto, continuidad que sorteas y excede la diferencia ontológica entre una deidad y un ser humano. Una vez terminada la danza, todo va a destruirse, bien mediante fuego o, bien mediante agua. De acuerdo a la respuesta que haya dado el difunto en la consulta del obi todos los objetos que se encuentran en el cuarto adyacente se preparan en un *paquete/ofrenda* que es acompañado por los restos de algunos animales que se han sacrificado ritualmente y algunas monedas. Los restos deben ser depositado *definitivamente* en el lugar que el oráculo ha predeterminado.

El otro rito funerario es el *Mao de Vumbi* o *Tirar la mano de Vumbi* este rito se lleva a cabo cuando el fallecido es un *babalorixá* o bien uno de sus auxiliares directos ya sea hombre o mujer. Debe resaltarse que este segundo rito sólo se lleva a cabo si se ha muerto una persona que (siendo *babalorixá* o no), ha asentado en su materia el axé de todos los Orixás. Cada *babalorixá*, como así sus dos o tres auxiliares directos, atrae y conserva la fuerza o energía (el *axé*) de cada uno de los objetos y personas que de alguna u otra manera están ligadas a él. Como el *babalorixá* es el *jefe* del terreiro (esto es, tanto de todos los objetos rituales, como de todos sus hijos de religión, como del axé de cada una de las entidades espirituales que *trabajan* o han trabajado en su templo), él concentra en su cuerpo físico, a modo de recipiente, esa totalidad incalculable de fuerza o energía. El ritual consiste básicamente en el despacho al mar, de todos y cada uno, de los objetos rituales que anidan el axé del *babalorixá*. Cada uno de los objetos despachado al mar deberá ser acompañado de los cánticos litúrgicos adecuados que van a permitir que el espíritu del difunto pueda elevarse con mayor facilidad de su apego a lo terrenal. Antes de finalizar el ritual será necesario consultar los *buzio*, o el *collar de Ifá*, o el

collar de Opelé(27) para que sea el espíritu del sacerdote fallecido quien dictamine quien será el nuevo sucesor y, a la vez, el nuevo jefe del terreiro.

De cualquier modo, estos dos rituales nunca fueron practicados en el templo en el cual fue llevado a cabo el trabajo de campo, un testimonio del pai Edgar de Xangô, así lo deja en claro:

A: -"Muy bien, la otra pregunta es: Tienen ritos funerarios?"-

P: -"Sí"-

A: -"Cómo son?"-

P: -"Eso es algo secreto que no se puede explicar. Lamentablemente, no se puede explicar..."-

A: -"Pero tienen?"-

P: -"Sí, sí, los ritos también, eh..."-

A: -"En Umbanda, digo"-

P: -"No, no, yo te puedo decir en los rituales africanistas. Cuando fallece un pai de Santos, que tiene sus Orixás, los Orixás te dice, o mejor dicho, se le pregunta a los Orixás (a los Orixás que están asentados en el cuerpo del babalorixá) si siguen estando en tierra o se van con él. Por eso siempre hay que dejar un sucesor..."-

A: -"Por si se quedan en la tierra?"-

P: -"Por si se quedan en tierra, hay un sucesor que sea de confianza, eh? Vos imagínate, es distinto. Entonces, se le pregunta al Orixá si se va a quedar, si no se va a quedar, que es lo que quiere o debe hacer. De no quedarse hay que hacer un ritual para despacharlos, eh? Como hay que hacer un ritual cuando la persona muere, se hace un batuque común, pero con rezas diferentes, se danza diferente, es un ritual casi, te diría que diferente, es una reza de Orixá pero triste... y es más, las ropas de religión se desgarran y se dejan en el cajón también..., Pero no es bueno que hablemos de eso, y menos con vos que ni siquiera tenes la protección del bautismo de fe..."-

A: -"Eso es cuando es de religión, no importa que no sea pai, o se debe ser pai?"-

P: -"No, tiene que ser pai."-

A: -"Y si alguien muere y es de religión y no es pai es lo mismo?"-

P: -"No, no porque comúnmente tiene que tener una familia de religión, o sea que todos sean de religión y que te hagan los sacramentos... o sea, uno de los sacramentos, el del entierro de la religión. Pero como comúnmente, por ejemplo son católicos, o son judíos, las familias los velan y les hacen el ritual que ellos vienen arrastrando de familia, entonces, no podemos, sobrepasar eso, nosotros le damos el *axé* —el premiso— para que a este hijo, a este fiel, lo velen como corresponde, como decide la familia. Si, es un pai de Santos, es necesario además, hacer otro ritual, el ritual del Vumbi. Un pai de

Santos puede de alguna manera, tiene más posibilidades de que lo entierren respetando nuestros propios ritos funerarios, me entendés?, Pensá que soy pai de Santos y que tengo toda la familia de religión, que yo me muera, no? Entonces van a llevar a cabo los dos rituales, el más común, el Axexé y el más específico, el que es sólo para sacerdotes o hijos pronto a serlo, el de la mano de Vumbi para saber qué sucede, una vez que mi cuerpo físico muere, con mi axé en este mundo. Si, por ejemplo, es una muerte súbita, bueno ya está, el oráculo hay que tirarlo con el pai muerto y es su espíritu el que va, mediante las respuestas del oráculo, a dictaminar quien lo sucede. Pero, si vos ves que una persona, un pai de Santos, se está muriendo hay que fijarse el Orixá que tiene de cabeza y si el Orixá va a acompañar hasta los últimos días a su hijo, y si es un Orixá que no le gusta la muerte hay que trocárselo hay que hacer un ritual para que ese Orixá acepte la finitud de la materia en la cual se ha asentado, o sea la desaparición del cuerpo del sacerdote, entendés? Hay que prepararlo, hay que hacerle entender que debe dejar el cuerpo y que él, el Orixá, debe seguir el mandato de Oxalá. Oxalá le puede decir que vuelva a la Aruanda, o que se quede en tierra y proteja, ahora, al sucesor del difunto. Puede pasar también, que el sacerdote, el pai de Santos, esté preparado, que él, mejor que nadie, sepa que como sacerdote y como persona de este mundo, en esta vida ya llegó su día, eh? Puede ser que él esté plenamente consciente que va a ir para otra etapa, pero que va a seguir viviendo, porque para nosotros dejar esta vida es nada más que dejar atrás una etapa, de las tantas, que nuestro ser debe de recorrer, porque nosotros pensamos que vamos a seguir viviendo espiritualmente en otra, en otra dimensión, con los Orixás, con las entidades espirituales, no? O sea, esa es la mentalidad del umbandista, del africanista en sí.

A: -"Y, en Umbanda?"-

P: -"Eso, es un seguimiento, es una derivación, una continuación, como una derivación o seguimiento del africanismo..."-

A: -"O sea, rituales parecidos o los mismos?"-

P: -"Sí, sí"

A: -"Que son específicos..."-

P: -"Lo que pasa es que no. No, lo que pasa es que, que el umbandista pone una pantalla de catolicismo, entonces, es como si fuera lo mismo. Quiero decir, que si es un umbandista, debería de ser enterrado y velado con los rituales funerarios del candomblé, del africanismo. Pero en realidad lo que pasa, al menos yo te puedo hablar de lo que pasa en el país, es que todos los umbandistas son enterrados de acuerdo a las tradiciones familiares... entonces aunque sea umbandista, el difunto será tratado como un católico o como judío si es que su familia pertenece a esa religión... pero umbandistas, no. Seguro que no es de una familia umbandista y que, además, lo sea tanto como para

respetar los ritos del africanismo es muy, muy difícil. Ni yo, ni ninguno de los pais y mais de Santos con los que hablo tienen conocimiento efectivo de algún ritual funerario realizado en Argentina.”-

A: -“Claro, en realidad no debe haber muchos umbandistas que...”-

P: -“No, no hay. A los umbandistas casi siempre los velan en el ritual del catolicismo, se les reza Ave María, se reza un Padre Nuestro, se lo lleva a los cementerios católicos, comunes... o sea no, no estamos, este como religión, este... tener un cementerio de los umbandistas, que sería ideal no?”-

A: -“Claro...”-

P: -“Sería un ideal mío, tener un cementerio para nosotros, para nuestra religión, para los africanistas... Porque, a dónde caemos?, En el catolicismo. Un cementerio como tienen los judíos, como tienen los católicos, que tienen una cruz... bueno, tendríamos en nuestra lápida el Orixá que nos correspondería... ó un Oxalá vestidito, en su forma de Candomblé o de Nación, Oxalá como es en la imagen de las religiones afro...”-

A: -“Claro...”-

P: -“Con sus polleras, con sus máscaras...”-

A: -“Sí, en realidad no me imagino a muchos umbandistas que, que...”-

P: -“No, porque seguimos arrastrando una cultura católica”-

L: -“Además, generalmente el pai que es umbanda hace el desarrollo en umbanda, pero siempre pertenece a una nación o al candomblé, viste? En fin, al africanismo.”-

P: -“En realidad, son muy pocos los que son umbandistas natos, que no se hayan iniciado en el Africanismo. Por lo general sucede que se habían iniciado en el umbandismo, pero para seguir avanzando tienen que si o si, hacer las obligaciones en nación o en candomblé, es decir en cualquiera de las versiones de africanismo.”-

A: -“Usted de lo que me hablaba era de nación. En candomblé, es lo mismo?”-

P: -“Sí, es lo mismo, con las diferencias sutiles que hacen a sus particularidades que siempre tienen que ver con las diferentes regiones derivadas de los distintos lugares que dentro del Brasil tuvieron las diferentes vertientes religiosas afro. Pero en cuanto a rituales funerarios, a rituales en general, básicamente son, en esencia, los mismos.”-

Así, para la cosmovisión umbandista cuando una persona muere, se encuentra atravesada por una ambigüedad que, a la postre, va a posicionarla en una doble inscripción en el campo simbólico y en el campo psicológico que atraviesa al muerto (Cordeu, Illia, Montevechio 1994). Por un lado el muerto continúa siendo un *exviviante*, el cual, y con el discurrir de la experiencia de pérdida, paulatinamente se irá *disolviendo* en tanto viviente. Y,

por otro lado, no es más que un muerto, un individuo que tras su transformación ontológica, ha mutado su existencia respecto de sí y respecto de los vivos. Así como, también, ha mutado los roles y lugares sociales que ocupaba. (28)

La muerte no constituye, dentro del horizonte umbandistas, un episodio meramente destructivo o corrosivo, sino que por el contrario, se presenta como un hecho periódico que va a afectar a un ser o a una entidad espiritual cíclicamente, conformando un circuito intermitente de vida/muerte/regeneración. Además cuenta con una evaluación absolutamente positiva al punto que la instancia de muerte, específicamente, la transformación que con ella se ejecuta en el ser puede ser identificada como una de las instancias que posibilita la comunicación entre el *ayé*, la tierra y el *orum*, el más allá. (29). Dejando de lado la cuota de dolor que la pérdida física va a provocar en los allegados, la muerte será vista como una instancia que permite la evolución espiritual de aquel que la protagoniza.

La muerte, en tanto responsable de otorgarle al ser la *posibilidad del paso* de uno a otro de los universos de manera cíclica puede ser vista como uno de los finos hilos que garantiza la eterna comunicación entre el aye y el orum, así como también, el punto de partida de una nueva experiencia del ser que transita el camino en espiral hacia la *perfección* espiritual.

V

Simbolismo de las Deidades.

“Tiempo después, fueron apareciendo varias personas, pidiendo a Oxalá un lotecito para hacerse sus chozas, entre ellas estaban: Exú, Ogun, Omolú, Xangô, Olokún, Oxún, Iemanjá, Iansá, Nanán, Obá, en fin, todos aquellos Dioses se hicieron presentes con sus descendientes. Para hacer consultas a Olumirá, sin distinción de sexo.”

Mestre Diã.

“Xangô el guerrero conquistador y otros cuentos de Bahía”

Organización y simbolismo del Panteón Umbandista.

Ha sido delineada, en el capítulo II, la variabilidad que caracteriza a la composición de las siete líneas que conforman el panteón de las entidades espirituales de la umbanda (1). Dentro de la doctrina del sistema religioso umbandista, el ordenamiento de las diversas guías espirituales en *líneas* y *falanges* implica un esfuerzo por reagrupar de acuerdo a las características intelectuales, morales, étnicas y/o grado de evolución espiritual al *todo* diverso y complejo que conforma el núcleo de entidades de *luz* de la umbanda (2).

La primera aclaración es que, más allá de las diferencias (mayores o menores) en la composición de cada una de las líneas, tanto en todos los templos consultados por mí, como en los libros que tratan el tema siempre se habla de las *siete líneas de la umbanda*. De cualquier modo, las lecturas temáticas como los resultados del trabajo de campo que he realizado son coincidentes respecto a la composición de cada una de las siete líneas (3).

Hecha la salvedad, analizaré primero la organización de las siete líneas y los siete pueblos o *falanges* (4) que componen a cada una de ella, para luego adentrar en su simbolismo y restricciones.

Umbanda: División en Líneas, Falanges y Dirigentes.

Primera Línea: Denominada *Línea de Oxalá* o *Línea de Santos*. (foto N° 1)

Jefe Supremo: *Oxalá (Jesús Cristo)*.

Falanges:

- 1) Falange; jefe: *San Antonio (Bara)*.
- 2) Falange; jefe: *San Cósme y San Damián (Ibejis)*.
- 3) Falange; jefe: *Santa Rita de Cassia*.
- 4) Falange; jefe: *Santa Catalina (Oba)*.
- 5) Falange; jefe: *San Expedito*.
- 6) Falange; jefe: *San Benedito*.
- 7) Falange; jefe: *San Francisco de Asís (Irokono)*.

Segunda Línea: Denominada *Línea de Iemanjá* o *Línea de Agua*. (foto N° 2)

Jefa Suprema: *Santa Stella Maris*. (*Iemanjá*).

Falanges:

- 1) Falange de las Sereias; jefa: *Inmaculada Concepción (Oxùm)*.
- 2) Falange de las Ondinas; jefa: *Santa Ana (Naná)*.
- 3) Falange de las Caboclas del Mar; jefa *Iandaia*.
- 4) Falange de las Caboclas de los Ríos; jefa: *Iara*.
- 5) Falange de los marineros; jefe: *Tarima*.
- 6) Falange de las Calaungas; jefe: *Calunginha*.
- 7) Falange de la Estrella Guía; jefa: *Santa María Magdalena*.

Tercera Línea: Denominada: *Línea de Oriente*. (foto N° 3)

Jefe Supremo: *San Juan el Bautista*.

Falanges:

- 1) Falange de los Indues; jefe: *Zartu*.
- 2) Falange de Médicos y Cientistas; jefe: *Jose de Arimateia*.
- 3) Falange de Arabes, Marroquinos y Aztecas; jefe *Zimbarue*.
- 4) Falange de Japoneses, Chinos, mongoles, pueblo de Groenlandia y Atlántida; jefe: *Ori de Oriente*.
- 5) Falange de Egipcios, Incas y Caldeos; jefe: *Inhaoarairi*.
- 6) Falange de Indios Caraibas; jefe: *Itaraiaici*
- 7) Falange de Galeces, Romanos y Razas Europeas; jefe: *Marcos I*.

Cuarta Línea: Denominada *Línea de Oxossi* o *Línea de Caboclos*. (foto N° 4)

Jefe Supremo: *San Gabriel el Arcángel*.

Dirigente Responsable: *San Sebastián*.

Falanges:

- 1) Falange de Caboclos; jefe: *Urbatao*.
- 2) Falange de Caciques; jefe: *Arariboia*.

- 3) Falange de Encrusa; jefe: *Caboclo da sete encrucijadas*.
- 4) Falange de Pieles Rojas; jefe: *Águila Blanca*.
- 5) Falange de Tamoios; jefe: *Grajuana*.
- 6) Falange de Caboclas; jefa: *Cabocla Jurema*.
- 7) Falange de Guaranies; jefe: *Caboclo Guarani*.

Quinta Línea: Denominada *Línea de Xangô* o *Línea de Fuego*. (foto N° 5)

Jefe Supremo: *San Rafael el Arcángel*.

Dirigente Responsable: *San Jerónimo*.

Falanges:

- 1) Falange de lanza; Jefa: *Santa Bárbara (lanza)*.
- 2) Falange de los Caboclos del Sol y de la Luna; jefe: *Caboclo del Sol y de la Luna*.
- 3) Falange de Caboclos de Piedra Blanca; jefe: *Caboclo de Piedra Blanca*.
- 4) Falange de Caboclos de Viento; jefe: *Caboclo vantania*.
- 5) Falange de las Cachoeiras; jefe: *Caboclo Cachoeirinha*.
- 6) Falange de los Caboclos de los Terremotos; jefe: *Caboclo Treme Terra*.
- 7) Falange de Pretos Velhos de todas las Razas; jefe: *Quenguele*.

Sexta Línea: Denominada *Línea de Ogun* o *Línea Guerrera*. (foto N° 6)

Jefe Supremo: *San Miguel el Arcángel*.

Dirigente Responsable: *San Jorge*.

Falanges:

- 1) Falange de Povo do Mar; jefe *Ogun Beira Mar*.
- 2) Falange de Povo das Matas; jefe *Ogun Rompe Mato*.
- 3) Falange de Povos dos Rios; jefe: *Ogun Iara*.
- 4) Falange de Povo Africano; jefe: *Ogun Male*.
- 5) Falange de esclavos de Varias Razas; Jefe *Ogun Narue*.
- 6) Falange de Povo de Exu; jefe: *Ogun Mege*.
- 7) Falange de Povo de Nago; jefe: *Ogum Nago*.

Séptima Línea: Denominada *Línea Africana*. (foto N° 7)

Jefe Supremo: *Arcángel San Ismael*.

Dirigente Responsable: *San Cipriano*.

Falanges:

- 1) Falange de Povo da Costas; jefe: *Pai Cabinda*.
- 2) Falange de Povo de Congo; jefe: *Pai Congo*.
- 3) Falange de Povo Angola; jefe: *Pai José de Angola*.
- 4) Falange de Povo de Benguela; jefe: *Pai Benguela*.
- 5) Falange de Povo de Mozambique; jefe: *Pai Jerónimo*.
- 6) Falange de Povo de Loanda; jefe: *Pai Francisco*.
- 7) Falange de Povo de Guine; jefe *Pai Guine*.

Con fines metodológicos analizaré el simbolismo de cada una de las líneas por separado y respetando el orden de exposición previo. Pero antes, unas aclaraciones generales.

Primero; si bien es cierto que todos los rituales que he presenciado en el templo del pai Edgar de Xangô se organizan de acuerdo a las siete líneas de la umbanda, por lo general, se trabaja (5) en orden consecutivo con dos o tres líneas (ver capítulo VII; descripción de una sesión umbandista.), nunca se organizaron teniendo en cuenta a las falanges o los pueblos que las componen. Se trabaja con tal o cual línea y dentro de ella no se repara, más allá de una simple mención o referencia, en los *povos* que la componen.

Segundo; sólo cuando se trabaja con las entidades espirituales de los *pretos velhos*, que conforman la séptima falange de la línea de Xangô (quinta línea), se precisa la falange en cuestión. Tanto los miembros del culto como los visitantes reconocen, apenas comienza el descenso de los pretos a la tierra, de que *povo* se trata.

Tercero; las líneas se reconocen tanto por el nombre del Orixá que la encabeza (línea de *Xangô*, de *Oxalá*, etc) como por la característica o la fuerza de la naturaleza que éste simboliza (respectivamente, línea de *fuego*, línea de *santos*, etc.) Cada una de las líneas, excepto la de Oriente y la Africana, se identifica con un Orixá original del panteón africanista. Todas las entidades espirituales que pertenecen a una línea en particular se definen por poseer las mismas características (ya bien todas, ya bien sólo algunas) que define/diferencia al Orixá que encabeza dicha línea.

Cuarto; hay entidades espirituales que por su peso e importancia dentro del culto poseen un color (o dos, de acuerdo al caso) que la simboliza, caracteriza y mediante el cual se la identifica (recordemos que la Umbanda llama al plano material o la tierra y trabaja sólo con entidades espirituales (6)), las demás, las menos relevantes se asimilan o, mejor dicho, toman el color de el/la Jefe Supremo de la línea a la cual pertenece. En la Umbanda, puede puntualizarse, que hay entidades características (las más fuertes) sobre las que predomina un color en particular.

Quinto; de cualquier modo la cuestión de intentar definir los colores que caracterizan a las entidades espirituales es más compleja de lo que puede llegar a suponerse. Si bien, las entidades que no poseen un color característico se guían por el color que predomina en su línea, al hacer una ofrenda (7), o un pedido (8) el color puede variar. Más de una vez, es la entidad espiritual (encarnada en uno de los médium) la que especifica el color que desea para la ofrenda y para los materiales con los cuales ella va, luego, a trabajar.

Sexto; los colores que caracterizan a las entidades espirituales no sólo van a definir su vestimenta y la tonalidad predominante en la ofrenda sino que, también, van a definir las guías (9) y el color de las velas que se le deben prender. De este modo, de acuerdo al Orixá de Umbanda que se *tenga de cabeza* (10), el fiel utilizará durante la sesión (aunque puede también utilizarlo en su vida cotidiana) una guía del color que simboliza a ese Orixá en particular. En palabras del pai Edgar de Xangô:

“El tema de los colores son las vibraciones que emanan esos colores, y específicamente en el caso de las velas (mediante su combustión) que ayudan a la comunicación con los Orixás. De cualquier modo, tanto las velas, como las guías pueden ser reemplazadas por las de color blanco, que es el permitido y el que no conoce fronteras en lo que a comunicación con las entidades espirituales se refiere. En la mayoría de las sesiones del Templo, las velas que se le encienden a todos los Orixás son de color blancas, y eso es porque el color blanco es el de más pureza... con el blanco es suficiente...”

Séptimo; la importancia del blanco como el símbolo de la pureza es característico de todos los templos de religión umbandista. Para el caso del templo del pai Edgar de Xangô, la importancia del blanco se ve reforzada ya que este templo umbandista lo es, también, en Candomblé y en este culto (siempre y en todos los casos) el único color que se utiliza es el blanco. Blanca son las velas, blancas se deben hacer las ofrendas a los diversos Orixás,

blancos son, por lo general, los elementos que se utilizan para realizar los trabajos, etc (Acerca de la importancia del color blanco en el contexto ritual (ver capítulo VII.))

Octavo; en la religión umbandista el color que simboliza a la entidad espiritual (la que lo posee) es invariable. Para las religiones africanistas, el color que simboliza a un Orixá depende del *pasaje* (11) por el cual atraviese.

Noveno; las entidades que poseen un color que le es propio también lo comandan. Cuando una entidad espiritual cuenta con un color que la simboliza posee, además, el manejo y dominio de las vibraciones energéticas que el mismo emana.

Décimo; las ofrendas y despachos que los fieles religiosos realicen fuera del espacio sagrado del templo, deberán ser emplazados en la *morada* del Orixá al que se esté homenajeando. Así, las ofrendas a Oxum deberán realizarse en las cascadas o remansos de ríos tranquilos, para Oxossi deberán ser dejadas en zonas boscosas o muy arboladas. Si la ofrenda es a Bara (o Exú) deberá ser depositada en la encrucijada de una esquina.

Undécimo; cada uno de los Orixás posee, también, una comida ritual que es característica (en rigor sólo puede acceder a los alimentos principales de su comida, no a los diferentes agregados y menos, aún, a las preparaciones de las mismas). La determinación de las comidas ceremoniales, está dada por dos maneras diferentes. Una es a través de la Leyenda. La otra es a través de los preceptos normativos que devienen (y se sostienen) de las raíces ancestrales de la religión y que se fueron transmitiendo de generación en generación, valiéndose de la tradición oral, por medio de los lazos religiosos desde los sacerdotes africanos. Esta segunda vía se sustenta, casi de manera exclusiva, desde la tradición africanista. Aquí también (como en lo referente al simbolismo de los colores), las comidas de las entidades más fuertes de la umbanda puede determinarse a priori. Pero, en algunos casos, puede ser ella misma la que al llegar a la tierra pida expresamente otros alimentos.

Hechas las salvedades pertinentes, concentraré el foco de atención en cada una de las siete líneas.

Primera Línea:

También llamada *línea de Santos*. Esta línea es ubicada en todos y cada uno de los templos umbandistas que adhieren a la clasificación en primer lugar. Es comandada por Oxalá (quien es identificado con Jesús de la tradición judeocristiana) Su color es el blanco que simboliza el bien y la bondad más supremas. Reconocido como el hijo del Creador y el más poderoso, justo y moderado de los Orixá, tiene como misión suprema la de ligar y restaurar los lazos entre en el universo visible, la tierra, el *axé* y el universo espiritual, invisible, el *orum* (12). De acuerdo con los testimonios del pai Edgar de Xangô, Oxalá es el padre de muchos de los restantes Orixás del panteón, materializando la parte masculina de la fecundidad (su contraparte femenina es la Orixá Naná). Su morada y/o dominio es el universo en su totalidad. Su día semanal es el viernes. Su *axé* (13) se concentra en sus *ferramentas* (14) u objetos característicos que son: el *opaxoró* (cetro con un pájaro y discos de metal intercalados), el *osum* (barra de metal con campanas, que debe ser clavada en la tierra durante algunas de las ceremonias de candomblé) y el bastón que es símbolo del cetro creador y en términos del pai Edgar de Xangô:

“Con él (con el bastón) Oxalá ayudó a su padre, Olorum, a abrir el cielo y dejar caer a Satanás... te das cuenta que ese bastón es el bien y la justicia divina...”

Su día anual es el 25 de Diciembre. Su comida ritual es maíz blanco cocinado en leche (foto N° 8), y su bebida ritual es agua o agua tónica.

Ahora bien, he dicho que el color que simboliza a la línea de Santos es el color blanco, pero dentro de esta generalidad pueden identificarse algunas especificidades. La primera de las siete falanges, comandada por Bara, posee el rojo como color que la simboliza y esto se debe a que, en Candomblé, Bara (también llamado Exú) es el Orixá mensajero. Orixá que por ser muy travieso y hacer bromas constantemente se lo considera el más pícaro del panteón y se lo asimila al color rojo.

Dentro de la cosmovisión afro, Bara o Exú es el Orixá de la magia y de la adivinación. Dada su misión, la de mensajero, combinada con su dominio, la magia, lo vuelve uno de las principales deidades del Panteón (15). Su comida ritual son siete papas asadas con cáscara, pipoca y maíz colorado crudo (foto N° 9), su bebida ritual es la caña.

La segunda falange, comandada por los Santos San Cósme y San Damián (conocidos también como *Ibejis* (16)), se simboliza con el celeste y el rosa por ser los colores que popularmente se asocian con los niños y niñas respectivamente. Esta falange se identificada con la ternura, la pureza y la ingenuidad. Su día anual se celebra el 28 de Septiembre, siendo su comida ritual golosinas en general y su ofrenda juguetes (foto N° 10).

Por último, la tercer falange, homologa su color simbólico al de su jefa, la Orixá Oba (asimilada en el catolicismo a la Santa Catalina), posee como colores característicos, el rojo, el naranja o bien, el rosado, dependiendo la elección entre estos tres últimos de cada pai/mai de Santos, siendo su comida ritual farinha de trigo cocida (foto N° 11).

Generalmente, las entidades espirituales de esta línea no son llamadas a trabajar en las sesiones semanales. Sólo se las invoca cuando se celebra el día anual del jefe de la línea, o el de algunos de los jefes de las falanges.

Segunda Línea:

También llamada *Línea de Agua*. El color que la simboliza es el característico de la Orixá Iemanjá (homologada en el catolicismo con la Santa Stella Maris) que es el celeste. Color que va, por otra parte, a predominar dentro de toda la línea. Esta es una línea básicamente femenina, y esto se debe a que en las religiones afro, lo femenino esta estrechamente ligado e identificado con el agua. La Orixá Iemanjá simboliza la fecundidad, pero por sobre todo la maternidad (17). De cualquier modo, es harto frecuente leer o escuchar que la Orixá Iemanjá es la madre del resto del panteón. Su día semanal es el sábado y su data (18) o día anual es el 2 de Febrero. Su dominio o morada es el mar y su ferramento es el ancla de metal. Su comida ritual es la sandia, rellena de arroz blanco(foto N° 12)

No obstante, dentro de esta línea la diversidad de colores que simbolizan a las entidades que a ella pertenecen es sumamente llamativo. Sostengo que el motivo de la diversidad se debe a que dos de las jefas de falanges, de esta línea, son fuertes e importantes Orixás, que por su alto prestigio poseen un color propio.

La primer falange, la de las Sereias, cuya jefa es la Orixá o Mai Oxum (homologada con la Inmaculada Concepción) domina y es simboliza con el amarillo. Oxum es la Orixá que

ejerce sus dominios en el agua dulce y se entiende, de ella, que es la potencia encargada de la protección y el futuro del ser humano (puntualmente desde el feto en adelante). Reina sobre la sangre, convirtiéndola en su axé (se cree que ella es la encargada de retener la sangre de las mujeres durante el periodo de embarazo) Es considerada como la esposa por excelencia (19). Su día de la semana es el sábado y su data es el 8 de Diciembre. Sus ferramentos son todos los tipos de metales, joyas y efectos que tengan que ver con lo netamente femenino. Es considerada como la Orixá más sensual y sexuada del Panteón. Su comida ritual es el melón relleno de maíz amarillo cocido en leche y miel y caramelos de miel (foto N° 13).

La segunda falange, la de las ondinas, es comandada por la Orixá Naná (identificada en el catolicismo con Santa Ana). Orixá de naturaleza calma e hierática es temida por sus enemigos por sus planeadas y terribles venganzas. Identificada con la potencia de la creación (se la define algunas veces como la madre de Iemanjá y otras como la hermana), sus colores son el azul oscuro o violeta y el blanco. Domina y custodia los márgenes de los ciclos vitales (los nacimientos y las muertes). Su día semanal es el martes y su data el 26 de Julio. Su morada son los fondos profundos de ríos y mares.

A partir de aquí, las Falanges restantes de la línea de agua se caracterizan por la gama del celeste, es decir, se guían por el color que simboliza a su jefa Suprema.

En las sesiones del templo del pai Edgar de Xangô, es bastante frecuente (una o dos mensuales) que se llame a trabajar a las entidades espirituales de la línea de Iemanjá. Para ello cada uno de los médium que está en *línea* o *corriente* (20) y participa de la *gira* (21), toma entre sus manos los objetos que condensan el axé de este tipo de entidades. Estos objetos son; caracoles, conchas de mar, perfumes y agua. Lo notorio de esta línea es que cuando los médium incorporan a las entidades se tiran al suelo y sobre la alfombra ruedan y realizan movimientos de natación como si estuviesen sobre o bajo el agua. De acuerdo al testimonio de uno de los fieles:

“... es como si estuvieses en el agua... vos no te das cuenta que te estás revolcando en la alfombra... vos te sentís en el agua y sentís que si no nadas, te ahogas. Yo, cada vez que incorporo a una mai de agua, por lo general yo siempre incorporo a una mai Oxum, siento que lo que entra por la hendidura de la puerta no es aire, sino agua que se me viene directo a la cara... después, cuando la mai de agua se va, te quieres morir cuando te ves todo sucio de haberte revolcado... pero no lo podés evitar,

mientras que la entidad está en tu cuerpo, vos estás en el agua... aunque intentes resistirte, si la mai entró vos terminas tirado nadando sobre el suelo..."

Tercera Línea:

También llamada *línea de Oriente*. Se simboliza con el color dorado. Este tipo de entidades son las que con más frecuencia terminan identificándose, por ser las menos invocadas y ofrendadas, con el blanco (color característico de la línea de Santos). La comida simbólica de toda las entidades espirituales de esta línea es el pan sin levadura. En el templo del pai Edgar de Xangô (en rigor en todos los templos umbandistas que he visitado), la línea de Oriente sólo posee un pequeño y minúsculo espacio físico en el conga. Pero las entidades que forman parte de ésta nunca son llamadas, en el transcurso de las sesiones semanales, para *hacer caridad*. Tampoco el pai Edgar de Xangô realizó ningún trabajo de ayuda espiritual (en forma particular) con alguna entidad espiritual de la línea de Oriente.

Cuarta Línea:

Conocida, también, como la *Línea de los Caboclos*. Al igual que la mayoría de las líneas, es comandada por un Orixá (Oxossi, homologado en el catolicismo a San Sebastián). Es la línea concentra todas las entidades espirituales de los caboclos brasileños (22). Los colores que las simbolizan son la combinación el verde y el blanco, pueden a veces ser el verde y amarillo o verde sólo. Estos colores (sobre todo el verde y el amarillo) implican una relación, o mejor dicho, una identificación con la morada de los Oxossi, que es el bosque. El verde simboliza la mata de los bosques, los árboles. El amarillo simboliza al sol, que es entendido como la libertad. Sus objetos simbólicos o ferramentos son el árbol de siete ramas, el arco y la flecha (de maderas) y hachas de una sola cara (también de madera) En algunos casos se lo asocia con los poderes mágicos que derivan de la sabiduría que posee sobre la floresta en general. Su dominio es la caza (específicamente la caza con arco y flecha) de

animales salvajes (en ningún caso, animales domésticos). Oxossi y todas las entidades espirituales de las cuales él es responsable son expertos cazadores. En candomblé se cree que son los cazadores de las almas de los muertos que aún no han ingresado al Orum (ver capítulo IV), los cazadores, tendrán como misión guiarlas hasta la presencia de Oxalá. Su comida son frutas en general y del bosque en particular (fotos N° 14 y N° 15), junto con choclo asado. El día semana de las entidades caboclas es el jueves y la data de Oxossi (Orixá comandante de la línea) es el 20 de Enero.

La utilización en el templo del pai Edgar, en el transcurso de las sesiones, de este tipo de entidades espirituales para realizar los trabajos de caridad es más que frecuente. En dos de cada tres sesiones, los médium incorporan a caboclos (23). Para ayudar a recibirlos cada médium toma en sus manos las hachas de madera de una sola cara, o plumas de animales, o arcos y flechas.

Quinta Línea:

También llamada *Línea de fuego*. Comandada por el Orixá Xangô (homologado en el catolicismo a San Marcos de León), quien simboliza el poder de la justicia, la cual ejerce valiéndose de sus dominios sobre el fuego, los rayos y las tormentas y la tierra mineral. El color símbolo de esta línea es el rojo (combinado con el blanco) dado que ningún color se identifica mejor con el fuego y con la pasión. La morada de este Orixá, y de todas las entidades sobre las que él domina, son las canteras. Xangô se identifica con la virilidad, la paternidad, severidad y el temperamento explosivo. A partir de él se inicia una línea de descendencia que envuelve, también, al linaje humano. Se lo reconoce como el patrono de la dinastía humana. Comanda los rayos, los truenos y las tormentas, su axé se concentra en las hachas de madera de dos caras. Él es el Orixá patrón de los atabaque y demás instrumentos del templo (ver capítulo VI). Su día semanal es el miércoles y su data es el 30 de Septiembre. Su comida ritual son bananas (foto N° 16). Los umbandistas entienden que mientras que el Orixá Xangô es el de la pasión, la Orixá Iansá (asimilada en el catolicismo con Santa Bárbara), una de sus esposas (jefa de una de las falanges de esta línea) es la Orixá de la

pasión, la femeneidad libre e independiente. Si bien como toda Orixá femenina su dominio tiene que ver con las aguas, bajo el comando de Iansá, éstas se vuelven tempestuosas. Amante impetuosa, mujer guerrera por excelencia, sus dominios son el viento y el rayo. Su día semanal es el miércoles y su data el 4 de Diciembre. Su comida son batatas fritas, adornadas con rodajas de manzanas rojas y pipoca (rosetas de maíz) (foto N° 17).

La línea de fuego se identifica con el color rojo, de acuerdo a uno de los mitos de origen (23) a Xangô lo simboliza el rojo de la cintura para arriba y el blanco de la cintura para abajo, mientras que a la Orixá Iansá y a todo su pueblo (la falange número uno) la simboliza el color rojo de la cintura para abajo y el color blanco, hace lo propio, de la cintura para arriba (24).

Cada vez que alguna guía espiritual que se inscribe en esta línea es invocada para que descienda a la tierra, siempre se le hacen pedidos de justicia y de protección de injurias tanto generales como particulares. Por otra parte, no es muy frecuente que las entidades de la línea de fuego sean llamadas para hacer caridad en las sesiones. Sólo se las invoca en sus datas respectivas o cuando surge en el templo, o uno de los consultantes tiene un serio problema (estrictamente) relacionado con algún tipo de injusticia.

Dentro de esta línea, la séptima falange, la de los Pretos Velhos constituye una especificidad a puntualizar. Si bien, formalmente, en el sistema clasificatorio de las entidades espirituales de la umbanda los pretos son una falange de una de las líneas, en la cotidianeidad de la vida religiosa, este tipo de entidades adquiere la jerarquía y el status de ser, en rigor, una línea diferente. Uno de los testimonios del pai Edgar de Xangô habla a las claras de los pretos:

“Pero todo ese gran sufrimiento (el provocado por la esclavitud) les había sido útil para adquirir sabiduría, no sólo la sabiduría que ellos traían ya desde África, desde sus viejos ancestros, sino que ahora, poseían la sabiduría que todo ese sufrimiento les había dado. La sabiduría de la que estoy hablando, es justamente ésta, la de poder haber perdonado y hoy ayudar a los blancos, amarillos o del color que sea, en sus necesidades espirituales, porque la sabiduría del viejo negro africano, es justamente esa, la de saber que para el espíritu no existen colores. Que sólo la piel, el envoltorio puede variar de colores, ser blanco, amarillo, negro... pero que el espíritu de los seres humanos no tiene color. Resumiendo, es su alta edad sumada a todos los sufrimientos soportados, lo que les da un perfil sombrío y nostálgico. Los Pretos Velhos se caracterizan por ser unas de las entidades más tranquilas y sobrias que bajan en el templo. Siempre dispuestas a ayudar, a trabajar, a hacer caridad, son especialistas en dar

consejos y tranquilidad a los consultantes. La falange de los Pretos Velhos, es la falange que se identifica en la umbanda con la sabiduría, con la sobriedad y con la paz. Son especiales para realizar los trabajos que requieren de más tiempo de duración, y de espera en los resultados. Son las entidades más pacientes y tranquilas de la umbanda, y eso es lo que transmiten a quienes los consultan...”

Las entidades de los pretos poseen los colores blanco y negro que los simboliza y como comida se les ofrece rodajas de morcilla con rodajas de naranjas y pequeños platos de miel con hojas de ruda. Se les da tabaco (para que fumen en pipa) o cigarros negros (*jarutos*) y como bebida vino tinto (foto N° 18). Son las entidades que simbolizan a la sabiduría, la tranquilidad y la paz. Como son las más pedidas para la ayuda espiritual por los consultantes que asisten a las sesiones, son frecuentemente llamadas a la tierra (dos de cada tres sesiones). Pero por sus exigencias corporales a los médium, postura agachada cuasi de cuatro patas, éstos se resisten a incorporarlos por los dolores que, luego de la sesión, sienten.

Sexta Línea:

También llamada *Línea Guerra*. Comandada por el Orixá Ogun (homologado en el catolicismo con San Jorge). En el templo del pai Edgar, todas las sesiones comienzan con los trabajos de asistencia espiritual a los consultantes, con las entidades o Pais (25) Ogunes. Las entidades de esta línea son las que cortan las demandas (26) o malas ondas que afecten tanto al templo como a los que a él asisten. Sus dominios son la guerra y la agricultura. Los colores que simbolizan a las guías de la línea de Ogun son el rojo, blanco y verde. Ogun es el Orixá que mora en los caminos, son sus ferramentos la espada (las que se utilizan en las sesiones son las de madera) y lanzas (de fierro o metal que por sus características se asocia a la tenacidad), que simbolizan la lucha de la elevación espiritual. Identificado (junto con Exú, Iansá y Xangô) como uno de los guerreros mágicos, que lucha por el bien en la batalla o *guerra astral*. Reina sobre todos los metales, armas, caminos y límites de estos últimos. Su día semanal es el martes y su data anual, el 23 de Abril. Su comida ritual son siete costillas de vacuno asadas y su bebida es la cerveza (foto N° 19). Cuando estas entidades se encostan en los médium, éstos adquieren una postura sumamente rígida y su expresión facial se vuelve hostil.

También, dentro de esta línea, hay una falange que por su importancia y trascendencia adquiere las particularidades y privilegios de ser, en la cotidianeidad religiosa, tratada como una línea independiente, me refiero a la sexta falange, la de las entidades de los Exús y su opuesto femenino las Pombas Giras. Los colores que simbolizan a estas entidades son el rojo y negro. El rojo simboliza la dinámica de la lucha y de la sangre, el negro simboliza la ausencia de luz. El reino de las tinieblas, al cual los Exús penetran, con el fin de ejecutar las órdenes y trabajos que los otros Orixás de la umbanda les han encomendado. Recordemos que los Exús son las entidades que median entre los Orixás y los seres humanos. Siendo otra de sus tareas específicas la de hacer de intermediarios entre los *egunes* (alma de los muertos) y los vivos. La comida ritual de las Pombas Giras son los bombones de licor (foto N° 20) y la champaña (o en su defecto sidra) y para los Exús deben prepararse albóndigas de carne, preferentemente crudas, (foto N° 21) y sus bebidas rituales son la caña o el whisky. Su día semanal es el lunes. Las entidades de los Exús son consideradas como una fuerza libre que transita por todo el universo y que pueden tanto ayudar como perjudicar al hombre. A diferencia del maniqueísmo de la Iglesia Católica (27), la Umbanda, no reconoce entidades espirituales que sean totalmente negativas. Sus ferramentos son los tridentes (de todos los materiales) y los cuernos.

En ningún Conga Umbanda se podrán ver imágenes de las entidades del pueblo de los Exús. En todos los templo umbandistas que visité (sumado a los comentarios que el pai Edgar me hizo relacionados a este tema), los Exús siempre están en un cuarto aparte que, (ver capítulo VI), se ubica siempre delante del templo. Los Exús son considerados como los señores de los caminos, ellos son los encargados antes de cada sesión de “cerrar la calle” y de “abrir el templo”. Si bien estas entidades son caracterizadas como las menos elevadas espiritualmente, la idea que los umbandistas poseen de ellas, es muy sutil. En el culto católico, estas entidades fueron asimiladas al Demonio, o a Satanás, pero esa asimilación no es la más acertada. Los umbandistas no consideran que los Exús sean el mal por esencia sino que son las intenciones que tiene la persona que los invocan, quien va a determinar que esas entidades (si bien son definidas como las más sobornables) hagan daño. Una analogía (bastante acertada) es la idea que de *Mefistófeles* nos plantea el libro *Fausto* de Goethe. Constituye casi una obligación, el *complementar* al menos una vez cada tres meses con una sesión del pueblo de Exús, la conocida como *Quimambanda* (ver capítulo II) para abrir, así, los caminos y destrabar a lo fieles que a ella asisten.

Séptima Línea:

También llamada línea Africana. Junto con la de Oriente, esta línea no posee como jefe o dirigente a ningún Orixá. Es una línea puramente (de nuevo y al igual que la de Oriente) umbandista. Más de una controversia se genera cuando diferentes pai y mai de Santos se refieren a ésta. Los pais de Santos formados en la tradición religiosa uruguaya, como lo es el pai Edgar de Xangô, reevindican a las entidades espirituales de esta línea (a diferencia de lo que sucede con los pais/mais de Santos formados en la tradición religiosa brasileira), por sus poderes curativos y su alegría legitimándola, además, mediante los lazos genealógicos. La argumentación del pai Edgar, en una entrevista, acerca del deber de llamar a las entidades africanas como entidades espirituales elevadas y de bien fue la siguiente:

“Nosotros las definimos como entidades que poseen un espíritu más alegre, jocosos y desprejuiciados respecto de las otras entidades, pero esto último no implica que las entidades africanas puedan asemejarse a las entidades de los Exú y trabajar tanto del lado derecho como del izquierdo (28). Su comportamiento, se debe a que el *povo Africano*, es por un lado de jóvenes y por el otro, ellos son en realidad *brasileiros*, son bahianos y bahianos. Son genéricamente llamados como africano. De su juventud deriva comportamiento típico dentro del templo, movimientos rápidos y constante, saltos, gritos y risas que se dispersan entre los toques de los atabaques que al ritmo de sus puntos los invitan a bailar casi constantemente. Su juventud, es también, la razón por la cual son bastante reacios a empezar con los trabajos en las sesiones así como a trasponer el inicio de la caridad cuanto más les sea posible. En cuanto a su origen brasileiro, eso queda claro, porque son ellos mismos quienes se encargan de hacerles saber a las personas que asisten a las sesiones (sean o no éstas de religión) su pertenencia al pueblo brasileiro. Es decir, uno dicen que son africanos, pero son realmente hijos de africanos (hijos de los Pretos Velhos) que han nacido en... en la parte de Brasil, bueno en un montón de lados diferentes y entran todos dentro de la línea de Africanos”

Como deja entrever el testimonio del pai Edgar, en el templo, las entidades africanas son muy bien consideradas y se las llama con la frecuencia de dos de cada cuatro sesiones. Los colores que la simbolizan son (en este caso las diversas falanges no se tienen presentes) rojo, blanco y negro y su comida ritual son rodajas de salami con rodajas de huevo duro,

sazonadas con gran cantidad de pimienta o, como estas entidades la llaman *pica pica* (foto N° 22).

Si bien, como ya se ha visto hay una gran variabilidad en lo que hace al simbolismo cromático de los diversos Orixás de la umbanda, podemos retomar las teorizaciones que V. Turner (1966) desarrolla acerca del simbolismo de la triada blanco/rojo/negro para la sociedad ndembu. Así, el simbolismo del blanco se relaciona con todo aquello que tenga que ver con la luz, la vida, lo puro, lo bueno, la armonía, la paz, lo que puede ser visto y lo socialmente admitido, los fluidos vitales tales como la leche, el semen y el agua. El cuanto al simbolismo del rojo, identificado primeramente con la sangre, presenta un alto grado de ambigüedad. Por un lado, se lo relaciona con la vida, el rojo (la sangre) como fluido vital que engendra y genera vida. Así son considerados los sacrificios de animales destinados a las ofrendas de los Orixás (cuando en el templo se realiza la celebración de una data o se lleva a cabo un trabajo pero ya de no dentro de la religión umbandista, sino dentro del africanismo) o cuando se sacrifica un animal para una *troca de vida* (29) (también dentro de las prácticas que de candomblé se realizan en el templo del pai Edgar.) Pero, por el otro lado, al rojo se lo asocia con las pasiones carnales y sexuales que de alguna u otra manera traban al espíritu en su camino de ascenso hacia la perfección, apegándolo a lo terrenal. También es rechazada la sangre cuando emana del cuerpo sin ser deseada, como en la menstruación de la mujer, o cuando se realiza algún tipo de sacrificio animal para concretar una demanda. Puede identificarse, así, al simbolismo del rojo a mitad de camino entre el blanco y el negro. Por último, el simbolismo del negro se asimila a la extinción (en y por contraposición al blanco), con los desechos tanto corporales como espirituales, con la suciedad tanto corporal como social, con el caos, el desorden, todo aquello que tenga que ver con la noche, con lo alejado del bien, de la pureza y de la luz. Negro es el color por excelencia de las ceremonias de Quimbanda (ritual dedicado pura y exclusivamente a las entidades de los Exús, las menos elevadas espiritualmente). El negro simboliza todos los fluidos en putrefacción y toda la oscuridad de los seres y objetos. (30)

Hechas las salvedades respectivas acerca de la variabilidad que, en la práctica adopta el simbolismo cromático de las diversas entidades espirituales de la umbanda, es el momento de sumar las consideraciones que sobre los *Chakra* retoma el pai Edgar de Xangô en el momento

de realizar trabajos o curas de enfermedades a los consultantes (valiéndose, para ello, de la cooperación de las entidades espirituales.)

Para hablar de los chakras, el pai Edgar se basa en las teorizaciones que sobre éstos, el Pai Jamir (pai del pai Edgar) ha escrito en uno de sus libros (31) En primer lugar una definición que plantea a los chakras como los centros magnéticos, vitales del cuerpo humano. Vértices con forma de rueda pequeña que se ubican sobre el *cuerpo astral* o *periespiritu* o *duplo etérico* (32). Los siete chakras son los siete puntos de conexión que el cuerpo material posee con el cuerpo astral y es mediante ellos que la energía fluye de uno a otro cuerpo constantemente. Cuando los chakras están abiertos, desarrollados o desenvueltos, son de colores brillantes. Cada uno de ellos está unido a la espina dorsal mediante un cordón astral (similar al cordón umbilical). Dos son sus funciones básicas. Una es absorber y distribuir la vitalidad del cuerpo astral hacia el material. La otra es transmitir la energía del plano astral y mental al físico y viceversa. Luego de las aclaraciones generales, cada uno de los siete centros vitales, es definido de acuerdo a su función, su color característico y su ubicación en el cuerpo astral:

El chakra básico (o el número uno) se sitúa en la base de la espina dorsal, formado por cuatro pétalos de color rojo, púrpura y anaranjado. Activador de los deseos carnales (por su combinación del rojo/anaranjado), que si la persona logra purificar se depositan como energía en el cerebro, cambiando la tonalidad del anaranjado por la de amarillo oro (activando la capacidad intelectual), el rojo se transforma en rosa (símbolo del amor no egoísta), el púrpura se transforma en violeta (activando el plano espiritual).

El chakra esplénico (o número dos) se aloja en el bazo. Su función es la de recibir la energía y vitalidad del cuerpo astral y dividirla en los colores básicos, para su posterior distribución en los diferentes centros vitales. Su forma se compone de seis pétalos y un centro, a cada uno de los pétalos le corresponde un color que simboliza una modalidad de energía específica, rojo, anaranjado, amarillo, verde, azul y violeta (en ese orden). Vitaliza el cuerpo astral y el mental y permite que algunas personas desarrollan las facultades paranormales.

El chakra umbilical (o el número tres) se sitúa en el ombligo. Está compuesto de diez pétalos y sus vibraciones se relacionan con los sentimientos y las emociones. Los colores que predominan en este centro son el rojo y el verde. El verde se encarga de mantener en funcionamiento normal todos los órganos que intervienen en el proceso de digestión.

El chakra cardíaco (o el número cuatro) se localiza en el corazón. Posee doce pétalos y todos ellos son de color dorado y amarillo. Este centro se relaciona directamente con las vibraciones del amor.

El chakra laríngeo (o número cinco) se ubica en la garganta y verifica y controla el buen funcionamiento de los órganos de esa región corporal. Posee dieciséis pétalos de color azul, plateado y verde.

El chakra frontal (o el número seis) se localiza en el entrecejo, otorga la capacidad de alejar o acercar la mirada a los diversos objetos del mundo que se examinan. Compuesto por noventa y seis pétalos de color rosa, amarillo y azul.

El chakra coronario (o número siete) se ubica en el centro y alto de la cabeza. Se encarga de establecer la plenitud de las facultades astrales y es el nexo entre el plano físico y los planos astrales o superiores. Otorga, además, la capacidad de desdoblar el inconsciente. Compuesto por novecientos sesenta pétalos con el predominio del color violeta (aunque, en rigor, concentra todos los demás colores) Posee un núcleo de color blanco con vetas en color dorado y concentra en el centro de éste, doce pétalos en color amarillo.

De acuerdo a las especificidades de los chakras, entonces, se harán los preparativos y las curas. Un testimonio del pai Edgar, así lo ilustra:

“Los colores que las entidades espirituales piden, en ciertas ocasiones no están ligados a ellas (o a su línea), sino a la persona que realiza el pedido de ayuda, mediante una ofrenda. Así, si el problema de la persona que se acerca es espiritual pero se manifiesta en la zona de la cabeza, cualquier entidad a la que se acuda, va a pedir el color rosa o azul, o tal vez, el amarillo. Si el problema espiritual se manifiesta en los ovarios, van a pedir el color amarillo. Si el problema se manifiesta en el corazón, van a solicitar, el color rosado o un rojo.”

Ahora bien, las entidades espirituales de la umbanda, aquellas que poseen más peso, importancia y status dentro de la diversa totalidad que todas ellas componen, cuentan (además de su color simbólico y su comida ritual) con un número ritual/cabalístico que las representan. De cualquier modo, puntualizo en primer lugar, que el número por excelencia en la religión Umbandista es el *número siete*, que simboliza la perfección y la totalidad. De ahí, de la creencia del siete como totalidad, se desprende que las líneas de la umbanda sean siete, que siete sean las falanges que conforman cada una de ellas, y que siete sea el número cabalístico de una buena parte de los Orixás de la umbanda. Dentro de las práctica mágico/rituales es muy

común, que en las sesiones, las entidades espirituales pidan a las personas que van a asistir espiritualmente (a realizar con ellas *caridad*) diversos elementos para continuar la limpieza la sesión siguiente, la mayoría de los pedidos conllevan (se trate del elemento que se trate) la cantidad de siete (siete ramas de árbol, siete flores, siete velas, siete botellas, siete ramilletes de hierbas, siete piedras, siete granos de cereales, etc.)

Si bien, la mayoría de las guías de la umbanda (como anteriormente precisé), tienen como *su* número característico el siete, existen algunas excepciones. Ciertas entidades espirituales poseen el número ocho como característico, Según el pai, esto se debe a que:

“Porque comen como mujer, por ejemplo, Iemanjá el número ocho, Oxum ocho, Iansá ocho, el que llama la atención es Oxossi, ocho, el que es hombre, también posee el ocho.”

No pude ahondar más en la relación existente entre los Orixás femeninos y el número ocho, dado que para el pai Edgar existe una difusa y poco clara relación entre el número cabalístico de un Orixá y el número (en cantidad, no en variedad) de alimentos que se le debe ofrendar.

Otras de las razones, dadas por el pai Edgar, acerca de la variabilidad relacionada a los números característicos de los Orixás de la Umbanda, fue la siguiente:

“Pero en otros Orixás que tienen una cualidad más, entonces, se pone un número más, o ellos cuando bajaron, por primera vez a la tierra, dijeron: “Mi número es tal” y eso hay que respetarlo. La mayoría en Umbanda es siete, menos ciertos Orixás que son característicos, Oxum, Iansá, Oxossi, Iemanjá y Oxalá.”

El número que cada Orixá posee es entendido como el número cabalístico de los mismos. El número es la clave, que determina tanto la fuerza de la entidad espiritual (dada por la numerología) como, también, la cantidad de unidades que se le debe dar a la misma cuando ésta es ofrendada.

Una consideración última para este capítulo debe situarse en los *puntos ricados* (como se denomina en religión) a los signos que las entidades espirituales (encostadas en los médium) escriben sobre el suelo con una pomba.

Dentro de las creencias umbandistas, cada guía posee un nombre que, al bajar a la tierra, lo da a conocer mediante la escritura (sobre el suelo del templo) de los signos y símbolos que lo componen. De acuerdo a lo dicho por el pai Edgar de Xangô, cada entidad

espiritual que llega al templo a través de un médium (cuando está afirmada en él (33)) risca su punto (foto N° 23, N° 24 y N° 25) que (para el pai Edgar):

“Es lo mismo que decir que la entidad firma con su nombre. Como cada una de las entidades posee su punto, es inmensa y desconocida, cuál es la totalidad de los puntos que pueden llegar a ser riscados. Todos los que se conocen son sólo algunos de los pocos dentro de la inmensidad de la totalidad desconocida.”

De cualquier modo, y más allá de la diversidad de puntos que existen, cada una de las líneas posee ciertos rasgos característicos que los engloban. Por ejemplo, dentro de los puntos de la línea de Africanos (y bahianas) es característico que en éstos aparezca una tijera. Dentro de la inmensa mayoría de puntos de Caboclos que pueda existir, es característico que en sus riscados aparezcan flechas. Característico de la falange de Exú, es que dentro de sus puntos siempre aparezca un tridente. De las restantes falanges de Xangô, es característico que los puntos sean a partir de diversas combinaciones de elementos sobre la base de rayos y hachas. En la línea de agua es característico ver puntos que combinan diferentes elementos relacionados con el mar y los ríos. De la línea de Ogun, casi la totalidad de los puntos riscados conocidos poseen, entre otra cosas espadas y escudos.

De acuerdo a lo dicho por el pai Edgar de Xangô, hacerle riscar a las entidades espirituales su punto constituye una buena prueba para saber si los médium han recibido un espíritu en su cuerpo o si simulan haberlo hecho, esto último en religión se denomina *fiasco*. Para saber si un médium está *fiascando* (34) existen dos tipos de pruebas que el pai o *jefe de terreiro* puede realizar. La primera de ellas consiste en hacerle explicar a la entidad, a través del médium, cuál es el significado de cada uno de los signos que riscó (cuanto más complejo sea el punto, más complejo será de explicar su significado). La contrapartida de esta prueba es que por no estar la entidad espiritual todavía firmemente asentada, inmediatamente después de riscar su punto, desencoste del *cavalo*, quedando éste sin saber que es lo que significa cada uno de los puntos que riscó. La segunda de las pruebas (la cual es mucho más difícil y arriesgada) es que el médium que risca punto sobre una tabla tiene que girar sobre el mismo. Se supone que eso sólo es posible si es realmente la entidad quien *riscó punto* y no un fiasco del *cavalo* (35). Esa prueba es mucho más compleja porque, por lo general, cuando es un fiasco del médium éste es tirado afuera del círculo que abarca la totalidad del punto. Pero puede pasar, también, que las consecuencias sean a largo plazo. Es decir, que en ese momento

el médium pueda girar sobre su punto, pero como fracasó el riscado, sufra las consecuencias (males) en su vida posteriormente. Son infinitos los puntos riscados que pueden existir. Cada entidad espiritual del Universo posee el suyo.

Para finalizar este capítulo, la Tabla N° I condensa a modo de síntesis las características anteriormente mencionadas de las entidades espirituales más populares del panteón de la umbanda.

TABLA N° I:

<i>ORIXA.</i>	<i>COLOR</i>	<i>NÚMERO CABALISTICO</i>	<i>COMIDA.</i>
* <i>Oxalá</i>	blanco	8	maiz blanco
* <i>Iemanjá</i>	celeste	8	arroz
* <i>Ogum</i>	rojo/blanco/verde	7	costillas asadas
* <i>Oxossi</i>	verde/blanco	8	choclo asado
* <i>Oriente</i>	dorado	7	pan s/ levadura
* <i>Africana</i>	rojo/blanco/negro	7	salamin c/ huevo
* <i>Xangô</i>	rojo/blanco	7	bananas
* <i>Bará</i>	rojo	7	papa asada
* <i>Obá</i>	rojo/naranja/rosa	8	farinha de trigo
* <i>Ianza</i>	blanco/rojo	8	batata frita
* <i>Preto Velho</i>	blanco/negro	7	morcilla c/ naranja
* <i>Oxum</i>	amarillo	8	maiz amarillo
* <i>Caboclo</i>	rojo/amarillo/verde	7	frutas en general
* <i>Ibejis</i>	rosa/celeste	7	golosinas
* <i>Pomba gira</i>	rojo/negro	7	bombón de licor
* <i>Exú</i>	negro/rojo	7	albóndigas /carne

Dos últimas consideraciones. La primera es que este capítulo fue realizado de acuerdo a las evidencias de campo. Los colores, los puntos y las comidas que caracterizan a cada una de las líneas (y dentro de ellas a sus jefes y falanges) han sido reconstruidos en base a los datos de campo. No descarto diferencias en los colores y las comidas con otros templos o

bibliografía. La segunda es que la reconstrucción del mapa simbólico ha sido sobre las creencias y prácticas umbandistas. Se dejaron intencionalmente de lado las referentes al culto de Candomblé. Sólo se han incorporado al capítulo aquellos fragmentos del ethos y cosmovisión (35) propias del africanismo (Candomblé) en los casos que, o bien pueden ser asimilados al umbandismo, o bien cuando de ellos derivan creencias y prácticas umbandistas.



Foto N° 1



Foto N° 2



Foto N° 3



Foto N° 4



Foto N° 5



Foto N° 6



Foto N° 7



Foto N° 8



Foto N° 9



Foto N° 10



Foto N° 11

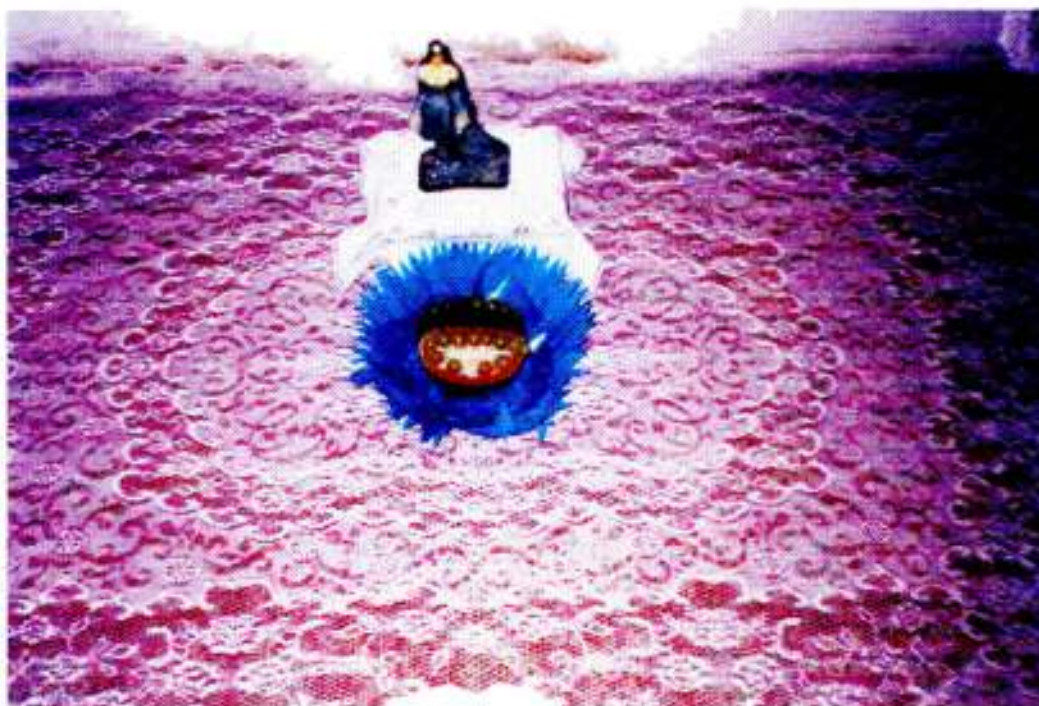


Foto N° 12



Foto N° 13



Foto N° 14



Foto N° 15



Foto N° 16



Foto N° 17



Foto N° 18



Foto N° 19



Foto N° 18



Foto N° 19



Foto N° 20



Foto N°21



Foto N° 22



Foto N° 23



Foto N° 24



Foto N° 25

VI

El Espacio Sagrado.

“Só os deuses socorrem
Com seu exemplo aqueles
Que nada mais pretendem
Que ir no rio das coisas.”

F. Pessoa.
“Bocas roxas”

Organización del espacio.

En este capítulo se abordará el análisis del espacio del templo. En primer lugar una descripción de la totalidad de la casa de la mai Malvina de Iemanjá, luego una descripción exhaustiva del espacio físico del templo y por último el análisis del simbolismo del espacio sagrado.

Para comenzar, la localización geográfica del templo. La dirección es Rodríguez Peña 283 (desde la Avenida Monteverde tres cuadras hacia el sur) en la localidad de Florencio Varela, en el Sur del Gran Buenos Aires (plano N° I, N° II y N° III). El templo no tiene frente a la calle, sino que forma parte de la casa de atrás. La casa de adelante (que es donde vive una de las hijas de la mai del templo) posee un frente asimilable al común de las casas de la zona, a medio terminar (a la pared del frente le falta el revoque) y casi la totalidad del mismo es absorbido por una gran persiana de madera. Un amplio pasillo (de alrededor de dos metros de ancho y siete u ocho de largo) deja ver, desde la vereda, el frente del salón del templo.

Desde el pasillo puede verse el frente de la casa de la mai, éste se compone de una pared blanca, con una puerta de madera (de color oscuro) en el centro y dos pequeñas ventanas a cada lado de la misma. El pasillo, que posee un muy angosto camino de material pegado a la pared de la casa, es de tierra. A cinco metros, desde la vereda, un pequeño cuarto (de un metro por un metro y de cincuenta centímetros de alto), que tiene en el frente superior un gran cuerno, que ocupa la totalidad del ancho del mismo. El cuarto recibe el nombre de *la Aruanda*, y es aquí donde *mora* (vive) el pueblo o *falange* de los *Exú* y de las *Pomba Giras* de la Umbanda. Este tipo de deidades son, tal vez, una de las más complejas y ambiguas dentro de las religiones afro-brasileñas. Para los cultos africanistas (candomblé y nación) Exú es el Orixá mediador, él posee el don de abrir y cerrar todos los caminos y puertas. Por su esencia de Orixá posee la misma santidad y sacralidad que los quince Orixás restantes del Panteón. Pero para la umbanda (recordemos que la umbanda tiene un fuerte grado de componentes absorbidos, al tiempo que impuestos, de la iglesia católica apostólica romana), las entidades de los Exús y las Pombas Giras, son consideradas como las guías más alejados de Oxalá (Jesús)

o, en otras palabras, las entidades que se encuentran en uno de los peldaños más bajos de la escala espiritual. La umbanda resuelve la dualidad del maniqueísmo occidental asimilando al mal en general y a Lucifer en particular con el pueblo de los Exús. De cualquier modo, en el culto umbandista, tanto los Exús como las Pombas Giras son los encargados de abrir los caminos, por lo que se los conoce como "*los Señores de la encrucijada*" y su cuarto se ilumina con una luz roja (ver capítulo V).

Detrás de este cuarto, dos pequeños ambientes de material y puerta de metal, son los baños del templo. Por requisito del Registro Nacional de Cultos, para la obtención de la habilitación, es necesario poseer dos baños (uno para damas y otro para caballeros) que sean de uso exclusivo (al menos en el lapso de tiempo de actividades religiosas) del templo.

Enfrente de los baños un pequeño patio de material, cubierto por un improvisado techo de chapa verde (en el cual por lo general hay varios gatos y perros), contra la pared de la medianera un palomar donde habita una paloma blanca (llamada "Blanquita") que es una de las mascotas de la casa (como tal, la paloma está por lo general suelta y entra y sale de la casa y del templo a libertad)

Perpendicular a la pared del palomar (y pegada a la última pared de la casa de adelante) una escalera de material, aún sin terminar. La escalera comenzó a construirse porque la intención de la mai es mudarse a una pequeña casa (dos o tres habitaciones) para ella y para su marido arriba de la casa de su hija. De esta manera podrá dejar (previas modificaciones realizadas) toda la casa de abajo, todos los ambientes, como *salón sagrado*. Esta ampliación del salón del templo, pero sobre todo la construcción de una loza que reemplace al actual techo de chapa del mismo es otro de los requisitos básicos (y que aún no cumplen), para poder inscribirse en el R. N. C.

En la actualidad, la superficie de la casa de abajo se distribuye de la siguiente manera (plano N° IV):

-La cocina (de alrededor de tres metros de ancho por tres de largo) es de paredes blancas, con armarios compuestos por estantes de madera sobre los cuales cuelgan retazos de tela que funcionan como cortinas, con una heladera antigua, debajo de la ventana (la cual posee cortinas blancas a medio abrir) y perpendicular a la puerta se encuentra la mesada (que incluye la pileta) y seguidamente, dos cocinas a gas que ocupan la totalidad del ancho del ambiente. Sobre la línea de la pared de la puerta, una mesa de fórmica amarronada

que siempre está tapada por diversas cosas (como papeles, radio, elementos típicos que se utilizan en las sesiones –miel, botellas de agua, diversos pequeños platos, etc-), a su alrededor, tres sillas sin tapizar (con un almohadón improvisado con varios trapos).

-El cuarto que funciona de estudio, de lugar de tirada de cartas y de buzios, de guardarropas, de vestidor y de culto a San Lázaro (las dimensiones estimativas de este ambiente son las de un rectángulo de tres de largo por dos de ancho). Posee una puerta corrediza de madera que lo separa de la cocina. A la derecha de ésta y en perpendicular, una mesa con una computadora y una impresora (más que antiguas). Tanto la computadora como la impresora son utilizadas para actividades religiosas. Con ellas se elaboran y se lleva el control de movimientos de cada uno de los fieles hijos del templo, se imprimen los puntos correspondientes a las diversas entidades espirituales, se preparan los tests evaluativos que muy esporádicamente el pai Edgar les impone hacer a sus hijos de religión. Colgados en la pared (arriba de la mesa), los diplomas que acreditan a Malvina como mai de Santos en Candomble y Umbada, “mai Malvina de Iemanjá”, obtenidos en Brasil (en el templo de su pai, Jamir Rajir en San Pablo). Al lado de la mesa de la computadora, un espacio vacío. Seguido y en ángulo con la puerta corrediza que limita el cuarto con el baño de la casa, una pequeño armario de madera sobre el cual se encuentra la figura de San Lázaro, quién por ser el Orixá de cabeza de la mai Malvina y el pai Edgar permanece (sin interrupción) homenajeado con su comida ritual (una fuente de barro llena de pipoca (rosetas de maíz)), una vela blanca siempre encendida, y unos pequeños pedazos de papeles con los nombres y apellidos escritos de las diversas personas que le piden ayuda (foto N° 1). Como Abaluaé (San Lázaro) es el Orixá de las enfermedades en particular y de la salud en general, la mayoría de los pedidos son en referencia a la falta de esta última (1). Dentro del armario, el pai, guarda todos sus libros de doctrina (tanto de umbanda como de candomblé). En la pared de enfrente, una mesa que es utilizada para la tirada de cartas de la mai y la *jodo de buzios* del pai. Efectivamente, en los días en los que no hay sesión se puede ver sobre la pequeña mesa (de fórmica blanca) la bolsa roja de las cartas y la pequeña caja de marfil en donde se guardan los buzios. Las cartas que son tiradas exclusivamente por la mai. El jodo de los buzios (que son conchas marinas) es exclusividad del pai Edgar. El axé (o permiso) para tirar los buzios, le fue otorgado al pai Edgar por su pai. Éstos pueden tirarse de a tres, de cinco o de siete. El pai Edgar puede, por ahora, tirarlos sólo con cuatro. En la primera entrevista que tuve con él, abrió la pequeña caja

de marfil y los buzios (pequeños caracoles de mar de forma semejante al caracol de tierra, pero un tanto más alargada) cayeron sobre el paño verde sobre el cual siempre deben ser tirados y me puntualizó que:

“A mi, el axé de jodo de buzios me lo otorgó el pai Jamir, pero por el momento y hasta que no viaje a su templo a cumplir otra obligación, sólo puedo tirar con cuatro buzios o “buzios cardinales”, como los llamamos nosotros”

Por encima de esta mesa, un perchero de hierro pintado de negro. Más arriba que éste, diversas fotos (una o dos) de fiestas del día de Iemanjá (la Orixá que comanda la línea de agua (ver capítulo V)).

-El ambiente que funciona como baño interno nunca lo pude ver.

-El ambiente que funciona como el cuarto de la mai y de su marido (de dos metros de largo por tres metros de ancho) permanece, por lo general, con la puerta cerrada. Por lo poco que pude observar, posee dos camas de una plaza, el televisor color, una mesa mediana y dos sillas.

-El ambiente que funciona como templo, y que literalmente denominan como *lugar sagrado* es de forma rectangular (de cuatro metros de ancho por siete metros de largo), con techo de chapa pintado de blanco, alfombrado (con una combinación geométrica de rojos y amarillos). Posee cinco puertas, la primera de madera marrón da al pasillo que comunica con la calle y que es la puerta oficial y principal del templo (foto N° 2). La puerta principal está custodiada por el cuarto de los Exús, quienes tienen la misión específica de proteger y resguardar al espacio sagrado (2); la segunda da el pasillo y patio lateral (foto N° 3). Ambos simbolizan el lugar sagrado del Candombé, ya que al salir por esa puerta se encuentra el *assentamento* del Orixá Tempo y siguiendo hasta el fondo del pasillo están los Cuartos Sagrados, lugar donde moran los Orixás, también llamados *Ocutás* de Candomblé (en uno de ellos los Exús, y en el otro el Orixá Xangô y la Orixá Iemanjá). El *assentamento* del Orixá Tempo, posee un mástil que sostiene la bandera (en la que se concentra su axé) que es comandada (subida y bajado) por Tempo (asimilado al catolicismo con San Antonio). La tercera puerta comunica con la habitación de la mai (foto N° 4, en ella puede verse a la mai Malvina de Iemanjá). La cuarta da al ambiente que funciona como escritorio (foto N° 5). La quinta, adornada con una cortina de tul blanca (foto N° 5), da a la cocina (anteriormente descripta).

El salón sagrado posee dos ventanas (ubicadas a los costados de la puerta marrón) que dan al exterior y una tercera (que es una especie de ventana interna) que comunica con la cocina. En la pared de enfrente a la puerta principal (la marrón) se ubica el *Conga*, también llamado *Altar* o *Piji* (foto N° 6). Éste se encuentra en el costado izquierdo (mirado de frente) a la puerta que comunica con la habitación de la mai. Sobre la misma pared, del lado derecho y en ángulo con la pared perpendicular (que es la pared de la puerta que comunica con el estudio) se ubican, sobre una tarima de dos pisos de madera, los instrumentos. Los instrumentos son (en su mayoría) tambores o *atabaques* de formas y tamaños diversos, pero también cuentan con una maraca revestida con una línea de piedras y cascabeles, unos pequeños palos de agua y dos panderetas (foto N° 7). El espacio que ocupan los instrumentos es considerado uno de los más sagrados (otro es el Congá) del templo. Los atabaques y demás instrumentos son elementos sagrados, y pertenecen al dominio del Orixá Xangô. Por esta razón, sobre la tarima hay en la pared formas de rayos pintadas en color rojo y hachas de madera (ambos objetos son el *ferramento* de Xangô). Los rayos por que él es el Orixá de las tormentas y su color es el rojo porque la línea que comanda es la de fuego. Las hachas son el símbolo de la rectitud y la justicia, Xangô es el Orixá que comanda la justicia (3). Casi la totalidad de los instrumentos son de madera combinada con cuero y están decorados con cintas de colores y con tules blancos. Colgados en la pared, y por arriba de los atabaques, los diplomas del pai Edgar que lo legitima como tal (esos diplomas fueron obtenidos en su totalidad en Brasil) y la foto (enmarcada) del pai Jamir (pai de la mai Malvina y del pai Edgar). Continuando la línea de la pared de los instrumentos hay tras sillas antiguas tapizadas en cuero verde seco (en las sesiones, esas sillas sólo pueden ser utilizadas por la jerarquía del templo). Por último, siguiendo la misma línea, la puerta que comunica con la cocina. En el espacio que va desde la pared de la puerta de madera hasta la mitad del largo del templo hay cuatro filas de bancos (con un pasillo en el medio que deja libre el acceso a la puerta de calle) con el fin de ser utilizados por la gente que va al templo de visita, los *consultantes* y los *hermanos de religión* de otros templos que asisten al desarrollo de las sesiones (ver foto N. 2 de este capítulo). En la pared izquierda (siempre mirando de frente) perpendicular al Conga (la pared en la cual se localiza la puerta que da al patio lateral), pegado a éste y sobre el suelo, una repisa pequeña de madera (ver foto N. 3 de este capítulo). Sobre la repisa se encuentran la mayoría de los elementos necesarios para que las entidades espirituales de las diferentes líneas

una repisa pequeña de madera (ver foto N. 3 de este capítulo). Sobre la repisa se encuentran la mayoría de los elementos necesarios para que las entidades espirituales de las diferentes líneas que descienden durante las sesiones puedan trabajar. Elementos tales como: diferentes colonias y perfumes (utilizados por la línea de agua), velas de diferentes colores (cada uno de los colores simboliza a las diferentes entidades espirituales de la umbanda), cintas de raso de color verde, roja y blanca (los colores de la línea de Ogun), papeles y lapiceras (que se utilizan para que los que asisten a las sesiones escriban los nombres de sus allegados para que, de este modo, las entidades espirituales los limpien), fotos de diversas personas y *pembas* de diferentes colores (habitualmente siempre hay, por lo menos, de color rojo, blanco y verde). Las *pembas* son elementos que sirven para escribir sobre la piel de las personas que van a ser curadas. Poseen la textura de las velas y la forma de un huevo (un tanto más ovalado) son características, tanto de la Umbanda como del africanismo (las “verdaderas” como así describe el folleto provienen de África (4)).

Todas las paredes (sobre todo en los sitios cercanos al altar y a los instrumentos), están atiborradas de espadas de maderas adornadas con cintas rojas, verdes y blancas (que son los colores de Ogun), cuadros (al estilo foto) de San Jorge, hachas de madera (que son características de las entidades espirituales de la línea de Xangô, o línea de fuego) y lanzas, también de maderas (que son características y utilizadas por las entidades espirituales de la línea de los Caboclos, también llamada líneas de los indígenas) (ver capítulo V).



la puerta anteriormente citada, se localiza el *aseentamento* del Orixá Tempo. Orixá que cuenta, además, con su *ferramento*, los símbolos que lo representan y mediante los cuales el *axé*, las potencias, el poder, la energía del Orixá se transfiere a la tierra. Debajo del ferramento, está enterrado el Ocutá (Ota) de Tempo. El ferramento está compuesto por, una piedra de cemento en forma de pequeña colina (de aproximadamente 0.50 cm, de diámetro). En las cuatro diagonales tiene pegado un caracol mediano de color gris y en los cuatro espacios que quedan entre ellos, tiene pegado un caracol pequeño de color blanco. Clavada en el medio de la pequeña colina de cemento, una especie de rejilla de fierros de color amarillo por el óxido parada sobre un pequeño mástil (también de hierro) de 0.10 cm, que posee en la parte superior (sobre el fierro más alto) una bandera (del mismo material) en cada uno de los extremos horizontales y, una (un poco más grande) en el medio (en el mismo meridiano que el mástil). En el espacio que queda en la superficie de la colina, entre el mástil de hierro y los caracoles, dos monedas grandes y una chica pegadas de filo mirando al frente y otra triada idéntica en la parte posterior (hacia la pared). Por detrás de la colina de cemento se emplaza un mástil de caña (de alrededor de dos metros de altura) en el cual flamea una bandera blanca, completando el ferramento de Tempo.

Por detrás del salón del templo (con intermedio del pasillo anteriormente citado) dos puertas de metal constituyen la entrada a cada uno de los cuartos de santos. El de la derecha es el cuarto de los Elegbáras, o Exús de candomblé (con sus funciones de intermediarios, al estilo de voceros entre los Orixás y los humanos) y el de la izquierda, es el cuarto de los Orixás Xangô (el Orixá de cabeza del pai Edgar) e Iemanjá (la Orixá de cabeza de la mai Malvina). Si bien en la actualidad la mayoría de los templos reconoce un panteón de dieciséis Orixás los pueblos de África reconocían alrededor de doscientas, doscientas cincuenta deidades. Los templos de religiones afro-brasileñas poseen siempre dos *cuartos de Santos*. En uno de ellos se localizan solamente los *Ocutá* (así son llamados en religión las piedras que simbolizan y sobre las cuales se personalizan a cada uno de los Orixás (5)) de los Orixás Elegbarás o Exús (las entidades mensajeras entre el aye y el orum) y en el otro los restantes Ocutá. Los Ocutá son piedras que, se creen, tienen vida y representa a las distintas fuerzas de la naturaleza, en rigor una vez que han sido bautizadas han pasado a ser Orixás. Este bautismo (mediante el cual un Ocutá se convierte en un Orixá –con nombre y apellido) ha sucedido en un tiempo mítico. La conversión es relatada de acuerdo a los decires de las antiguas leyendas

siendo los finales de las mismas los que explicarán y darán sentido a la representación visual (a la imagen) que el Orixá posee en la actualidad (ver capítulo V, notas N° 24 y N°25)

Siguiendo la línea horizontal se emplaza el cuarto (de alrededor de tres metros de ancho por tres metros de largo) que actualmente funciona como depósito, pero será en breve acondicionado para realizar en él, las obligaciones religiosas.

El templo del pai Edgar de Xangô posee dos asentamientos, el del Orixá Tempo (anteriormente descripto) y el del Orixá Oxalá. Ambos asentamientos fueron llevados a cabo, determinados y colocados en sus respectivos lugares por el pai Jamir en una de sus visitas pedagógicas a los hijos de religión que posee en el extranjero.

El segundo de los asentamientos, es el del Ocutá que simboliza al Pai Oxalá (Jesús) el cual se ubica siempre en el centro del templo, aunque éste no sea el físico/dimensional del diámetro real del salón del templo. El asentamiento de Oxalá simbolizaba (en las construcciones de antaño) el centro tanto físico como energético del templo. En esas épocas los templos se construían reproduciendo, siendo una imagen (6), del mito que narra con más de un detalle su estructura.

Los templos de África así como, también, los que se construyeron en América (de manera clandestina) en los primeros cien años desde el inicio del comercio de esclavos eran circulares. Antiguamente los *terreiros* o casas espirituales eran de forma circular, con el techo en forma de bóveda y con un poste en el centro. Éstos actualizaban, a escala material, la concepción del Universo. El techo representaba a la bóveda celeste o el cielo que era llamado como *Obatala*, el suelo (en forma circular) representaba la tierra, era amasado con tierra y cenizas y se la conocía con el nombre de *Odudua*. El poste ubicado en el centro, llamado *Axixé*, representaba la unión de *Obatala*, el cielo y de *Oduda*, la tierra. Algunas versiones identifican al *Axixé* con el sexo, que gesta la totalidad del Universo. De la Unión del cielo y la tierra nacen todos (en sus diferentes versiones) los Orixás que poblaban (o mejor dicho, aún pueblan) el continente africano. Diversas y trastocadas versiones de las leyendas mitológicas de origen llegan a América junto con el masivo tráfico de esclavos. Del contacto de éstas con las creencias y prácticas de la religión católica (que en los primeros tiempos constituyó un recurso para los esclavos negros de mantener sus cultos y creencias) y con el paso del tiempo que conlleva a la modernización y a la urbanización, los templos obtendrán la forma que

actualmente los caracteriza. Esta forma es de salones cuadrados o rectangulares de cemento y ladrillos.

Ahora bien, el salón de culto ha sido definido anteriormente como un *espacio sagrado* para lo cual retomo, en primer lugar, el concepto de *hierofanía* de M. Eliade. La manifestación o el mostrarse de lo sagrado ante el hombre desde aquellos seres u objetos que pertenecen al mundo de la realidad sensible es lo que el autor denomina como hierofanía. Así, a partir de la manifestación de lo *sagrado*, un objeto o un ser se convierte en otra cosa diferente sin dejar de ser lo que es y sin perder su lugar en el mundo natural. Mediante la hierofanía, algo es además de él mismo, ahora, algo sagrado (7).

Para las diversas cosmovisiones religiosas el espacio no es homogéneo. Los diferentes espacios son *cualitativamente* distintos. Así, puede identificarse al espacio sagrado como el real, el verdadero espacio por ser una reproducción a escala de la obra de los dioses. El espacio sagrado, el templo, recrea el Cosmos original (en franca oposición al Caos que constituye el espacio profano) otorgando, además, un fundamento ontológico a la experiencia que el hombre religioso posee en y del mundo.

Recapitulando, entonces, el templo del pai Edgar de Xangô cuenta con tres diferentes y específicos (aunque estrechamente relacionados) *espacios sagrados*.

En respuesta a pautas estrictamente metodológicas describiré y analizaré por separado cada uno de ellos para luego entablar las interrelaciones, al menos las más importantes, que estos espacios mantienen en la cotidianeidad de la vida religiosa.

Simbolismo del Espacio Sagrado.

Este apartado comienza con una puntualización teórico/metodológica; para el análisis de la organización y el simbolismo del espacio sagrado se ha intentado poner en dinámica las tres clases de datos que V. Turner (1980) propone para el análisis de la estructura y propiedades de los símbolos rituales; lo que puede verse acerca de lo que hacen los actores, lo que los actores interpretan y dicen que hacen, y las significaciones que el antropólogo re-crea acerca de eso que ve y de las interpretaciones y explicaciones que esgrimen los propios actores acerca de los que hacen (8).

Primer espacio sagrado: *la Aruanda o Cuarto de los Exús*. Representa para la umbanda la frontera, la puerta entre el mundo de los vivos y el mundo de las entidades espirituales. En todos los templos de religión afro-brasileña (9) existen en rigor dos espacios sagrados diferentes para los Exús. Para la doctrina umbandista, el cuarto debe ser localizado en la entrada (cerca de la calle) para así proteger y defender tanto al templo como a las personas que a él asisten de las malas influencias y protegerlos de las *demandas* (10) que los acechen. Por ser las entidades mediadoras y los señores de las llaves (abren y cierran todos y cualquier tipo de caminos) a ellas son a las primeras que se saludan, a modo de homenaje, al dar comienzo a las actividades religiosas y las últimas en ser saludadas a la hora de dar por finalizadas las mismas. El cuarto de las entidades del pueblo de los Exús y de las Pombas Giras permanece generalmente con la puerta cerrada. Recordemos que para la umbanda, este *povo* aglutina a las entidades espirituales menos elevadas, las más apegadas a lo terrenal, las más sobornables y las más traviesas y juguetonas (hasta llegar en ciertas ocasiones a inmiscuirse en el ritual y hacerse pasar por otro tipo de entidad). El cuarto que los aloja permanece cerrado con llave simbolizando, así, la imposibilidad que tienen este tipo de entidades de deambular por el universo sin el debido consentimiento del pai o mai de Santos responsable de la dirección del templo. Por su carácter desprejuiciado y su criterio laxo del Bien y del Mal, a estas entidades se les rinde homenaje y se las aloja en un espacio físico diferente al destinado para el resto de las guías espirituales de la umbanda. Solamente las fiestas dedicadas por entero a este pueblo se llevan a cabo en el salón del templo pero, en esas ocasiones, y siempre después de las doce de la noche, el altar y por ende todos los objetos que en él se ubican quedan tapados por detrás de una cortina (foto N° 8 y N° 9). Sólo quedan a la vista, iluminados con luz de velas, los objetos rituales portadores del axé de estas entidades. En dichas sesiones o celebraciones litúrgicas (la *Kimbanda* o *Quimbanda* (11)) que se centran y trabajan totalmente con estas entidades las puertas de la Aruanda se abren y permanecen así hasta terminada la misma. Por arriba de la puerta, en el margen superior de ésta, en todos los templos puede verse colgado un par de cuernos de ciervo. Esto además de ser un diacrítico que permite a los conocedores (aunque más no sea un poco) de la religión identificar los templos, es una protección, una barrera que asegura que cualquier tipo de influencia negativa o de maldad, no podrá pasar más allá de las puntas, quedando enganchada en cualquiera de ellas dos.

A modo de analogía, la función de los Exús y de las Pombas giras en la cosmovisión y el ethos umbandista es similar a la del *pecado* y la *muerte* en el *Paraiso perdido* de Milton, en donde ambos son los guardianes que custodian las puertas que separan el Infierno (que gracias a los ángeles arquitectos caídos luego de la Batalla es un símil del Cielo) del Abismo (que existe entre el Infierno y el Cielo) (12). Las entidades de los Exús son las encargadas de vigilar la frontera que separa el *Caos* (en tanto espacio profano) del *Cosmos* (en tanto espacio sagrado), el orden del desorden, donde *se es* del donde *no se es* (13)

En la totalidad de los templos que visité (y de acuerdo a mis informantes en la mayoría de las casas de religión del país) el cuarto de los Exús es siempre un lugar pequeño (14). Los objetos característicos son estatuas (de diversos tamaños) de imágenes del diablo (para la iglesia católica) y de mujeres de vida fácil y, menos frecuentemente, la imagen de un compadrito. Alumbrado siempre con una luz de color rojo y adornado con flores (por lo general claveles), también, de color rojo. Los objetos que rodean a estas imágenes son los objetos que estas entidades (de acuerdo a los mitos explicativos de los orígenes) en vida utilizaban. Botellas de alcohol (de sidra o champaña para ellas y de whisky y/o grapa para ellos), monedas, velas de color rojo, diversos vasos, etc. Cada uno de estos objetos simboliza y recrea en sí mismo las particularidades de estas entidades. Mujeres de vida promiscua que, las más de las veces, ejercían la prostitución. En cuanto a las entidades espirituales que en su última encarnación lo hicieron en el cuerpo de un hombre, ellos fueron compadritos, o caficcios o ladrones, y cuentan en su haber con por lo menos un par de heridas, resultados de sus malevajes. En el templo del pai Edgar de Xangô en el transcurso de las sesiones de umbanda nunca se bebe alcohol (sólo en alguna muy rara ocasión, las entidades espirituales de la línea de los Africanos es convidada con un poco de vino tinto). Por el contrario, en las sesiones de quimbanda es una norma que a cada una de las guías espirituales que llegan a la tierra se las convide con una copa de bebida alcohólica. El color rojo, característico tanto de la luz de las mismas, como de las flores (rosas) que se les ofrenda, junto con el alcohol son dos de los símbolos dominantes (o *sacras rituales*) que van a presidir la totalidad de la ceremonia de quimbanda. En un testimonio el pai Edgar de Xangô, precisa que:

“ Yo no estoy de acuerdo con que en los templos se beba alcohol, y menos que se tomen drogas. Pero cuando llegan a la tierra las entidades de los Exús y de las Pombas Giras, cuando se realizan sesiones de quimbanda es necesario que haya alcohol, bombones y luces y flores rojas... esos

son los objetos ceremoniales que se le deben de ofrendar a las entidades espirituales de ese tipo. Si no cumplis con los pedidos que ellas (las entidades espirituales) hacen, no las invoque y chau... Si vas a celebrar una fiesta o sesión en su honor, hay que homenajearlas. Por eso a mí mucho no me gusta hacer sesiones de quimbanda... porque quieras o no, siempre va a ver un exceso... alguna que otra entidad va a tomar más de la cuenta y eso a mí no me gusta... después la gente anda diciendo que los umbandistas somos borrachos, que tomamos y nos emborrachamos en vez de hacer religión, y como vos sabés, eso no es cierto, no es verdad. Mirá, cuando se hace quimbanda, nosotros, los sacerdotes, tenemos que estar más alerta y más duros que de costumbre porque las entidades de los Exús y de las Pombas Giras son muy, pero muy, traviesas y desobedientes.”

Segundo espacio sagrado: *el Salón del Templo*. Las dimensiones estrictamente físicas ya han sido descriptas en el comienzo de este capítulo. Centraré, entonces, la mirada específicamente en tres puntos espaciales. El primero espacio es el *assentamento de Oxalá*. Como se ha puntualizado este assentamento si bien simboliza el centro del espacio sagrado, no siempre se ubica en el centro físico del templo. Cada vez que un templo abre sus puertas en tanto espacio de celebraciones litúrgicas, el padrino del mismo (que por lo general siempre es el pai del pai que va a dirigir la nueva casa de culto) dictamina, de acuerdo a las vibraciones energéticas, el lugar donde debe enterrarse el Ocutá de Oxalá. Puntualmente en el templo del pai Edgar el assentamento de Oxalá se ubica a escasos centímetros de la pared que limita con el pasillo lateral y a cinco o seis pasos del conga. Por ser un assentamento de un Orixá, este espacio sagrado es una manifestación propia de las religiones africanista. Asimismo, los templos que profesan pura y exclusivamente la religión umbanda (no más del dos o tres por ciento de los templos del país) no cuentan con ningún tipo de assentamento. A diferencia de lo que sucede con el assentamento del Orixá Tempo (que más abajo será tratado), el de Oxalá no posee ningún ferramento que permita reconocerlo e identificarlo. Sólo puede saberse que allí está el assentamento de Oxalá, si el pai lo menciona.

El segundo de los espacios sagrados dentro del salón del templo al que me referiré es al *Congá* (también llamado *Altar* o, menos frecuentemente *Piji*). Este espacio combina ambos cultos, el umbandista y el africanista. Las imágenes que allí se concentran son de los santos católicos (tales como Santa Bárbara, San Jorge, San Marcos de León, entre otros), de entidades negras brasileñas (como los bahianos/as) y de los viejos sabios africanos (llamados *pretos velhos*). Ahora bien, en este espacio se cristaliza con suma prolijidad la heterogeneidad

e intertextualidad inherente a la religión umbandistas. Las imágenes de los santos propios de la iglesia católica romana son rebautizadas con los nombres de las deidades del africanismo. Éstas, coexisten con algunas estatuas de entidades puramente africanistas y con otras umbandistas (imágenes que siempre y en todos los casos son de color negro, curiosa división tajante de colores) con estatuas y objetos asimilables a las religiones orientales (el budismo en particular). De cualquier modo, existen imágenes de los Orixás del africanismo, aunque éstas son de utilización muy poco frecuente. En el templo del pai Edgar, para mediados de noviembre de 1997 se agregaron al Conga (como puede verse en la foto N° 6 de este capítulo) tres estatuillas de Orixás. La de Oxalá en su pasaje de joven (Oxaguian), la de la Orixá Oxum y la del Orixá Xangô. Lo característico de las imágenes de los cultos africanistas es que todas ellas son de idéntica forma y de tez negra cambiando, solamente, el color de las vestimentas. Así, y de acuerdo a los colores que simbolizan a cada uno de los Orixás, la figura de Oxalá es de color celeste y blanco, la de Oxum, amarilla y la de Xangô, rojo y blanco (acerca del simbolismo cromático ver capítulo V). La estructura física del altar respeta, de acuerdo a los diferentes estantes, las siete líneas de la umbanda. O en otras palabras, cada una de las líneas puede verse reflejada en un estante del Conga. Sintetizando, el altar del templo posee amalgamados elementos sagrados tanto de la religión umbandista como de las religiones africanistas, no obstante, el fuerte predominio de la cosmovisión umbandista. El espacio del Conga intenta ser una fiel copia en escala de la *escalera espiritual* que conforman la totalidad de las entidades de la umbanda. La disposición de las figuras que simbolizan a las diferentes guías de la umbanda respeta el grado de evolución espiritual que, de acuerdo a los principios doctrinarios, éstas poseen. La línea de Santos ocupa dos estantes, en el más alto y simétricamente en el medio se ubica la figura de Oxalá (en dos versiones, la representación de la Iglesia Católica y la de Candomblé), en el estante de abajo (siempre en la fila del medio), las figuras de las demás entidades de la línea de Santos. Las líneas de agua y de fuego se ubican en la misma hilera (paralelas) debajo de Oxalá. La línea de agua posee dos estantes, ubicándose la figura del Orixá dirigente (Iemanjá) en el estante más alto, dejando a las entidades de las otras falanges de la línea (tales como las de Oxum y Nana) en el de abajo. La línea de fuego dispone de tres estantes. Nuevamente, en el más alto se ubica la entidad dirigente (Xangô). De los dos restantes, uno es pura y exclusivamente para el povo de los Pretos Velhos, el otro para las demás falanges que componen esta línea. Por debajo de la línea

de agua se ubican las estatuillas que representan a las entidades de los Caboclos. Al costado y en el centro, dos estantes dedicados a las entidades de la línea Guerrera. En el mismo nivel de altura, a la derecha, las entidades de la línea de Oriente. A la izquierda, y un poco más abajo, tienen su lugar las entidades de la línea de los Africanos. La distribución del Altar simboliza la ubicación de los Orixás de la umbanda en el Cosmos convirtiéndose, así, en un *palco para los dioses*. Debajo del altar, se alojan las espadas (y apoya espadas), objetos simbólicos que concentran el axé de los Ogunes. A su lado, las *cuartinhas* (vasijas de cerámicas), destinadas a conservar el agua que después de las *giras de santos* los médium toman para recuperarse del desgaste físico. Las cuartinhas son sacras rituales que presiden las fases de giras del ritual ceremonial. Sin ellas no podrían llevarse a cabo las mismas, ya que los médium inmediatamente después que desenconstan a las entidades espirituales pueden beber agua solamente de ellas. El templo del pai Edgar posee cinco cuartinhas. Los diversos colores indican bajo el dominio de cual Orixá de la umbanda están. De acuerdo a la foto N° 6 de este capítulo y de izquierda a derecha; la blanca y roja (de abajo a arriba) es del dominio de Xangô. La verde, blanca y roja es propiedad de Ogun. La blanca es del dominio de Oxalá. La celeste es parte del patrimonio simbólico de la Orixá Iemanjá. La amarilla es el sacra ceremonial característico de la mai Oxum. En rigor, cada cuartinha debería de ser usada en correlación al tipo de entidades que se ha llamado a la tierra pero, en la dinámica del ritual, las especificidades de las mismas son pasadas por alto y los médium, una vez desencostados, agotados reciben de manos de los cambó cualquiera de ellas. La toma de agua de la cuartinhas posee una forma ritual; el cambó debe de darle al médium la cuartinha destapada (pero la tapa siempre debe ser mantenida en mano por parte del primero), éste toma la cuartinha con las dos manos (una mano por la parte de abajo y la otra por el cuello de la vasija), gira la cabeza hacia atrás, siempre por el lado derecho y toma tres pequeños sorbos de agua. Una vez que terminó de tomar, devuelve en mano la cuartinha al cambó, quien se dirige a otro médium que ya haya desencostado, y el ritual de la toma de agua se repite. Sin las cuartinhas llenas de agua, la sesión de umbandismo no puede empezar y al término de la misma tienen que llenarse nuevamente, ya que éstas no pueden permanecer vacías hasta el próximo tiempo ritual. Sumados a las cuartinhas, cada uno de los objetos rituales que se alojan en el templo (objetos que ya han sido analizados en el capítulo V) son, en verdad, un conglomerado de fuerzas cósmicas. La utilización de los mismos, junto con la reproducción de los movimientos y gestos

y la vestimenta de los colores particulares de cada Guía espiritual permite que, en y por el espacio y tiempo ritual, se logre una reproducción, una reactualización del Tiempo Original (Eliade 1994) (14).

El último de los espacios, dentro del salón del templo, al cual me referiré es al sector de los *atabaques* (ver foto N° 7 de este capítulo) o instrumentos sagrados. Este sector puede asimilarse tanto a la religión umbandista como a la africanista. En el desarrollo de las ceremonias de ambas, el uso de tambores e instrumentos de percusión es constante. La diferencia central es el grado de rigurosidad que ambas religiones presentan con respecto a la calidad y cantidad de instrumentos. En las ceremonias africanistas es una norma obligatoria contar con, por lo menos, uno de los tres diversos tipos de atabaques (16), mientras que en las ceremonias umbandista se hace caso omiso de la especificidad de éstos. El sector de los instrumentos del templo del pai Edgar de Xangô es un sector que expresa en su totalidad al ethos de la religión umbandista no obstante, ese sector se encuentra bajo la protección de uno de los Orixá de candomblé, de Xangô. El dominio del Xangô sobre los instrumentos se simboliza mediante los rayos pintados en color rojo en la pared (el rayo y las tormentas, así como el color rojo, son del dominio de éste) y las hachas de dos cabeza de madera (también colgadas en la pared) son sus elementos de lucha. Puede decirse, entonces, que el sector de los atabaques es básicamente umbandista pero, en una segunda mirada se filtran componentes místicos que hacen a la cosmovisión específica del africanismo.

Los atabaques son sacras por excelencia que dominan (en el sentido de que hacen posible) la acción ritual (17). El sonido de los atabaques (junto con el sonido de los demás instrumentos de percusión y las cinetas) no posee una mera función estética sino que es por medio de sus sonidos, siempre que su ejecución sea la correcta, que se invoca a los Orixás (tanto de la umbanda como del africanismo). Cómo los atabaques se construyen de manera ritual, a su término poseen un alto grado de sacralidad y concentran el axé de Xangô, ningún no iniciado en religión (18) puede ejecutarlos. El sonido de los tambores es un elemento irremplazable en el momento de la reactualización semanal que la umbanda produce del tiempo mítico (19).

Tercer espacio sagrado: *Los cuartos de Santos y el Assentamento del Orixá Tempo*. Tanto los dos cuartos de Santos como el assentamento de Tempo fueron descritos en su aspecto físico con anterioridad. Los dos cuartos de Santos, uno para los Orixás mensajeros, los

Exú, y el otro para el Orixá de cabeza del pai Edgar (Xangô) y la Orixá de cabeza de la mai Malvina (Iemanjá), permanecen cerrados y están absolutamente vedados a cualquier persona (excepto la mai y el pai). Son contadas las ocasiones en las cuales el más antiguo de los hijos de religión del templo es mandado a limpiar los cuartos de Santos. En un testimonio el pai Edgar explica el por qué de guardar con tanto celo la intimidad de los cuartos de Santos:

“En los cuartos de Santos, en uno de ellos moran el Exú mensajero de la mai, entre su Orixá de cabeza (Iemanjá) y ella, y el Exú mensajero mío, entre mi persona y mi Orixá de cabeza (Xangô). Cualquier persona que entre a ese cuarto puede llegar a saber con precisión cuales son nuestros (de la mai y mio) Exús mensajeros, y con ello nos pueden llegar a hacer grandes males, fuertes demandas, muy difíciles de contrarrestar sin utilizar la sangre de un cuatro patas... Por eso, cuando se trata de los *jeitos* del Candomblé yo soy muy celoso. Nadie, pero nadie, excepto Liliana, entra a los cuartos de Santos. Allí hay una información muy poderosa, muy poderosa, que cualquiera que la quiera usar para hacernos mal a mi, a mi mamá o al templo, incluso, mirá lo que te digo, a cualquiera de mis hijos de religión o a la gente que asiste al templo, con la información que hay en los cuartos de Santos, lo puede hacer tranquilamente... por eso, a los cuartos de Santos no entra nadie... y así, evitamos problemas.”

Por el contrario, el assentamento de Tempo (con todos sus ferramentos), se encuentra ubicado en el pasillo lateral y a la vista de toda persona que desea verlo.

Como el assentamento de Oxalá, el de Tempo concentra todo el axé y energia de éste. Sus dominios son el viento, la luna, y todos los factores climáticos en general (20). Es frecuente, en el templo, que cuando se va a realizar algún *trabajo* o *limpieza* para las que se necesita tiempo bueno y seco, se le prepare una ofrenda formada por pipoca (su comida ritual) y adornada con sus colores, blanco, negro y rojo. Dichos colores simbolizan, el primero la pureza, quietud y tranquilidad del cielo, el segundo las tempestades, maremotos, tornados, huracanes y demás catástrofes climáticas, y el tercero (a mitad de camino entre los dos primeros) los fuertes desarreglos climáticos y ambientales pero que aún poseen un carácter reversible.

Tanto uno como otro espacio (los cuartos y el assentamento) pueden asimilarse pura y exclusivamente a los cultos africanista. Por ser los tres espacios (ambos cuartos y el assentamento) del dominio de diferentes Orixás del Panteón africano, puede afirmarse, que éstos son la expresión más clara y pura de la religión Africanista dentro del templo del pai Edgar de Xangô, y sobre los cuales ofrece serias resistencias a la hora de hablar y/o mostrar.

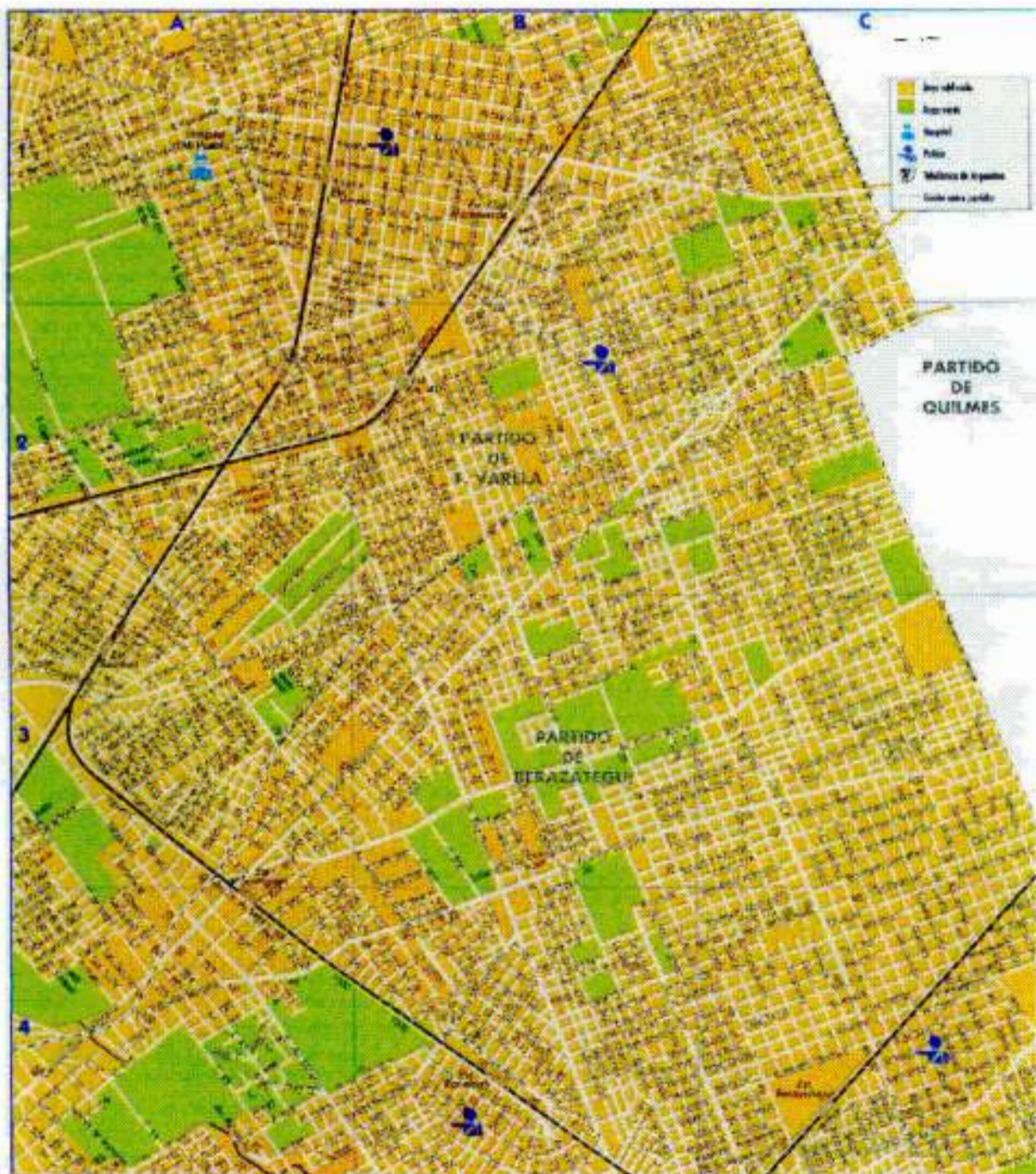
A modo de conclusión, unas últimas consideraciones.

El primer espacio sagrado, la Aruanda, puede asimilarse a un espacio que simboliza pura y exclusivamente componentes doctrinarios de la religión umbandista. Sólo ésta, a diferencia de la africanista, admite materializar a sus entidades espirituales con imágenes propias del catolicismo. Además, que los Exús se encuentren alojados adelante del templo (del salón sagrado) y que estén a la vista de todas las personas que asisten a las sesiones, es un rasgo propio del culto umbandista.

El segundo espacio sagrado, el Salón del Templo, concentra tanto simbolismos característicos del umbandismo como algunos (aunque en menor proporción) de los cultos africanistas, al mismo tiempo que expresa componentes de ambas religiones. Tanto el Conga como el sector de los atabaques aparentan ser, en una primera mirada, netamente expresiones de la religión umbandista pero, con sólo una pequeña dosis de precisión y por detrás de los objetos físicos, aparecen expresiones, entidades y dominios (tales como los nombres y características de gran parte de los Orixás africanos) propios del candomblé. Sólo el assentamento de Oxalá es una expresión neta de la religión africanista.

Por último, el tercer espacio sagrado (los dos cuartos de santos y el assentamento de Tempo) puede asimilarse a una expresión simbólica pura y exclusiva de la religión africanista (en su versión candomblé), sin siquiera contar con un matiz de la cosmovisión umbandismo.

De cualquier modo, los tres espacios sagrados interactúan permanentemente volviendo una tarea más que difícil intentar trazar líneas divisorias rígidas entre ambas cosmovisiones. Puede comprobarse que, en la cotidianeidad de la vida religiosa del templo el umbandismo y el africanismo conforman una amalgama de prácticas y creencias de tradición afroamerindias.



Plano N° 1



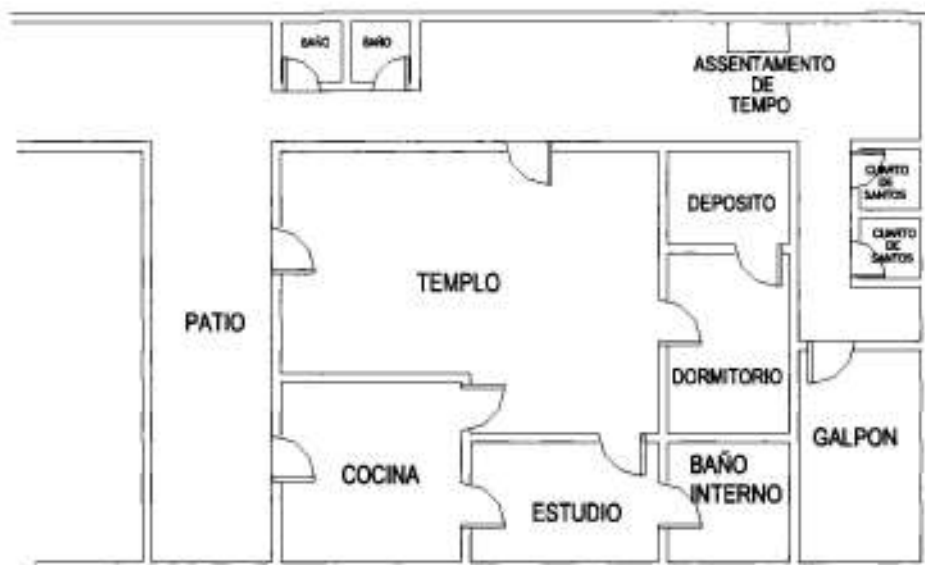
Plano N° 2

V. N° 4 - AV. MONTEVERDE



Plano

Plano N° 3



Plano N° 4



Foto N° 1

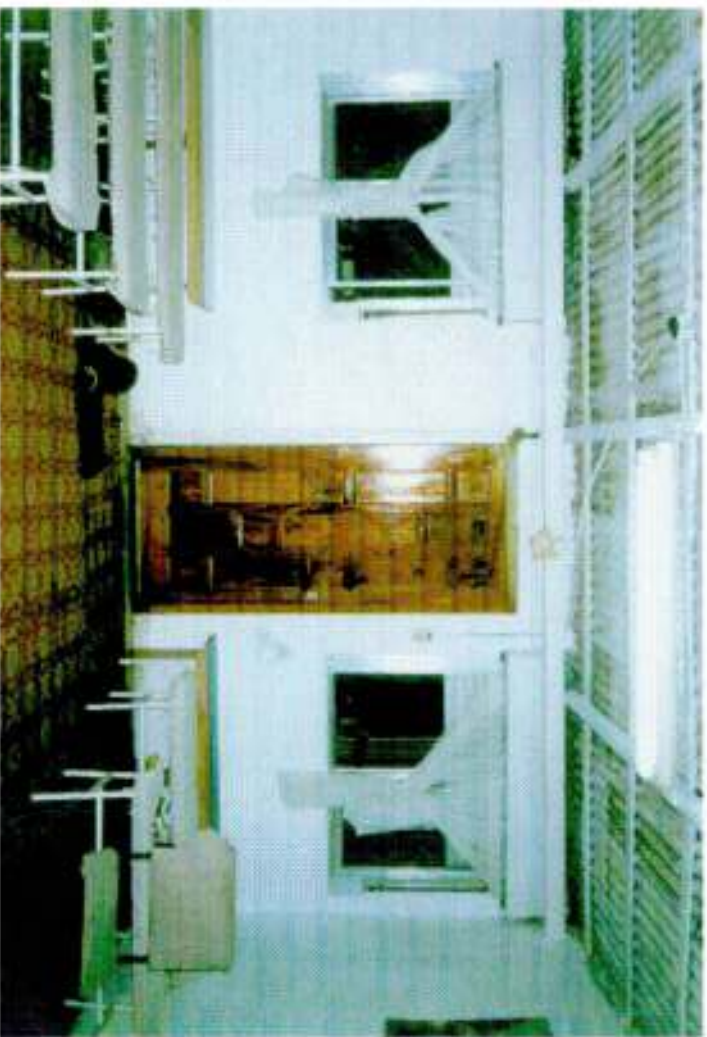


Foto N° 2

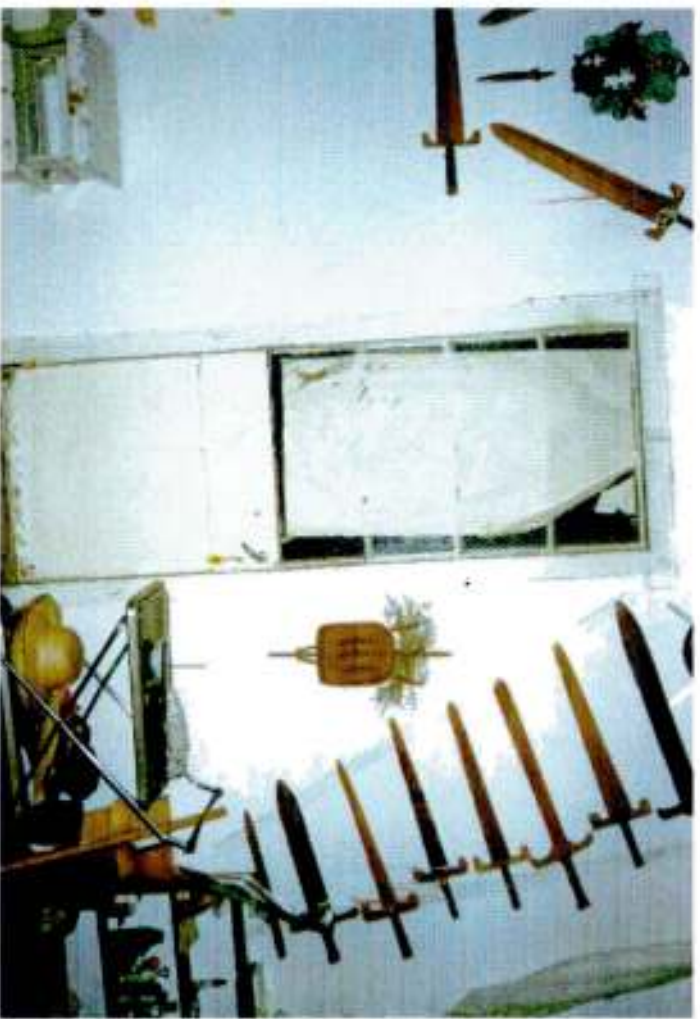


Foto N° 3



Foto N° 4



Foto N° 5



Foto N° 6



Foto N° 7



Foto N° 8



Foto N° 9

VII

El Tiempo Sagrado.

“Los hechos graves están fuera del tiempo, ya porque en ellos el pasado inmediato queda como tronchado del porvenir, ya porque no parecen consecutivas las partes que los forman.”

J.L. Borges.

“El Aleph”

Este capítulo se centrará en el lapso de tiempo en el cual deviene el desarrollo de las ceremonias rituales practicadas en el templo. Las mismas, como anteriormente se ha puntualizado, son de carácter semanal y su duración oscila entre dos y cuatro horas dependiendo de las particularidades propias de la ocasión.

La ceremonia ritual intentará ser abordada desde las perspectivas teóricas de Victor Turner (1988), entendiendo a la misma como una *communitas* que condensa un estado de *éxtasis religioso* en tanto clima de efervescencia y contagio que envuelve a las personas participantes de la misma. Para lo anterior, serán indispensables la identificación y la interpretación del enlace comunicativo de las significaciones multívocas de cada uno de los *simbolos sacra* –símbolos dominantes- constitutivos de la acción y discurso de la instancia del ritual (Turner 1980).

La acción ritual (entendiendo aquí tanto prácticas como discursos) se compone por un lado de complejos simbólicos particulares del mundo umbandista y por el otro de metáforas discursivas que constantemente se construyen y circulan a partir de lo expresado en y por las diversas propiedades amalgamadas en los sacras ceremoniales. El símbolo ritual será entendido como condensador (aglutinando significados extremadamente diversos) compuesto por dos polos de sentido antagónicos. Comenzaré con una descripción pormenorizada de una sesión corriente (una ceremonia que posea la estructura de una sesión de umbandismo y no una data (1) de candomblé)

Cuando comencé con el trabajo de campo (Julio de 1997) las sesiones del templo se realizaban los días domingo, por la tarde. A los dos meses de iniciado mi contacto (a mediados de Septiembre de 1997) comenzaron a realizarse los días sábados, por la noche. A modo de ilustración describiré la sesión del domingo 7 de Septiembre. La elección de la misma se debe a que en ella el pai Edgar, encostado por su por su Pai Ogun (2), realizó una *operación astral*. Este tipo de operaciones son definidas por el mismo pai Edgar como *magia*. Por lo general el pai, no realiza ningún trabajo especial en las sesiones semanales. Si bien practica la mediunidad, encostando a las entidades espirituales de las diversas líneas, él (como el resto de

los médium) sólo atienden consultas y realizan pases de descargas. En esta sesión, y por ser otro pai de Santos el afectado, el pai Edgar ejerció *la caridad*. La operación astral ha sido definida por el pai Edgar como:

“... en este tipo de tratamientos, yo realizo una verdadera operación... realizó una operación astral, este tipo de operaciones son una especie de magia... son básicamente magia. En este tipo de operaciones, aunque yo, encostado por la entidad espiritual, no corte al paciente, veo como brota la sangre. Como yo soy un médium semiconsciente, yo veo por una parte que no lo estoy cortando, sólo lo estoy marcando con una de las pombas, y por la otra veo como la piel se abre, como la carne se abre y de ahí chorrean las gotas de sangre... luego con el agua yo coso, cierro la herida... como hacen los cirujanos con la aguja y el hilo.”

Las sesiones de umbandismo tienen una apertura y un cierre cantados llamados *puntos*. Los mismos se cantan acompañados del sonido de los instrumentos (atabaques, cinetas (3), panderetas, instrumentos de percusión). El punto de apertura es cantado a la vez que *pujado* en los atabaques. La apertura clásica está compuesta por siete *puntos* diferentes. He aquí, la transcripción (tanto la *apertura* como el *cierre* de los *puntos* fueron copiados textualmente de las *fichas de doctrinas* del pai Edgar de Xangô):

APERTURA DE SESIONES DE UMBANDA.

- 1) *Exu, Exu, Exu tranca rua, abre el terreiro y feya la rua. (bis)*
- 2) *Era una rosa que encontré en la encrucilhada*
Era una rosa que bote no meu jardim. (bis)
Maria Mulambo, Maria mulher, Maria Padilla la reina do
Candomblé (bis).
- 3) *Ho Deus nos salve esta casa santa, ho santa, ho santa*
Donde Deus deya sua morada, morada, morada
Donde mora el cáliz bento y la hostia consagrada (bis)

- 4) *Ho Santo Antonio que es de oro fino suspendi la bandeira
Que vamos a trabalhar. (bis)*
- 5) *Encomanda gire a Santo Antonio, encomanda gire a Santo Antonio
Encomanda gire a Santo Antonio, encomanda gire a Santo Antonio
Santo Antonio pequenino reigrisa a meu congá
Linea gira, linea gira nao deya filho tombar (bis)*
- 6) *Olu, olu, olu anda os terreiros da Umbanda
Olu, olu, olu anda nao queim temi demanda (bis)
Sarava Pai Oxalá, sarava meu Pai Xangô, sarava meu Pai Ogun
Vose vini a proteger, sarava todas las cosas comenzando por
Meu Irma, sarava nossa Imanja, Mai Oxum y Mai Ianzá.
Olu, olu, olu, anda los terreiros da Umbanda
Olu, olu, olu, anda nao queim temi demanda (bis)
Sarava seu Mata Virgen que es a Mata Preta Velha, sarava
Cabocla Jurema y a Cablclo Boiadero, sarava los Pretos Velhos
De Angola y Aruanda, sarava toda entidadi que en espacio de este manda
Olu, olu, olu, anda los terreiros da Umbanda.
Olu, olu, olu, anda nao queim temi demanda (bis)*
- 7) *Abriendo a nossa gira pedimos a proteceo (bis)
Sarava, sarava Pai Oxalá, Imanjá, Oxum, Bara. (bis)
Abriendo a nossa gira pedimos a proteceo (bis)
Sarava, sarava, Pai Oxalá, Imanjá, Ogun y Oia. (bis)
Abriendo a nossa gira pedimos a proteceo (bis)
Sarava, sarava, Pai Oxalá, Imanjá, Xangô y Oba. (bis).*

En lo que sigue se transcribe textualmente gran parte del registro de ese día:

“...La mai, como todos los domingos, protestó y mandó a todos a cambiarse más de diez veces. Cuando por fin todos estuvieron preparados la sesión comenzó. Los hijos se pusieron en corriente menos tres de los fieles quienes fueron mandados por el pai a los atabaques. En ese instante Liliana (la esposa del pai) me llamó. Yo me paré y me acerqué hasta ella. Me dijo que lo que veria ahora seria un bautismo, que si queria ver mejor podía sentarme en las sillas del costado (en las sillas reservadas para que se sienten la mai y el pai), respondí que sí, y allí me senté. Reinaba un absoluto silencio en el templo (sólo la voz de la

radio del padre del pai se filtraba), el pai prendió y colocó una vela blanca en cada uno de los nueve estantes que conforman el Conga. Cada vez que colocaba una vela hacía sonar una campanilla por alrededor de quince segundos por sobre la llama de la misma.

Mientras tanto, dos de los fieles extendían en el piso un plástico transparente (a fin de que ningún *Egun* o espíritu inferior pueda colarse en los cuerpos de los participantes –pai e hija de religión- del bautismo), sobre éste colocaron un banquito de madera blanco (igual a los usados por los atabaqueros al tocar los *puntos*) y en su superficie una vasija de barro. Luego llenaron dos vasijas grandes de agua (en rigor una era una vasija de barro, la otra un tarro de pintura –obviamente vacío-) y a una de ellas le agregaron grandes cantidades de ruda. Sobre la pequeña mesa (ubicada pegada al pai, de modo perpendicular al Conga) ubicaron un tarro de miel. Una vez todo preparado, el hijo encargado de la defumación comenzó con la misma.

Terminada la defumación el pai miró al Conga y rezó en voz baja, luego llamó a la hija que quería ser bautizada y la hizo arrodillarse frente al banco de madera. Le pidió el nombre de su antigua mai. La hija sólo recordaba el nombre de la misma (pero no su apellido ni su rango), por suerte el pai Edgar sí sabía todos los datos. El pai le preguntó a la fiel si había elegido una *Madrina*. Ella respondió que sí, que quería de Madrina a la mai Liliana. Él replicó que muy bien pero que Liliana aún no era mai. El pai llamó a Liliana y la hizo pararse al costado de la fiel a bautizar y le dió una vela blanca que permaneció prendida durante toda la ceremonia de bautismo. Luego, el pai, le pidió que agachase la cabeza en la vasija, él tomó en un recipiente pequeño agua de la vasija de barro y lavó la cabeza de la fiel, mientras que repetía el nombre de la mai y rezaba en portugués. Luego le puso una toalla en la cabeza y lavó sus manos, por último (de a uno por vez), lavó sus pies. Terminada esta etapa, el pai salió por la puerta lateral (la que limita con el exterior del Templo) de espaldas y vació el contenido de la vasija con la cual la hija había sido lavada. Simbólicamente, la fiel había dejado (mediante el agua) de estar *bajo la mano* (la protección) de la Mai anterior. Seguidamente, el pai le pidió a la fiel que vuelva a arrodillarse y agachase la cabeza. Nuevamente, pero esta vez tomando en un recipiente pequeño agua de la otra vasija (la cual aún no había sido usada), comenzó a lavarla, agregándole miel al agua. Primero la cabeza, después las manos y por último los pies. Mientras que realizaba estos movimientos, el pai rezaba (siempre en portugués) a los Orixás, pedía protección y contención para la nueva hija. Cuando terminó, le ató un trozo de tela blanca en la cabeza (a manera de turbante), y la hizo pararse. Entonces, el

pai dejó de hablar en portugués, y leyó unas palabras en africano (era al Padre Nuestro). Le dió la bienvenida, la invitó a cumplir sus obligaciones religiosas y a hacerse tiempo para asistir a las ceremonias. Luego la previno de las pruebas que *Oxalá* (el Hijo), podría llegar a ponerle en su camino religioso, pero la incitó a que siempre recuerde que sólo son pruebas. La incitó a que sea fuerte y que sepa hacer sacrificios. Por último, le advirtió que en el camino de la Religión Umbanda se llevaría muchas sorpresas pero que, siempre éstas serían positivas. Luego le dijo que se le respetaría su Orixá de cabeza (el cual fue designado en el otro templo) en *Nación*, pero que en *Candomblé*, el pai Jamir con el *jodo de buzios*, le haría saber cual es su Orixá de cabeza. De cualquier modo, ella tenía que recordar la fecha del día de su bautismo por el resto de su vida, porque en adelante, esa fecha sería trascendental para ella y cada año (en ese día) debería prender un centímetro de la vela que su madrina tenía, ahora, en la mano (y que después de la ceremonia, ella conservaría en su poder) en ofrenda a su Orixá de cabeza. Le dijo, además que la Madrina estaba para hacer de intermediaria entre ella y el pai, que si éste no podía atenderla por razones de mucho trabajo, se acercara a ella (Liliana) y le comentase todos sus problemas y le pidiera ayuda, que para eso estaba. Además, sería Liliana, por ser su Madrina, la que le comentaría luego al pai sus problemas y sus necesidades. Luego invitó a cada uno de sus hermanos de religión a que la saludase (el pai tuvo que darle a la nueva hija más de una indicación acerca de cómo llevar a cabo el saludo: besar las manos de sus hermanos –mediante lo cual se está besando a manera de ofrenda al Orixá de cabeza de cada uno de ellos-, no esperar a ser besada en las manos primero, sino hacerlo paralelamente, luego colocar simultáneamente y de manera cruzada la mano del otro sobre la propia frente, eso simboliza las *benzas* –bendiciones- del Orixá de cabeza de los hermanos de Religión).

El pai le indicó a Silvia que se pusiera en corriente. Hoy había más gente que la habitual, en especial, tres mujeres que yo nunca había visto. El pai le preguntó a *su nueva hija* si incorporaba entidades espirituales, ella respondió que no. Luego les preguntó a las otras dos mujeres si incorporaban, las cuales también respondieron que no. Le pidió a Liliana que dejase los atabaques y que se pusiese en corriente, en su lugar mandó a los atabaques a otro de los hijos (quien por tener el pie lastimado no podía girar). Seguidamente el pai Edgar se acercó a los atabaqueros y les ordenó que estuviesen alertas para atender al pai Ogun que él encostaría en el transcurso de la sesión. Cabe mencionar que a diferencia de lo que he podido registrar en otros templos, tanto el pai Edgar como la mai Malvina (únicas autoridades del templo) por lo

general no incorporan a las guías espirituales durante el transcurso de las sesiones. La razón de lo anterior con respecto a la mai es fácil de entender, por su elevada edad (alrededor de 65 años) y su estado de salud débil. Con respecto al pai Edgar (de alrededor de treinta años, robusto y con todos los signos de ser una persona sumamente sana y fuerte), las razones que lo llevan sólo a dirigir las sesiones sin incorporar, es más complejo de develar.

La mai Malvina le preguntó al pai Edgar si iba a girar. Él respondió que en principio no, pero que si llegaba el pai Sergio, tendría que encostar para proseguir con la curación (está sería la segunda sesión) de la dolencia en la zona digestiva que éste sufría hacía alrededor de un mes. Además, pidió a los hijos encargados de supervisar los elementos necesarios para llevar a cabo la sesión, que estuviesen sumamente atentos a las demandas necesarias de su entidad espiritual (su Pai Ogun) para realizar la curación.

Una vez hechas las preguntas y todos ubicados en corriente de acuerdo a su Orixá de cabeza, la mai Malvina se acercó con una *pemba* blanca hasta la hija recientemente bautizada y con ésta le marcó la señal de la cruz en cada una de las manos, en la frente, en la nuca y por último en las sienes. Esta operación, también, la llevó a cabo con las dos fieles (quienes luego harán de comboyeras (4)) que hacía mucho no asistían al templo. Mientras tanto, el pai se dirigió al cuarto de los Exús para pedirles que cierran la calle y abran el templo (realizó el ritual de siempre, campanas, rezas que los fieles contesta, etc.), mientras que los fieles ubicados en semi- ronda de espaldas al conga, semi-agachados y con la cabeza mirando al suelo cantaban los puntos de homenaje al pueblo de los Exús de la umbanda (foto N^o. 1). Luego, por fin, se dirigió al Conga y comenzaron las rezas de apertura, a las cuales los hijos contestaban (la apertura es la misma que transcribí anteriormente). Cuando éstas terminaron el pai anunció que desde el domingo siguiente, los tres hijos de religión más antiguos harían la segunda voz, los demás hijos, como siempre harían, los coros.

Antes de que el pai pudiera continuar llegaron a la sesión un matrimonio que el domingo pasado se había quedado hablando con él, en ese momento uno de los fieles que estaba en corriente pidió *licencia* (5) para hablar con el pai, éste se lo otorgó y el hijo dijo:

H: -"Puede este matrimonio pedirle licencia para *girar*?"-

P: -"No sé, mai, pueden estos nuevos visitantes, girar aunque *no sean hijos del Templo*, ellos son *hijos de Religión*?"-

La mai Malvina, con cara de desconcierto y no de demasiado agrado se paró, los miró y les preguntó:

M: "Trajeron ropa, por que si no trajeron ropa no pueden *girar*."-

El matrimonio respondió que sí, y el pai los mandó a cambiarse al cuarto del estudio (ver capítulo VI), primero pasó la mujer y cuando ésta salió, entró el hombre. Simultáneamente, los *hijos comenzaron a girar*. Mientras que el matrimonio se cambiaba el pai Edgar se acercó hasta mí y me preguntó si me habían explicado que era lo que había sucedido. Respondí que no. Entonces, él, rápidamente me explicó:

P: -"Lo que hice fue bautizar a la señora como hija del templo, pero como ella ya había sido bautizada en otro templo tuve, primero, por respeto a la mai del otro templo, que *sacarle la mano de la mai Estela*. Después, cuando ella ya no tenía bautismo, realicé la ceremonia de *bautismo como hija de este templo, como hija mia*."-

A: "Si, pero por qué utilizó miel cuando la bautizaba?"-

P: -"La miel se utiliza, porque es uno de los elementos que le *Ley* determina que hay que usar. Se utiliza *agua*, que *purifica* el espíritu, las *hierbas* que *dan fuerza* y *protegen* al espíritu, y la *miel* porque *da tranquilidad, calma y endulza* al espíritu."-

Se alejó de mí hacia el altar y dió la señal a los atabaqueros para que comenzaran con los puntos de las rezas de Ogun. Los hijos comenzaron a caminar en ronda (siempre con sentido hacia la derecha), el pai le dió una de las campanas de bronce a la mai para que toque (que *cinetee*), ella le pidió al pai Edgar que le consiguiese la de plata. El pai fue hasta la cocina y en un minuto volvió donde estaba sentada la mai y se la entregó. Yo seguía sentada al lado de la mai Malvina, entonces, ella no tuvo mejor idea que entregarme a mí la campanilla de bronce para que tocase. El pai la miró de manera fulminante y le arrebató la campanilla. La mai no conforme aún, lo llamó (el pai ya había comenzado a alejarse hacia el Conga) y le dijo que me de a mí la campana para que yo ayude a tocar los puntos. El pai retrocedió y le dijo que no, que ni se le ocurra y, además, le preguntó (literalmente) si estaba loca. La mai me miró, me guiñó el ojo y me sonrió pícaramente.

En ese momento, la mujer del matrimonio había ingresado cambiada al templo. La mai le ordenó que:

M: -"Vaya a *batir coco* que usted cuando llegó no lo hizo."- (6)

La mujer así lo hizo y se puso en la ronda con los demás hijos, mientras tanto su marido se fue a cambiar y el pai Edgar siguió comandando la sesión. En un momento dado, el pai se puso en corriente y comenzó a caminar en la ronda con sus hijos. Paralelamente, el hijo de religión (pero no del templo) invitado reingresó ya cambiando. El pai lo invitó a la ronda (dejándolo ponerse delante de él). Después de tres o cuatro minutos el pai dejó la ronda y tomó un atabaque y se puso a tocar. Uno a uno los hijos comenzaron a girar sobre su propio eje, y poco a poco fueron encostados por los Ogunes (foto N° 2). Cada una de las entidades que iban encostando cumplían como siempre con los saludos. Aquellas entidades Ogunes que sabían su punto (o nombre) lo riscaron (ver capítulo V) en el suelo de cada uno de los sitios en los cuales, las entidades espirituales que encostan en los médiums, tienen que detenerse a saludar (tanto cuando llegan como cuando se van de la tierra). Los sitios de saludo son (en este orden): el conga, los atabaque, el cuarto de los Exús de la umbanda, el centro del templo (assentamento de Oxalá), la puerta lateral del templo (que representa el cuarto de Santo de Candomblé), al pai Edgar y a la mai Malvina, a los otros pai/mais de Santos que estuviesen en el templo de visita y, por último a las demás guías espirituales que estén en la tierra.

Alguno de los hijos no encostaron. Éstos fueron designados, por el pai Edgar, para cumplir con las tareas de *cambo* que pueden sintetizarse en la función de asistir a los Pais y a las Mais que encostan en los *cavalos* (médium). Entre una de sus tareas está la de saber en que parte del templo se guardan los papeles en blanco y las lapiceras que se le proporcionan a la gente de la audiencia para que ellas escriban los nombres de quienes no asistieron a la ceremonia, pero quieren que los Pais o Orixás de la umbanda los *limpien* (*caridad*). Una de las camboyeras se acercó a mí y me pidió prestado mi lapicera y mi libreta de campo (una hoja en blanco). Obviamente respondí que sí y cuando se la estaba dando, se acercó el pai Edgar y (visiblemente molesto) le preguntó que era lo que estaba haciendo y si no sabía que a la gente que está de visita no se le puede pedir las cosas necesarias para llevar a cabo la ceremonia. La fiel se excusó diciéndole al pai que yo le había dicho que se los prestaba, a lo cual repliqué que se lo había ofrecido porque ella me lo había pedido. El pai, aún más molesto, entonces le dijo:

P: -"Hija usted ya debería saber cual es la función de un *cambo*, vaya y busque los elementos necesarios para los Pais donde debe y no moleste a los espectadores de la ceremonia, sino

encuentra aquello que necesitan las entidades se dirige a mí o a la mai. Pero usted es la que debe atender a los pedidos de las entidades no los visitantes del templo.”-

A modo de respuesta, ella bajó la cabeza y asintió. El pai se fue al estudio y en menos de un minuto regresó con lapiceras y un cuadernillo y le dijo:

P: -“Tome, hija, aquí tiene... vaya y haga lo que usted ya sabe que tiene que hacer.”-

Mientras tanto la ceremonia seguía su curso. Un Pai Ogun, encostado ya en uno de los fieles, se quedó parado todo el tiempo que duró la línea del *povo de los Ogunes* (pueblo de las entidades espirituales de los Ogunes o las entidades guerreras de la umbanda, (ver capítulo V)) delante de la puerta principal del templo, mirando hacia el Conga. Le pregunté a la mai por qué ese Pai se quedaba ahí parado, ella me respondió que lo hacía para resguardar el templo y que siempre que había muchos Pais, uno de ellos tomaba la función de guardián de la *casa*.

Mientras que las entidades Ogunes hacían caridad (al tiempo que eran asistidos por los cambó), otros hijos iban llegando en momentos diferentes. La mai Malvina les ordenaba que fuesen a cambiarse. Todo se desarrolló como de costumbre, sin ninguna variante. Una vez terminada la caridad, los atabaqueros comenzaron con los puntos de retirada para que los *Pais Ogunes* se fueran *embora*.

Una vez que todos los cavalos desencostaron, el pai Edgar dijo que la ceremonia continuaría con las entidades espirituales del pueblo de los *Pretos velhos*. Se acercó a la mai Malvina uno de los atabaqueros para preguntarle cuál era el *punto* de la línea de los Pretos para su invocación a la tierra, la mai no se pudo acordar, pero les advirtió que:

M: -“...Al ogro aquel –dijo señalando al pai Edgar- no le voy a preguntar, que le pregunten ellos...”-

Ninguno quiso hacerlo, hasta que en un momento el pai dijo que empezaran de una vez con los toques. Entonces, uno de los hijos (tomando coraje) le preguntó cuáles eran los puntos de los Pretos porque no se acordaba de ninguno. La reacción del pai fue casi la de un verdadero ogro:

P: -“Esto así no va, los atabaqueros tienen que tocar y cantar, si no cantan, que no se sienten, porque para tocar los tambores estoy yo. Esto no puede ser... tienen que venir y practicar y practicar, los atabaques son una cosa *sagrada*, no es joda, para joder se quedan en sus casas. Yo les advierto que les doy uno o dos meses, a lo sumo tres, pero si ustedes siguen así, yo los saco de los

atabaques y los pongo en corriente les guste o no. No puede ser que ninguno de ustedes cante y encima ni se acuerde de cuales son los puntos de algunas de las líneas, si quieren estar ahí, tienen que practicar. Un día de estoy yo me voy a venir rayado y a cualquiera de ustedes les voy a decir: "Bueno, hoy vos sólo te vas a encargar de tocar los puntos de toda, absolutamente toda la sesión", y se las van a tener que arreglar. Si ustedes no pueden, no están preparados, vienen y me dicen: "pai, esto no es para mí, yo no puedo seguir tocando los tambores" y yo los pongo en corriente... si, en corriente. No pueden ser que porque los señores no sepan tocar los puntos de Ogun, yo no pueda incorporar o tenga que sentarme a tocar los atabaques porque ustedes son un desastre, un verdadero desastre. Y ahora, encima esto, no sólo no cantan sino que ni siquiera saben los puntos de la línea de los Pretos. Esto así no va... no va. Yo se los aviso. Luis y Gustavo a los tambores. Vos Carlos y vos Cacho se colocan en corriente."-

Esperó unos minutos y luego, mirando a los atabaqueros, dió la señal de que comiencen a cantar los puntos. Los fieles recién llegados se unieron a la ronda. Nuevamente y sin mayores modificaciones uno a uno los médium fueron incorporando (esta vez si, la mujer del matrimonio que aún no es hija del templo, fue encostada por una entidad), los que no lo hicieron se encargaron de asistirlos.

Llamativamente cada entidad Preta (además de recibir un bastón y un banquito para sentarse, ya que ellos hacen caridad sentados) se fue casi arrastrando pero cumplió rigurosamente con la ronda de saludos. Luego, cada una de ellas se sentó (ayudados por los asistentes) en uno de los bancos de madera (los mismos que utilizan los atabaqueros) y recibió como ofrenda un plato de ruda y miel (ver capítulo V), algunos de ellos, en rigor la mayoría, comían la ruda.

Cuando ya casi estaba finalizando la línea de los Pretos, llegó el pai Sergio con más de diez de sus hijos. Primero el pai y después cada uno de sus hijos saludó al conga, al pai Edgar y a la mai Malvina. Todos los hijos del pai Sergio se habían sentado al mismo tiempo que se dirigió a ellos y les dijo:

P.S: -"Vamos, todos a cambiarse, que fue lo que hablamos?... Vamos, no me hagan enojar porque ya saben lo que pasa. A cambiarse rápido. Sobre todos aquellos que tienen entidad"-

La mai Malvina, dirigiéndose al pai Sergio, le advirtió:

M: -"Vamos Pai, usted también vaya a cambiarse porque después, si no todos sus hijos tienen que empezar a los manotazos a desvestirlo porque ya incorporó aún sin girar."-

P: -"Mirá, como te tiene la mai, Eh?"-

Le comentó el pai Edgar al pai Sergio a manera de broma.

Pasados unos diez minutos casi la totalidad de los hijos del pai Sergio estaban en corriente. De ellos, la mayoría incorporó. Los que así no lo hicieron sirvieron, a las entidades Pretas de sus hermanos de religión, con la función de cambó. Sólo uno de los hijos del pai Sergio se sentó (con su atabaque en mano) a tocar con los atabaqueros 'locales'. Cada una de las guías que iba encostando cumplía con los saludos en los sitios ya mencionados, la única diferencia es que antes de saludar al pai Edgar y a la mai Malvina, saludaban a su pai (al pai Sergio). Mientras que los *cavalos* hijos del pai Sergio comenzaban a hacer caridad, poco a poco los hijos del pai Edgar comenzaron a desencostar.

Lo interesante fue que, a diferencia de la encostación de los Pretos, la desencostación de los mismos produce que los médium giren sobre su propio eje (de idéntica manera que sucede tanto en la encostación como en la desencostación de las entidades de las demás líneas de la umbanda) erguidos sobre sus pies.

Mientras que ésto ocurría en el centro del templo, el pai Edgar le indicó a la hija recientemente bautizada que podía sentarse en uno de los pequeños bancos (al lado de los atabaqueros). Pero cuando ella se iba a sentar, el pai Edgar la tomó de ambas manos y la hizo semi/sentarse (sin apoyar la cola en el banco) y volver a pararse tres veces hasta que, por fin, en el último intento (en el tercero) dejó que lo hiciese.

Por su parte, el pai Sergio (que permanecía sentado y aún con ropa de civil) fue (al igual que la semana anterior) encostado por una entidad. Como bien había vaticinado la mai Malvina, sus hijos (los que no habían sido encostados por las guías espirituales) comenzaron a desvestirlo (me refiero a zapatos, medias, y buzos) a los, literalmente, manotazos.

Así, prácticamente la línea de los Pretos Velhos volvía a empezar. Los pequeños bancos de madera que utilizan los atabaqueros para tocar se necesitaron para que todos los Pretos se sentase. También las sillas en las cuales estábamos la mai y yo (ver foto N° 5 capítulo VI), fueron donadas para que los atabaqueros pudiesen seguir tocando. Por lo cual tuve que trasladarme y sentarme (más que sentarme arrinconarme) en los bancos que están designados para la audiencia (ver foto N° 2 capítulo VI).

Una gran cantidad de gente quiso hacerse caridad con el Preto del pai Sergio. Hasta la misma mai Malvina se acercó para preguntarle sobre una de sus *hijas de religión* (que últimamente no asiste más al templo ya que frecuenta otro) y pedirle ayuda para que no quede

atrapada por la *maldad que hay en el otro templo* (7). El pai Sergio le preguntó cosas tales como, cuánto tiempo hacía que la *fiel* concurría al otro templo, si era *hija bautizada* de su templo (entre otras cosas, que no pude escuchar del todo a causa de la distancia y de la gran cantidad de gente). Después de varias interrogaciones le recomendó y le dió las instrucciones acerca de cómo llevar a cabo un *trabajo para liberar a la hija* de la mala influencia del otro templo. Luego, el Preto continuó haciendo caridad con las otras personas.

Después de un largo rato, los Pretos (de los cavalos hijos del pai Sergio) fueron *cumplimentando para irse embora* o, lo que es lo mismo, comenzaron a despedirse del Conga, de los atabaques, de los Exú (deteniéndose en la puerta de entrada), del cuarto de Santo (la puerta lateral), del pai Edgar, de la mai Malvina, del pai Sergio, y de los Pretos que, aún, seguían en la *tierra*.

Los atabaqueros comenzaron a tocar el punto de retirada pero, el Preto del pai Sergio comenzó a pronunciar un largo discurso que básicamente hablaba de la importancia del *amor, la caridad, la buena voluntad y la unión de todos los fieles de la umbanda y que la bandera de Oxalá es una sola*. Después agradeció la buena voluntad, el respeto y el dejar entrar en corriente tanto a él como a sus hijos, por parte del pai Edgar y de la mai Malvina. Luego incitó a sus fieles a que agradecieran la cortesía y el buen trato de los *jefes de este terreiro*. Por su parte el pai Edgar le respondía que:

P: -"Esta casa, mi casa y la de la mai, que es también su casa y la de todos sus *filhos*, estará siempre con las puertas abiertas para todos ustedes."

El Preto quiso despedirse del pai Edgar (quien tuvo que arrodillarse). Seguidamente, llamó a la mai Malvina y le pidió que se acercase para despedirse de él. La mai Malvina se excusó de su descortesía a causa de que:

M: -"Lo que pasa Pai es que tengo una pata rota y no puedo agacharme."

El Pai Preto le respondió, a modo de broma, que no le importaba y que igual lo saludase. Después de esto, nuevamente, los atabaqueros comenzaron a *pujar el punto* de retirada y el pai Sergio (dando rápidos giros) desencostó a su Preto.

Gran incertidumbre. Nadie sabía como seguiría la sesión si es que seguiría. La mai Malvina y Liliana le pidieron al pai Edgar que siguiese con la línea de *Xangó* (la línea de fuego o de San Marcos de León que valga recordar es el Orixá de cabeza del pai (ver capítulo

V)). El pai Edgar respondió que no y que solamente él iba llamar a su Pai Ogun para continuar con la limpieza del pai Sergio.

Todos los fieles que estaban en corriente (tanto los suyos como hijos del otro templo) se sentaron en el suelo formando un semicírculo. Los atabaqueros *pujaron* el punto de llamado de la línea de Ogun. El pai Edgar se paró mirando de frente al Conga y en menos de dos minutos ya estaba girando sobre su eje. A los pocos instantes, ya había sido encostado por su Ogun. Uno de sus hijos de religión (que hacía de cambó) le entregó la espada de madera, que el Pai Ogun guardó dentro de sus pantalones. Luego, Juan Carlos y Liliana en menos de tres minutos prepararon todos los elementos necesarios para la cura, que eran: una estera de yute (extendida en el piso), sobre ésta un pequeño banco de madera (blanco) mirando al Conga, una mesa (al costado del mismo) que contenía: el cilindro de metal utilizado para la defumación con inciensos prendidos en su interior, el frasco de plástico verde que contiene las semillas que se le agregan cada tanto al cilindro de los inciensos, un vaso con agua (el mismo vaso con la misma agua que había sido utilizado la sesión anterior), unas ramas de ruda, inciensos (en forma de carbón) encendidos, una pinza para tomar los inciensos, una muy pequeña navaja sin filo (esta fue la herramienta con la cual se llevó a cabo el corte simbólico del abdomen del pai Sergio), un plato con miel, un habano encendido, *pembas* (una de color blanco y otra de color rojo).

El Pai Ogun le pidió a su cambó que le consiguiese una cebolla pelada y un cuchillo para cortar la misma.

Una vez terminados todos los preparativos, el Pai Ogun pidió con una seña al pai Sergio que se acercara hasta él. Éste, así lo hizo y en menos de cinco segundos estaba sentado en el banco tal como el Ogun le había indicado.

El Pai Ogun (que había encostado en el pai Edgar) le dijo al pai Sergio:

P: -"Su *cavalo* está enfermo, hay que cuidar a la materia, o usted ya quiere irse de la tierra, a caso usted cree que su misión en la tierra ya está cumplida. Usted se quiere ir *embora*?"-

Estas palabras, el Ogun las pronunciaba en portugués.

Comenzó, así, la *cura*. Luego, en el viaje de vuelta, uno de los hijos me diría (amén de que mantenga absoluta reserva delante del pai Edgar de lo dicho por él a mi), que el Ogun del pai Edgar realizó *una operación astral en el lugar afectado*.

El desarrollo de la *cura* que en esta oportunidad consistió en una *operación astral*, puede resumirse en los siguientes pasos:

*En primer lugar el cambó se encargó de defumar al pai Sergio (de atrás y de adelante), luego defumó los elementos que se habían apartado para llevar a cabo el trabajo.

*El hijo que hacía de cambó, a pedido del Pai Ogun, encendió una vela blanca y la posó sobre un plato con la advertencia de que la vela tenía que mantenerse encendida y parada sobre el plato durante todo el lapso de tiempo de la cura. Una vez que el cambó pegó la vela en el plato (con la propia cera de ésta), el Pai Ogun bajó el plato hasta el suelo y lo colocó entre medio de los pies del pai Sergio. Ese fue el lugar definitivo donde quedaron, tanto del plato como de la vela.

*El Pai Ogun con un *jaruto* (habano) en la boca pronunciaba palabras sueltas y pidió a los atabaqueros que tocasen el *punto de Oxalá*.

*Con una *pemba* blanca le *riscó su punto o nombre* en los pies, las manos, la frente, las sienes y la nuca del pai Sergio.

*Con la misma *pemba* blanca (previo levantamiento de la remera y abierta la cintura del pantalón del pai Sergio) le realizó cinco líneas horizontales oblicuas a cada uno de los lados (dejando un espacio libre en el medio, a manera de pasillo vertical) de la zona del abdomen.

*Luego volvió a repetir este último movimiento (el de marcarle el abdomen) con una *pemba* de color rojo.

*El Pai Ogun le dió instrucciones al cambó para que en la semana entrante consiguiese una *pemba* de color verde. Porque además de utilizar la blanca y la roja, necesita para completar el tratamiento la de color verde. (se recordará que los colores de la línea de las entidades de los Ogunes, son el blanco, rojo y verde (ver capítulo V)).

*Con el pequeño bisturí sin filo (bisturí simbólico), el Pai Ogun *cortó* la materia del pai Sergio por sobre las líneas (blancas y rojas) previamente marcadas.

*Con la pinza, tomó uno de los carbones de los inciensos encendidos y contorneó la zona previamente cortada con el bisturí.

*El Pai Ogun sopló el humo del *jaruto* por la zona abdominal, la cual ya estaba abierta (había sido previamente marcada y cortada).

*El Pai Ogun tomó la vela encendida y se la dió al pai Sergio para que éste la sostuviese sobre la frente, mientras que él, le pasaba un algodón por sobre el abdomen y le limpiaba las

heridas. Luego, el Pai Ogun volvió a depositar la vela (siempre encendida) en el plato en el suelo.

*El Pai Ogun limpió con su espada al pai Sergio (contorneó su cuerpo, luego le pasó por arriba de cada hombro tres veces la espada de madera, al tiempo que emitía un sonido que se parecía a un grito de guerra).

*El Pai Ogun les indicó a los atabaqueros que cambien el punto, mientras tanto él se paraba y se ubicaba detrás del pai Sergio (de espaldas a él).

*Comenzó a bailar dando giros (rápidos y precisos) mientras que los fieles (siguiendo el ritmo de los atabaques) cantaban una canción en portugués que narran las hazañas que San Jorge (el dirigente responsable de la línea de las entidades espirituales de los Ogunes), entabla eternamente en contra de la maldad y de las *demandas*.

*Seguidamente, el Pai Ogun (encostado aún en el pai Edgar), puso la vela encendida sobre la frente del pai Sergio.

*El Ogun le indicó al pai Sergio que masticase la cebolla pero que no la tragase, que la *puje* (escupiera). El pai Sergio no se animaba a escupirla, entonces, el Pai Ogun (en portugués) le preguntó si no quería curarse. El pai Sergio respondió que sí. El Pai Ogun, entonces, le replicó que si quería curarse tenía que *pujar, pujar* (escupir). El pai Sergio escupió las mitades de aros de cebolla masticados sobre un plato limpio que el pai Ogun colocó, luego, al lado del palto de la vela.

*El Pai Ogun tomó de las manos al pai Sergio y lo ayudó a levantarse del banco. Este movimiento se ejecuta por la mitad. El pai Sergio, no llega a pararse hasta que por fin, en la tercera repetición termina por pararse.

*Una vez de pie el pai Sergio, el Pai Ogun le indicó las prohibiciones absolutas de bebidas alcohólicas, y algunas alimenticias (le recuerda que no debe ingerir los alimentos que ellos, los umbanditas, tienen prohibidos) y sexuales, durante tres días.

*Antes de despedirse el Pai Ogun le recordó al pai Sergio que a la curación aún no había terminado y que falta una última sesión.

* El pai Ogun se despidió del pai Sergio, le dio sus bendiciones y le rogó que, en adelante, se cuidase.

Una vez hecha la curación del pai Sergio, el Pai Ogun llamó a una señora de los consultantes diciéndole que, como ella había pedido protección para su casa y su familia, él le

entregaba las cintas (verdes, rojas y blancas) que contienen la fuerza del Bien y están siempre en el Conga (sobre la figura de San Jorge).

Por último, realizó caridad con cada uno de los hijos del templo. Éstos que permanecían en corriente (formando un semicírculo) se acercaban de uno en uno y saludaban al Pai Ogun, quien le daba sus bendiciones. Solamente a tres de ellos tuvo algo que decirles. A uno, le dijo que el camino de la religión no es fácil, que siempre iba a haber piedras en él y que seguir en el camino de Dios implica sacrificios pero que, si él había llegado nuevamente al templo era, esta vez, para quedarse. Y que recordase que el *buraco* (8) siempre mantenía las puertas abiertas para sus hijos y para todo aquel que necesitase ayuda y contención espiritual. A otro de los hijos le dijo que para las sesiones, él tiene que procurar traer el cuerpo, la materia limpia y purificada. Que hoy las entidades habían estado buenas con él y por no hacerle pasar vergüenza delante de todos sus hermanos y de su pai habían encostado en él. Pero que no olvidase que la religión es sacrificio, que ellos (los fieles) tienen una misión, un deber por llevar a delante. Razón por la cual ellos (los umbandistas), no podían llegar a la sesión habiendo bebido o comido en exceso o cosas que no debían. Por último, le previno que esa sería la última vez que dejaría que algo semejante sucediese en el buraco. Al tercer fiel le dijo que él estaba muy confundido pero que si Dios lo había enviado a ese templo, si había tenido la suerte de llegar a ese *buraco*, no tenía que andar yendo a probar a otros buscando protección. Que se tranquilizara y que reflexionara acerca de lo que la religión implica.

Terminada la caridad con cada uno de los hijos, el Pai les pide que se comporten con más fidelidad hacia su pai (refiriéndose al pai Edgar) que no recorriesen templo sin el *axé*, sin la *licencia* (el permiso) de éste. Que eso era peligroso. Que si iban a otros templo sin su pai, sin la protección de éste podían ser tomados por un *oscurecido* (por un espíritu o entidad oscurecida), que ellos como hijos debían respetar a su pai y a su templo. Les dijo, además, que los hijos del pai Sergio eran un buen ejemplo porque donde su pai iba, ellos iban, y no concurrían a ningún otro templo si él.

Luego, tomó a la hija recientemente bautizada de la cintura y la hizo girar con él tres veces hacia la derecha y tres veces hacia la izquierda.

Por último, se despidió de los lugares estipulados. Mandó llamar a la mai Malvina (que en ese momento estaba en la cocina) y pidió *licencia para irse embora* Los atabaqueros

tocaron el punto de retirada de la línea Ogun, el cavalo comenzó a girar y a los pocos segundos, pegando un gran salto, el pai Edgar ya había desencostado a la entidad.

El pai Edgar (nuevamente en la sesión) llamó a la fiel bautizada le sacó el turbante blanco y le dijo felicitándola que, ella ya era hija del templo y que ahora esperaba verla todos los domingos. Hubo un gran aplauso general. El pai determinó que cerraría la sesión.

Mirando al Conga cantó los puntos de cierre de la sesión, acompañado por todos los fieles. Luego, cada hijo (tanto los del templo como los del pai Sergio) *batio cabeça*, esto es: se despidió del Conga, del los atabaques, del pai Edgar, de la mai Malvina, del pai Sergio (éstos lo hicieron saludando primero, cada hijo, a su *paisito* y luego a las demás jerarquías y por último a cada uno de todos los hermanos de religión.)

El pai Edgar se dirigió al cuarto de los Exús y se despidió de estas entidades. Los fieles (a modo de coro griego) respondieron. Luego el pai, entró y mirando al Conga agradeció la posibilidad de poder haber realizado la sesión, y pidió ayuda para seguir en el camino de la elevación espiritual y fuerzas para alejar a los malos pensamientos y los bajos instintos. Saludó a cada uno de los Orixás de la umbanda, se dió vuelta y mirando a la gente pronunció: “*Saravá*” (que quiere decir algo así como Amén). Por último dijo:

“Queda cerrada la sesión, podemos retirarnos en paz”.

Para finalizar las sesiones los puntos más comunes que se pujan y cantan son:

PUNTOS PARA CERRAR UNA SESION.

- 1) *Fechando a nossa gira pedimos a proteceo. (bis)*
Sarava, sarava Pai Oxalá, Imanjá, Oxum y Bara. (bis)
Fechando a nossa gira pedimos a proteceo. (bis)
Sarava, sarava Pai Oxalá, Imanjá, Ogum y Oia. (bis)
Fachando a nossa gira pedimos a proteceo. (bis)
Sarava, sarava, Pai Oxalá, Imanáa, Xangô y Oba (bis).

- 2) *Santo Antonio que e de oro fino arrea la bandeira*
Que vamos a fechar. (bis).

Hasta aquí, la descripción de los datos obtenidos mediante la observación y participación en el campo.

Los Sacras Rituales. Identificación e interpretación.

Retomando la distinción de V. Turner (9) de, por un lado *simbolos dominantes* y por el otro lado *simbolos instrumentales*, puede pensarse que cada contexto ritual particular posee sus simbolos dominantes o sacras rituales (los cuales pueden en algunos casos presidir la totalidad de la ceremonia, en otros sólo algunas de sus fases y en otros sólo una de las fases en las cuales se subdivide una ceremonia ritual). En algún sentido los simbolos dominantes o sacras rituales son *eternos*. En otras palabras, puede considerarse que los mismos poseen un alto grado de consistencia y constancia tanto dentro de las fronteras del espacio ceremonial, como también, a través del sistema simbólico total. Además de poseer autonomía de significado (o significata) con independencia del contexto ritual particular en el cual sean utilizados.

En cuanto a los simbolos instrumentales (que a diferencia de los primeros) sólo pueden ser aprehendidos dentro del contexto ritual global (entendido al mismo como, por lo menos, la totalidad de la ceremonia). El sentido de este tipo de simbolos depende enteramente de la manera en la que el contexto ritual puntual interrelacione la totalidad del sistema de simbolos. Obsérvese, además, que cada ritual impondrá por sobre estos simbolos, el o los significados que permitan alcanzar los propósitos o resultados ostensibles por y para los cuales el ritual fue mentado.

Sobre la diferenciación de simbolos rituales dominantes/instrumentales, se puntualizará (nuevamente siguiendo a Turner) que los primeros presentan tres características definitorias, que si bien discriminables a fines metodológicos no pueden (en ningún caso) ser entendidas como propiedades discretas disgregadas por completo las unas de las otras. Las propiedades son: *condensación, unificación de significata, polarización de sentido*.

Veamos, entonces, con cierto detalle cada una de ellas. La primera, la de condensación, simplemente nos habla de muchas y variadas acciones y cosas representadas y/o expresadas en y por una sola formación (o símbolo).

La segunda de ellas (respetando el orden de presentación del autor), la unificación de significata, nos habla de la posibilidad real que poseen los símbolos rituales mediante la cual significados inconexos, diferentes, heterogéneos, dispares y hasta opuestos o contradictorios son interconectados, ya sea porque poseen cualidades lógicas que así lo permitan o, bien, porque están asociados de alguna manera (en un abanico de formas y conexiones diverso e ilimitado) de hecho o de pensamiento. Tanto las cualidades como las relaciones que posibilitan la unificación de significados tan diversos en una misma formación responde a mecanismos casi imperceptibles a una mirada poco profunda, a la vez que estas relaciones o propiedades o vínculos de asociaciones pueden deberse al azar, así como también (en algunos casos) ser sumamente triviales *per se*.

Por último, la tercera propiedad es la polarización de sentido que, retomando la propiedad de unificación de significata, permite establecer dos grandes polos de sentido en cada uno de los símbolos sacras (o dominantes) de cualquier ritual que se aborde al análisis. En uno de los polos, se aglutina la significata que se refiere a componentes de los órdenes morales y sociales de la sociedad (lo cual implica a grandes rasgos, principios generales de organización social así como referencias y directivas a las normas y valores inherentes a las relaciones estructurales). Este polo de sentido será denominado como el *ideológico*. El otro polo de sentido lo condensa los significatas que implican o se relacionan (de alguna u otra manera) con los procesos y fenómenos naturales, fisiológicos y escatológicos, este segundo polo será denominado el *sensorial* y de este lado de la polaridad, la significata del símbolo estará estrechamente relacionada a la forma externa del mismo. Por último, mientras que el polo ideológico es el que provee una ordenación de las normas y valores que guían y controlan a los individuos en tanto miembros de una sociedad a la vez que pertenecientes a una/s posición/es estructural/es específica/s, será el polo sensorial el encargado de provocar los deseos, pasiones y sentimientos en los individuos.

Se intentará, a continuación, la identificación de los símbolos dominantes en la ceremonia previamente descrita.

Dentro del variado y ecléctico espacio que concierne a la religión umbandista, el simbolismo de la *ropa blanca* puede ser entendido como un símbolo dominante por excelencia. A la vez que permite también establecer una frontera infranqueable (sobre todo al pensar en el alto grado de diversificabilidad y particularidad, características inherentes a la práctica del culto en el país) al momento de reconocer y reconocerse como umbandista. La ropa blanca (el vestirse de blanco) indica, a la vez que certifica, la adhesión a las doctrinas y prácticas religiosas umbandistas. Pero el simbolismo de la ropa blanca no debe ser visto sólo como un diacrítico de pertenencia, sino que posee a la vez una condensación de valores tanto morales como escatológicos. Puede pensarse, en primer lugar, que la ropa blanca (o mejor dicho) el *blanco* condensa a la vez diversos significados.

El blanco puede ser visto como un emblema de pertenencia a un grupo específico tal como *hermanos* o *hijos de religión*. Nos habla también de la pureza tanto terrenal como espiritual siendo el color que mejor refleja, en rigor, el único que puede materializar el Bien Supremo y el escalón más elevado en la escala espiritual. El peldaño más alto en la escala de perfección espiritual es ocupado por el Orixá Oxalá (ver capítulo V), el Hijo del Creador, el color que simboliza y con el cual se identifica éste es el blanco. Cada ofrenda que se le brinda o cada trabajo en el cual se lo invoque, debe hacerse mediante variados y diversos objetos que poseen como única característica (que permite reconocerlos en tanto tales) ser de color blanco. Así vemos como el blanco es asociado (dentro del mundo umbandista) a la *pureza*, valiéndonos de la contigüidad, la persona que vista total y absolutamente de blanco adquiere rasgos y síntomas de los atributos que ese símbolo amalgama.

Pero, también, el blanco es asimilado a la leche materna. Así queda reflejado en uno de los mitos de origen que relata la aparición de los Orixás en el Cosmos (este mito me lo ha relatado la mai de Santos Malvina y ha sido calificado como uno de los más bonitos).

"Cuenta la leyenda que Iemanjá (la diosa de los mares) es junto con Oxalá (el hijo del Padre Creador) la madre de la mayor parte del panteón total de los Orixás (el número total de Orixás es de dieciséis). La diosa madre se encargaba de alimentar a sus hijos amamantándolos con su leche hasta que ellos podían valerse por sí mismos. Sabés por qué sucede eso? Porque la leche es la vida misma."

(mai de Santos Malvina de Iemanjá)

Más que ilustrado queda de esta manera la asimilación que la leche (blanca) tiene con la *vida misma*. Así, la leche simboliza la vida, uno de los fluidos básicos esenciales para la mantención y reproducción de la existencia. En su sentido escatológico (o fisiológico), el blanco simboliza uno de los líquidos que se exteriorizan a través del cuerpo, que son emanados por el cuerpo humano, pero este fluido a diferencia de otros (tales como la sangre menstrual) es considerado en términos positivos. El blanco (incluida aquí, la ropa blanca), habla también de la condensación de valores morales que rigen la cosmovisión y el ethos de los fieles umbandistas (10) El color blanco es el que por excelencia expresa la pureza. El vestirse de blanco durante el desarrollo de las sesiones rituales semanales, nos habla en algún punto de la beatitud, la pureza y la nobleza de aquellos que por extensión llevan ropas absolutamente blancas.

Otro de los símbolos dominantes dentro de las sesiones lo constituyen los *atabaques*, siendo la ejecución de los mismos una *acción* sagrada (11). Los instrumentos utilizados en los rituales umbandista son variados pero todos ellos son instrumentos de percusión. Las atabaques, junto con las cinetas (o campanillas, tanto plateadas como de bronce) son los más importantes, en el sentido de que el ritual no podría llevarse a cabo sin su existencia. Los instrumentos son sagrados y poseen un lugar específico en el salón del templo. Tanto los instrumentos como el espacio sagrado que ellos ocupan, son el dominio de uno de los Orixás (Xangô, el dios del fuego, ver capítulo V) que es el encargado de su cuidado y ejecución. Los instrumentos son el símbolo por excelencia de la comunicación entre el mundo material y el mundo espiritual. El mundo del candomblé y de la umbanda (derivada en alto grado del mismo) posee dos universos que mantienen una constante y eterna comunicación. La comunicación entre el *ayé* (el universo visible y manifestado) y el *orum* (universo mítico, sobrenatural), se produce mediante una transmisión y contacto (a modo de finos hilos de unión) del *axé* que es la fuerza, la energía de los Orixás. Mediante estos hilos de unión y comunicación, el *orum* es reproducido en el *ayé* valiéndose de la fuerza del *axé* (energía) que los Orixás transmiten a sus *hijos* (12). Como puede leerse en la revista religiosa “El asunto es...”:

“Simbolizado por las dos mitades de calabaza igbá, *ayé* y *orum* no pueden estar nunca completamente desligados y una mitad queda presa de la otra, sea por hilos, sea por un encaje. Tal hilo o encaje que mantiene ligados el cielo y la tierra, el punto de contacto y transmisión de fuerza (el *axé*), constituye el candomblé. Ese culto, cuerpo social de servidores de los Orixás, unidad mística y

litúrgica, representa esa unión efectiva. Su estructura de tiempo debe reproducir el universo mítico.” (Araia 1992, 20)

Ahora bien, la comunicación entre los dos mundos se logra, en la instancia ritual, mediante el sonido de los instrumentos. La única manera efectiva dentro de los rituales ceremoniales (ya sea de entidades espirituales en la umbanda o de Orixás en el africanismo) de lograr la comunicación y la llegada de los seres del orum a la tierra es con la ayuda de los *puntos cantados* en umbanda o de las *rezas* en africanismo, acompañados por el ritmo de los atabaques.

Los instrumentos son sagrados y son el canal de llamada (tanto de ascenso como de descenso) de las guías a la tierra, pero a la vez son el dominio de una de esas deidades y antes de ejecutarlos se debe saludar y pedir permiso para ello a Xangô (su dueño). La totalidad del tiempo sagrado está organizada y depende de los sonidos de los instrumentos, sin atabaques no habría ceremonia ritual posible. Los atabaques poseen nombre de acuerdo a su tamaño (como anteriormente se ha puntualizado). Puede verse una clara asociación de los instrumentos al polo ideológico de sentido ya que los mismo, o mejor dicho el sonido de ellos, es claramente una instancia normativa. El canto de los puntos describe, regula y ordena como a de ser el comportamiento de las entidades espirituales dentro de la sesión ritual. Así, cada tipo de entidad (los ogunes, las sereias, los bahianos, etc) poseen sus puntos específico. En síntesis, toda la sesión (desde el comienzo hasta el final), todo el tiempo sagrado esta normatizado y dirigido por el sonido, por los puntos de los atabaques.

Otro símbolo dominante (que sólo incide en la primera fase de la ceremonia ritual), está compuesto por las hierbas y los carbones vegetales. Ambos elementos constituyen el núcleo que junto con el fuego, otro de los símbolos dominantes (también, sólo de la primera fase del ritual), conforman el núcleo simbólico que genera la defumación, la acción de defumar. En las religiones afrobrasileñas, el baño de hierbas o la defumación (como más habitualmente se la conoce en el país), constituye un símbolo dominante que se encarga de asegurar la limpieza tanto del espíritu como del cuerpo de las personas. Antes de empezar las ceremonias rituales, así también como antes de empezar cualquier tipo de *trabajo* o curación sagrada, se defuma tanto a las personas como a los sitios en los cuales se va a trabajar con las entidades espirituales. La defumación con hierbas simboliza, en primer término, la limpieza y, en segundo término, las beatitudes que el conocimiento de las plantas, el del reino vegetal

otorga. Las plantas (específicamente su utilización) se consideraban en las religiones afro, como un filtro que aleja los malos espíritus y las malas influencias tanto de las personas como de los lugares. Paralelamente, las defumaciones implican el poder limpiador, consumidor y regenerador del fuego. Los carbones vegetales al rojo, largando humo concentrado en el cilindro de aluminio especialmente fabricado para ese fin, simboliza el poder del fuego (ver capítulo III, fotos N° 1 N° 2 y N° 3). El fuego en tanto agente que consume y devora a los malos espíritus, agente que devora y consume. Símbolo de la muerte, pero inmediatamente después, a mejor dicho a la vez, generador de vida. Sobre las cenizas del lo impuro, de lo malo se generan nuevas energías que, sobre cuerpos, lugares y espíritus limpios, crecerán y se fortalecerán ya dentro de los márgenes de la Luz y el amparo de Oxalá (la deidad más elevada en la escala espiritual). Ningún símbolo ilustra mejor que los hierbas y los carbones la polisemia de los sacra rituales, quienes nunca poseen un sentido unívoco que los agota semánticamente sino que, en cada uno de ellos se condensa una variada gama de significados. La defumación como agente de muerte, muerte simbólica del mal, al mismo tiempo que agente de vida (preparando al espíritu y al cuerpo para mejorar la condición de vida), generadora de acontecimientos, pensamientos y sentimientos de bondad, de energía positiva. Las defumaciones (que constan de dos elementos fundamentales; hierbas/carbones y fuego) son el símbolo dominante de la primer fase ritual y el que garantiza la posibilidad de desarrollo de la totalidad de la ceremonia. De corte netamente escatológico la defumación asocia en un símbolo, los procesos de degeneración =muerte de las energías y fuerzas negativas y los procesos de regeneración=vida de las energías y fuerzas positivas.

La razón de la elección de la transcripción de esta sesión ritual en particular es que, en ella, transcurre un *bautismo de fe*. El agua es otro de los símbolos dominante de la ceremonia ritual, pero sólo preside la fase propia del bautizo dentro de la totalidad litúrgica. El agua es un sacra por excelencia, el cual asegura la purificación y la limpieza del cuerpo y del espíritu de aquel que será bautizado. En umbanda, cuando un fiel se bautiza en la religión, se dice que tiene, o se ha puesto *bajo la mano* del pai/mai de santos que se encarga de realizar el sacramento. Mediante el agua (vale precisar que el bautismo de la religión umbandista no es por inmersión), el fiel o el devoto religioso se convierte en un *hijo de religión*. Un hijo que, una vez bautizado con agua, se ha purificada de cuerpo y de alma y ya está en condiciones de comenzar su camino religioso, esto es su ascenso en la escala de elevación espiritual. El agua,

símbolo dominante de la fase ritual destinada a concretar el bautismo, se homologa indiscutiblemente a la *pureza* y a la *limpieza*. Como la fiel que decidió bautizarse ya tenía sobre su cabeza la mano de otra mai de Santos (ya había sido bautizada anteriormente en otro templo), fue necesario, primero, limpiar el compromiso anterior (o lo que es lo mismo, sacarle la mano de la otra mai de Santos). Esta (literal) limpieza fue realizada con agua (como se ha descrito con anterioridad, a la fiel se le lavó la cabeza, las manos y los pies). Una vez liberada de la tutoría de la otra mai de Santos, el pai Edgar comenzó la ceremonia de bautismo nuevamente con agua, pero esta vez agregándole miel, símbolo de dulzura y lealtad y hojas de ruda (nuevamente puede observarse la gran importancia que las plantas y todo el reino vegetal poseen dentro del culto umbandista) símbolo de rectitud y buena moral a la vez que protección contra las malas influencias y los trabajos dañinos. También aquí, primero se lava la cabeza, luego las manos y por último los pies (cuando los miembros corporales son dos, siempre se comienza por el derecho de los mismos). La superioridad de la mano derecha (y puede extenderse esta superioridad a todo el lado derecho del cuerpo humano) por sobre la izquierda no responde a cuestiones fisiológicas, sino que responde a una materialización (a modo de ilustración) de la polaridad religiosa que ordena el mundo en dos grandes opuestos, lo *sagrado* y lo *profano* (13). El umbandismo (como se ha visto a lo largo de la presente tesis, culto religioso de fuerte impronta africanista) es fiel, en lo referente a la supremacía del lado derecho del cuerpo, al dualismo de pensamiento propio de las sociedades no industrializadas. Sociedades que recrean en la dualidad corporal la dualidad religiosa que a la postre es la misma dualidad que organiza el universo:

“La diferenciación obligatoria de los lados del cuerpo es un caso particular y una consecuencia del dualismo inherente al pensamiento primitivo” (Hertz 1990: 131)

En su caída, el agua, se lleva arrastrando (de manera cuasi literal) todo aquello que se quiere apartar del ser, todo aquello que alguna vez ingresó al cuerpo y al espíritu del fiel y que, ahora, quiere ser apartado, alejado del mismo. Mientras que, a la vez, se utiliza como el fluido que fija, que graba tanto en el cuerpo como en el alma de la persona religiosa todo aquello que se considera como beneficioso y que quiere o merece ser grabado en el espíritu de ésta. Es clara la asociación que del agua (en tanto símbolo dominante) puede establecerse con el polo fisiológico de sentido. En tanto fluido esencial que sustenta la supervivencia de todos y cada uno de los seres vivos (pensando en los organismos pluricelulares), el agua es siempre

vista con un sesgo positivo. Asociación que en la generalidad de los casos permite vincularla con los procesos o estados biológicos de la vida y de la generación y regeneración de ésta. En síntesis, el agua se considera como el símbolo de vida y beatitud por excelencia, a la vez que es la encargada de limpiar y purificar todos aquellos procesos o estados positivos que por alguna u otra razón han sido (de alguna u otra manera) contaminados u alterados negativamente.

Liminalidad y Communitas en un Ritual Umbandista.

Una vez identificados y analizados los sacras rituales de la ceremonia umbandista, se estudiará la instancia de *preparación* (en tanto instancia previa) y la instancia de la *ceremonia*, siguiendo nuevamente las teorizaciones de V. Turner (1988) elaboradas a partir de los rituales africanos de la comunidad Ndembu. Se partirá del *apriori* que establece que los símbolos propios de los ritos de paso pueden asimilarse a los símbolos rituales. Éstos son por definición *símbolos polisémicos*, no sólo de acuerdo a sus diferentes contextos de empleo sino, también, *perse*.

La preparación de la ceremonia ritual, el lapso de tiempo que se extiende desde el comienzo de las elaboraciones de los preparativos hasta el momento en el cual cada uno de los fieles de religión cambian sus ropas por los trajes blancos ceremoniales, será identificada como un periodo *liminal* o de margen. Por otra parte, el lapso en el cual transcurre la ceremonia ritual será entendida como una periodo de éxtasis religioso o como un estado de *communitas* en el sentido de antiestructura.

Para lo anterior es necesario precisar dos conceptos fundamentales. Por un lado el de *estructura*, por el otro el de *communitas*. El primero de ellos, más fácil de aprehender, hace explícita alusión a la estructura social, que posee el grupo en cuestión. El segundo de ellos mucho más complejo y de mayor ambigüedad, mienta un momento *en y fuera* del tiempo, dentro y fuera de la estructura social secular, que evidencia, aunque sea fugazmente, un cierto reconocimiento (en forma de símbolo y no siempre de lenguaje) de un vínculo social generalizado que ha dejado de existir pero que, al mismo tiempo, debe todavía fragmentarse en una multiplicidad de vínculos estructurales (14).

Antes de continuar con el análisis de los datos de campo, puntualicemos brevemente que se entiende por ritos de paso, retomando las ideas centrales de V. Turner (1988).

Estos ritos permiten vislumbrar un proceso cíclico en el cual, a su vez, puede identificarse un *periodo liminal* en tanto una situación anti-estructural (al mismo tiempo desestructurada y preestructurada), que constituye el estado opuesto a la estructura social de posición sobre la cual se sustenta el modelo social básico. Es importante destacar que esta oposición *estructura-antiestructura* no puede entenderse sino como interdependiente, al tiempo que, permite y obliga a los sujetos sociales a ser protagonista (a partir de los ritos de pasaje) de la transición entre los dos estados antagónicos.

Cabe remarcar que la utilización del término *estado* se erige como un concepto más abarcativo que el de status. Haciendo alusión dicho término a una situación estable, socio-culturalmente reconocida (estructurada) y el término *transición* (antiestructura) a un *proceso*:

“... un llegar a ser, y, en el caso de los *rites de passage*, incluso como una *transformación*” (Turner 1988: 104)

En este llegar a ser se consuma una transformación ontológica del sujeto social, no constituyendo solamente un cambio de posición estructural del sujeto que atraviesa por el paso (15).

Según Turner (quien retoma los postulados de A. Van Gennep sobre los *Rites de passage*) cada rito de paso consta invariablemente de tres fases que se suceden en un orden invariable. La primera de ellas es la etapa de *separación* que conlleva un distanciamiento simbólico o material del individuo, sujeto o grupo, de los lugares, roles y actitudes derivados de su posición estructural o estado sociocultural. La segunda fase, la de *margin* o *limen* en la cual el sujeto o pasajero del rito pierde todos los atributos que su antigua posición social le aseguraban al mismo tiempo que todavía no ha alcanzado ninguno de los nuevos (o muy pocos) atributos que derivaran de su nuevo reposicionamiento en la estructura social; el sujeto en la fase liminal posee como atributo más importante, el dejar de ser a la vez que aún no es. Por último, la tercera fase, la de *agregación* implica la consumación del paso, el sujeto (o pasajero) del rito adquiere, por ende, derechos y obligaciones que se derivan de su actual lugar o condiciones socio/culturales (con opción a que dicha posición socio/estructural sea nueva para él), esperándose de éste que se comporte según y de acuerdo a los designios de su nuevo estado estructural.

Retomando el caso umbandista, puede considerarse a la ceremonia ritual como un rito de paso y dentro del mismo pueden ser claramente identificadas las tres fases que, como se ha expuesto anteriormente, lo componen.

La fase de separación queda ilustrada en el despojo de los atributos, status y jerarquías socio/estructurales/culturales que cada uno de los fieles que asisten al templo sufren todas y cada una de las veces que concurren al mismo en carácter de hijos de religión. Simultáneamente al ingreso de los sujetos al templo o a los salones adyacentes (tales como cocina, escritorio, patio trasero o delantero, etc), éstos dejan fuera del ámbito del espacio sagrado sus atributos, derechos y deberes inherentes a su posición estructural.

La fase de liminalidad (o margen) puede ilustrarse en el período de preparación de la ceremonia, período en el cual los sujetos son considerados todos y cada uno de ellos como iguales, sólo puede diferenciarse (por jerarquía pero, sobre todo, por saberes) un maestro o sacerdote, en tanto guía o iniciador. Puntualmente en el culto umbandista, este lugar es ocupado por el pai o la mai de Santos, quien posee la *mironga* (o secretos) de la religión, del desarrollo y de los fundamentos del proceso ritual. Todos los fieles de religión que participan activamente de los rituales ceremoniales son pasajeros de un rito, que preparación mediante, genera un estado de efervescencia contagiosa dando lugar a una comunidad (en el sentido turniano de *communitas*). Cada uno de los hijos de religión, una vez iniciado el proceso de preparación de la ceremonia (proceso que implica las más variadas de las tareas, tales como limpieza del salón sagrado, de los cuartos sagrados, preparación de diversas comidas que serán ofrendadas a las entidades espirituales, elementos característicos que las guías espiritual (los *Pais*), necesitan para llevar a cabo la caridad o los trabajos que los espectadores de la sesión solicitan) puede ser visto como sujeto que despojado de sus características y atributos socio-estructurales, conforma junto con los demás *hermanos de religión* un grupo de iniciados o *neófitos* a quienes de manera semanal la jerarquía sacerdotal (quien puede ser asimilada al *iniciador*) revela con suma prudencia y a cuenta gotas algunos saberes y fundamentos de la *religión* (16). La peculiaridad del sujeto en el período de transición o *persona liminoide*, es que reviste una *invisibilidad estructural*, que le otorga un carácter ambiguo, *aún no es a la vez que ya no es* (estructuralmente hablando)

Junto a la tesis de la antropóloga M. Douglas (1991), desarrollada en su ya clásico libro *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, en la cual se sostiene

que lo ambiguo, lo que no puede ser incluido en ninguna de las categorías clasificatorias que la sociedad maneja, es considerado como impuro, como contaminante, Turner propone, que en general, las personas liminales (o grupos liminales) son apartados de la sociedad total, a la vez que considerados como seres a grupos anómalos.

Así, podemos puntualizar en los estados de liminalidad aspectos negativos (en tanto destrucción, disolución y descomposición) que se correlacionarían con el *ya no es* (estableciendo, aquí, una relación con la estructura social) y aspectos positivos (en tanto crecimiento, transformación y reformulación) que pueden correlacionarse con el *aún no es* (en términos socioestructurales). De la ambigüedad de su carácter (relacionado por un lado con lo positivo –vida, fecundidad, generación- y por el otro con lo negativo –muerte, infertilidad, degeneración-) deviene que los símbolos mediante los cuales se representan la liminalidad condensan procesos y sentidos lógicamente opuestos. Dada la oposición, o mejor dicho la polaridad de sentidos que condensa un mismo símbolo que expresa la liminalidad, podemos pensar, entonces, que estos símbolos son de carácter ritual por excelencia (17) Nada mejor que condensar en una misma forma sentidos antagónicos para ilustrar la ambigüedad del período liminal, que no siendo ninguna de las dos cosas es en una unidad, ambas a la vez.

La tercera y última fase de los ritos de paso, la de agregación, puede verse cuando una vez terminado el ritual ceremonial (cuando la sesión de caridad umbandista finalizó), cada uno de los hijos de religión (previa autorización del pai o mai de Santos) se retira a cambiarse. Esto significa que cambiará sus ropas blancas rituales por su vestimenta cotidiana, al tiempo que ya ha dejado de ser un hijo más (indiscriminado con respecto a los otros), y junto con sus ropas se ha calzado nuevamente su posicionamiento estructural; sus derechos, deberes, demandas, en fin, su comportamiento esperado y esperable derivado de su rol social, o mejor dicho de su *estado* sociocultural.

Ahora bien, anteriormente he dedicado el análisis a ilustrar la viabilidad de las teorizaciones de los *rites de passages* para el caso estudiado. Seguidamente, me abocaré específicamente al período o fase de la ceremonia. Sostendré que la ceremonia ritual umbandista genera y regenera un clima de *éxtasis* tal, que tanto los comportamientos como las relaciones sociales que en ella se generan se adscriben a lo que V. Turner (1988) denominó con el término de *communitas*.

En los ritos de paso, la *communitas* se introduce por los intersticios de la estructura. Una vez despojados los fieles umbandistas de todos los atributos que su posición estructural les otorga (a la vez que les imponen), son protagonistas, durante el desarrollo de la ceremonia, de un *momento en y fuera del tiempo* (Turner 1988). Este momento desestructurado a la vez que preestructurado, adquiere un velo de sacralidad que, a la postre, se traduce en relaciones y sentimientos de camaradería y cofraternidad entre los hombres que participan de ella.

" En las distintas sociedades, y en periodos diferentes dentro ya de cada sociedad, se impone uno u otro de estos "antagonistas inmortales" (tomando prestado un término que Freud empleó con un sentido diferente), pero juntos constituyen la "condición humana", en lo que se refiere a las relaciones del hombre con sus congéneres. " (Turner 1988: 136)

Para finalizar el presente capítulo la tabla N° 1 sintetiza, en forma de oposiciones binarias, algunas de las propiedades que van a caracterizar los estados de liminalidad, por un lado y el del sistema de status, por el otro.

TABLA N° 1 (18):

"Transición/Estado."

"Totalidad/Parcialidad."

"Homogeneidad/Heterogeneidad."

"*Communitas*/Estructura."

"Igualdad/Desigualdad."

"Ausencia de *status*/Status."

Vestimentas blancas/Distinción en el vestir.

"Ausencia de jerarquía/Distinciones de jerarquía."

Conocimiento sagrado/ Conocimientos secularizados.

Referencias constantes a poderes misticos/Referencia intermitente a poderes misticos.

"Heteronomía/Grados de autonomía."

Lenguaje musical/Habla.

Sistema de nomenclatura sagrado/Sistema de nomenclatura general.

Predominio espiritual/Predominio corporal.

Distinción mítica de sexo/Distinción biológica de sexo.

Preeminencia corporal/Preeminencia oral.

Cuidados extremos de la apariencia de los Orixás/Cuidados extremos de la apariencia personal.

Tiempo y espacio organizados por los mitos/Tiempo y espacio organizados socio-históricamente.



Foto N° 1



Foto N° 2

Conclusión.

“Un marinero naufragó, enterrado en estas costas,
te invita a hacerte a la mar.
Mucho navio hermoso, cuando aqui nos perdimos,
sorteó el temporal.”

Antología griega.

Se expondrán, en este capítulo, unas breves consideraciones. Las mismas constituyen un intento de evaluación general, a modo de balance, de la investigación.

Las reflexiones últimas han sido mentadas a partir de tres diferentes aspectos o ejes que pueden ser definidos como: **A-** el aspecto teórico/metodológico; **B-** el aspecto evaluativo respecto del estado de la cuestión en lo referente a los estudios de los cultos afro; **C-** el aspecto que intenta sintetizar los avances de la investigación respecto de las cuestiones centrales (tales como; simbolismo espacial, constitución del tiempo y espacio sagrado, simbolismo de la muerte, simbolismo de las deidades del Panteón, simbolismo cromático) que han sido delineadas a lo largo de la misma.

A- Esta tesis constituye un intento de aproximación a la religión umbandista a partir de sus prácticas rituales. Las mismas, han sido abordadas desde una perspectiva de análisis lindante con marcos interpretativistas. En lo referente al campo estrictamente metodológico, se ha llevado a cabo un trabajo de campo exhaustivo de las sesiones litúrgicas semanales de la umbanda, junto con entrevistas tanto a las jerarquías de los templos como a los hijos de religión con mayor antigüedad.

A partir de las *sesiones rituales* se ha querido lograr la aprehensión del mundo umbandista. El mundo quedará conformado o “formulado” a partir de la capacidad generadora de los símbolos religiosos. La fuerza de dichos símbolos no sólo radica en que éstos van a normativizar los valores y hechos sociales constitutivos del mundo sino que van a ser, además, ellos mismos los creadores, productores y reproductores de éste. (Geertz 1993: 122)

El *mundo de la religión umbandista* posee, como se ha demostrado, un alto grado de complejidad, diversidad y heterogeneidad, no dejando, por ello, de ser su interior un todo absolutamente compacto y organizado. Pudiéndose pensar (en los mismos términos que Ruiz Moras lo hace para la cultura Toba) que; “ Y precisamente en dicha diferencia aflora lo heteróclito de su mismidad” (1997: 126)

Comenzaré exponiendo algunas categorías analítico/metodológicas propuestas por V. Turner (1980) que han sido aplicadas a los datos obtenidos como resultado de la aproximación al campo.

De acuerdo con Turner, el ritual será entendido como una conducta precondicionada (en el sentido de “prescrita”) y organizada relacionada, de alguna u otra forma, con creencias tanto en fuerzas místicas como en seres míticos. Conductas que, por lo general, no son ni han sido dominadas por la rutina tecnológica. Dentro del ritual, el símbolo será la unidad de análisis mínima que aún conserva las propiedades estructurales y específicas del mismo. “Es la unidad de estructura específica en un contexto ritual” (1980: 2). El símbolo será, además (y aquí el citado autor retoma la definición elaborada por Jung), la mejor expresión de un hecho que aún se desconoce pero que, no obstante, se reconoce o postula como existente. Los símbolos rituales son símbolos multivocos por excelencia y pueden definirse a partir de tres propiedades específicas; la *condensación* (muchos y variados significados contenidos y expresados mediante una única formación), *unificación de significata* (significados dispares, antagónicos, unificados en y por una única formación) y *polarización de sentido* (por un lado el polo ideológico de sentido - significados que tienen que ver con las instancias ideológico/normativas- y por el otro el polo sensorial de sentido –significados que tienen que ver con los procesos y fenómenos naturales y escatológicos- coexistiendo en una misma y única formación simbólica).

Cada ritual posee símbolos dominantes o *sacras rituales* que no sólo van a estructurar tanto las acciones como el sentido del mismo sino que, además y por sobre todo, anidan valores axiomáticos (considerados como fines en sí mismo). Los símbolos dominantes poseen significados propios y altamente estables que exceden a los fines puntuales de cada uno de los diversos rituales en los cuales participan, o mejor dicho, en los cuales presiden (ya la totalidad del mismo, ya una/unas de las fase/s que lo compone/n). Siendo, por otro lado, su estructura de sentido estable o “eterna” (1980: 35) más allá de su participación efectiva en un contexto ritual determinado.

Además de las propiedades descritas, los sacras rituales de las sesiones umbandista, poseen la particularidad de ser un nexo o punto de contacto entre el mundo material y el mundo celestial o trascendental. Cada uno de los símbolos rituales dominantes expresa, a la vez que ilustra, la síntesis entre los dos mundos, el aye y el orum, en los que se divide el

universo de acuerdo a la cosmovisión umbandista (y africanista). Serán estos símbolos quienes, dentro del tiempo y espacio sagrados, generen la posibilidad de que el fiel umbandista experimente un desplazamiento de su género de existencia. Desplazamiento a partir del cual éste (siempre que participe activamente del ritual) trasmuta (por cuestión de horas) su régimen ontológico pudiendo compartir el género de existencia de las entidades espirituales. Los símbolos sacra son condensadores de múltiples sentidos opuestos y hasta contradictorios, a la vez que, generadores de transformaciones existenciales.

Dentro del contexto ritual de las ceremonias de la religión umbandista la interpretación del simbolismo cromático ha demostrado poseer una estrecha correlación con el sistema de valores morales y sociales propios de la cosmovisión y el ethos de la misma. A pesar de la impronta maniqueísta que organiza y separa de modo tajante e infranqueable el Bien del Mal (impronta que ha heredado del catolicismo), la religión umbandista, por lo general, demuestra mayor simpatía a las concepciones propias de las religiones africanistas, en las cuales el Bien y el Mal no son en absoluto definibles universalmente o a priori, y menos aún, imposibles de identificarse desprendidos de las acciones, hechos o intenciones concretas y singulares. En el umbandismo, el simbolismo del blanco es asimilado, a la vez que representa, el grado más alto de elevación espiritual, el bien supremo y la bondad. Aquí, el *bien* es pura y exclusivamente el *bien*. Todas y cada una de las cosas, pensamientos, personas, acciones, objetos, en fin, cualquier símbolo del que se trate si es asociado con el blanco posee las propiedades (inherentes) de la pureza y la nobleza. Por otro lado, el simbolismo del negro identifica y representa todo aquello que tenga que ver, de alguna u otra forma, con el mal, lo impuro, la negatividad. Cualquier hecho, persona, objeto, intención, idea que se asocie con el negro será (o al menos debería de serlo) alejada o *limpiada* tanto de las personas que asisten al templo, como del espacio físico del mismo. En cuanto al rojo y su simbolismo se identifican, de acuerdo al contexto en el cual aparezca, tanto con los procesos, hechos y acciones definidas como positivas, tanto como con los procesos, hechos y acciones que pueden ser definidas como negativas. El simbolismo del rojo va a expresar, al tiempo que identificar por excelencia a todos y cada uno de los procesos, acciones, pensamientos, actividades y entidades espirituales que por su naturaleza no posee, aún, la pureza y beatitud que rodea al simbolismo del blanco. La ambigüedad propia del rojo permite que, de acuerdo al contexto de aparición y

cual sea su opuesto complementario (negro o blanco), pueda asociarse tanto al bien (rojo/negro) como al mal (rojo/blanco).

Ahora bien, como ya he mencionado, la umbanda solidariza tanto sus prácticas como sus saberes a los cultos afro pudiéndose extenderse, para la primera, la definición de religión *amoral* que define a los segundos. Por religión amoral se entiende precisamente la imposibilidad, que distingue a los cultos africanistas, de establecer una división absoluta entre el bien y el mal. Definitivamente, la umbanda, se posiciona a mitad de camino entre la amoralidad de los cultos afro y el maniqueísmo del catolicismo, reconociendo la existencia del Bien y Pureza Suprema, pero no reconociendo la existencia del Mal total y absoluto. Lo que va a expresar el simbolismo cromático es esta ambigüedad que rodea al mal (representado las más de las veces por las entidades espirituales de menor grado de evolución espiritual). Así, la triada de color blanco/negro/rojo (propuesta para los ndembu por Turner (1980)) se sintetiza, para los umbandistas, en el par blanco/rojo, siendo el blanco el símbolo de la Pureza y el Bien y el rojo, por su ambigüedad, el color que mejor expresa los límites difusos y dinámicos con los cuales se identifica y delimita al Mal.

Los símbolos sacras, y las acciones que ellos generan, pueden ser definidos como instancias o puntos que van a enlazar en un mismo contexto los componentes estrictamente rituales con los componentes socio/estructurales del grupo. Así, el *campo ritual* estará conformado por instancias y conductas que interseccionan por un lado las creencias y prácticas ceremoniales y, por el otro las instancias que tienen que ver con la conformación socio/estructural del grupo. Es posible establecer la delimitación del espacio de los campos rituales. Para los cultos umbandistas (y me refiero aquí a los diversos templos que practican conjuntamente la religión umbandista y africanista) pueden establecerse dos ejes espaciales que van a pautar tanto la organización como el simbolismo del espacio sagrado. Uno de estos ejes estaría compuesto por el binomio adentro/afuera. El adentro del espacio sagrado estaría delimitado por las fronteras del salón del templo, el afuera estaría compuesto por el cuarto de la Aruanda (ubicado delante del salón del templo) y los cuartos de Santos (ubicado detrás del salón del templo). El segundo de los ejes estará conformado por el par adelante/atrás. A partir del cruzamiento de ambos pares de opuestos va a organizarse el espacio y su simbolismo permite leer la estructura de posiciones de las jerarquías sociales, fundada en los saberes y experiencias sobre las prácticas rituales del grupo de creyentes. Así, el espacio sagrado que se

localiza afuera/adelante (cuarto de los Exús) es el de más fácil acceso y está a la vista tanto a los iniciados en religión, como a cualquiera de los miembros ocasionales del culto, como a cualquier consultante esporádico que asista al templo. Por ser el espacio ocupado por las entidades de menor grado de elevación espiritual es considerado un espacio que si bien sagrado, cuenta con menor grado de sacralidad respecto de los restantes. El espacio del salón del templo puede quedar delimitado por el par adentro/atrás, contando con un mayor grado de sacralidad (que el espacio anteriormente nombrado) demostrando, el acceso al mismo una pertenencia al culto que implica un grado de jerarquía mayor respecto de los creyentes no practicantes. Cuanto más dominio y libertad de maniobrar en éste se posea mayor será el reconocimiento de la autoridad fundada en la posesión de los conocimientos rituales. Por último, el espacio que puede delimitarse a partir del par afuera/atrás conformado por los dos cuartos de santos y el asentamiento de un Orixá, constituye el espacio sagrado de mayor hermetismo y tan sólo el acceder a éste implica la posesión del grado más alto de reconocimiento, poder y saber. Solamente los jefes del culto, los pais y mais de Santos (un iniciado lo visitará si está en *obligación religiosa*) tienen permitido permanecer en este espacio. El eje conformado por las categorías espaciales de adelante/atrás expresa, por un lado las relaciones jerárquicas socio/estructurales del grupo de fieles que asisten al templo y, por el otro ilustra la creencia en la existencia de una escala espiritual que ordena el lugar que ocupa cada uno de los seres del universo (seres que pueden ser o no humanos). Así, el polo “adelante” puede asociarse tanto al menor grado de jerarquía dentro del grupo, como al menor grado de elevación espiritual, mientras que el polo del afuera puede ser asociado al mayor grado de dominio y poder dentro del grupo de fieles, como al mayor grado de evolución espiritual en la escala celestial. La interpretación del simbolismo espacial se ha develado como una instancia sumamente idónea para lograr parte de la aprehensión de la cosmovisión del grupo umbandista.

En los campos rituales (como por ejemplo, el de las sesiones semanales de la umbanda) la normativa prescrita por la instancia ritual y los deseos y fines personales de los actores sociales no son del todo solidarios, llegando (en ciertas ocasiones) a ser contradictorios. En las sesiones umbandistas el fin último del ritual es practicar la *caridad*. Tanto las entidades espirituales, que se ocupan de escuchar (primero) y solucionar (después) las dolencias y/o problemas de los consultantes, como los médium, que prestan su cuerpo a las guías para que

encosten en ellos, poseen el deber y el derecho de, mediante el ejercicio de la caridad (materializado en: las limpiezas, los pases de descargas, las curaciones, los consejos, las recomendaciones, las videncias, etc), lograr una armonía y un equilibrio cósmico. Equilibrio y armonía que van a expresarse en la consolidación de una *hermandad* que reúne en su seno, indiscriminadamente, a personas (los fieles que participan activamente en el ritual) y a las entidades espirituales (que encostan y se expresan mediante la materia de los médium). Dicha hermandad supone un alto grado de compromiso, renunciamiento y entrega por parte de quienes forman parte de ella. La hermandad, cuyos dos rasgos definitorios son la *solidaridad* y la *homogeneidad*, puede identificarse con la *pauta ideal* (Turner 1980) del ritual. Ésta puede reconstruirse a partir de los decires de los actores sociales a lo largo de las diferentes y muchas entrevistas, especialmente con las jerarquías religiosas. Pero una vez reconstruida la pauta ideal, para los rituales umbandistas; la hermandad, puede ser cotejada o contrastada a partir de la observación de la dinámica de las sesiones semanales y de los informes obtenidos en las entrevistas a los otros miembros del culto (que genéricamente pueden denominarse como fieles o seguidores).

Ahora bien, esta hermandad ideal va a ser resquebrajada por los intereses y objetivos personales de cada uno de los miembros que la componen. Fines y objetivos personales que tienen que ver, la mayor de las veces, con el reconocimiento (en el sentido de status) y el privilegio que rodea a los buenos médium. Para la religión afrobrasileña que *una entidad este feita* en el cuerpo de un médium significa que ese fiel posee una gran capacidad de ejercer la mediunidad (capacidad que se logra combinando dones naturales con un prolongado y esforzado aprendizaje) y será el desarrollo continuo de ésta la que le otorgue mayor reconocimiento (expresado en: la mayor parte de los consultantes quieren ser atendidos por éste, los jefes del templo lo consultan, reciben mayor cantidad de presentes y ofrendas) y hasta ciertos privilegios (tales como: desincorporar en último lugar, realizar los trabajos de caridad empleando variados y muchos elementos, dejar pedidos elementos de trabajo para las sesiones siguientes, poder salir del salón del templo para atender a sus consultantes, etc) dentro del espacio/tiempo ritual. Lo dicho intenta mostrar que por sobre la *pauta ideal*, que queda ilustrada en la ideal de la *hermandad espiritual*, puede identificarse una *pauta real*, que puede denominarse como *la batalla de las entidades*, la cual implica fracturas e intersticios que, de modos diversos, quiebran la homogeneidad compacta del grupo. La instancia mediante la cual

se van a (intentar) resolver las contradicciones y oposiciones entre ambas pautas pueden definirse como una instancia de *eficacia mística*. Así, sólo podrán contar con reconocimiento personal aquellos médium que incorporen entidades (de las diversas líneas de la umbanda) “feitas”. Pero, tautológicamente, si las entidades que recibe son las más poderosas y eficaces, serán ellas mismas las que, aún encostadas en el cuerpo de los médium, le requieren y (en cierto sentido hasta) obliguen a dejar de lado los intereses y fines individuales en pos de la consolidación de la hermandad de la umbanda. Así, mediante el criterio de eficacia mística, la pauta ideal logra imponerse, al menos en principio, por sobre la pauta real del ritual.

En el campo ritual es posible delimitar, también, la o las fases temporales que lo constituyen. Para el caso puntualmente estudiado, el tiempo sagrado por excelencia es el lapso en que transcurren las sesiones semanales. El tiempo del ritual propiamente dicho (la sesión) permite que aflore, a la vez que requiere, la *communitas* existencial como la única y más fuerte posibilidad de vínculo entre los miembros activos del ritual. La idea de hermandad puede entenderse más claramente si se la asimila como una expresión de la *communitas*; un tiempo desvinculado de los condicionamientos socio/estructurales y en el cual las instancias de homogeneidad y solidaridad son ideales que se dinamizan en y dentro del tiempo ritual. En cada uno de los episodios rituales (ya no sólo las sesiones semanales, sino las curas, las limpiezas, el jodo de buzios, la tirada de las cartas, los trabajos, las descargas, los despachos, etc) el tiempo sagrado implica no sólo la demarcación formal de un lapso temporal sino, además, una temporalidad cualitativamente distinta que consolida una vinculación y una comunicación entre dos géneros de existencia diferentes; el de los seres humanos y el de las entidades espirituales (las almas de los muertos pueden ser incluidas dentro de este último tipo de existencia). La característica más sobresaliente del tiempo ritual es que, en él, la pauta ideal se sobrepone a los resquebrajamientos que provoca la pauta real.

Será con la muerte, con la mutación física irreversible que sufre el ser humano, con quien la instancia temporal cualitativamente distinta se efectiviza (de alguna manera). La muerte no sólo implica una mutación del régimen ontológico de quien que la experimenta sino que transporta, ahora de manera definitiva (al menos hasta la próxima reencarnación), a la persona al tiempo y el espacio del mundo del orum, o en otras palabras, al tiempo y al espacio propios de la hermandad de los Orixás de la umbanda.

Partiendo de la aplicación de los *a priori* analítico/metodológicos arriba esbozados se ha tratado de traspasar la instancia de exégesis simbólica de los rituales umbandistas para lograr una ampliación de la interpretación que posibilite, también, la inclusión de la dimensión ontológica.

El horizonte de sentido (o en términos de Geertz, el *ethos* y la cosmovisión) de la umbanda (en particular y de las religiones afrobrasileras en general) poseen, pensando en su origen, dos rasgos que van a otorgarle una impronta sumamente específica.

Por un lado, su origen reciente (si bien su nacimiento formal está fechado en el año 1908, puede retrotraerse su formación a las últimas décadas del siglo pasado). Por el otro, su matriz simbólica compuesta básicamente de las reinterpretaciones intersubjetivas de fragmentos provenientes de otros sistemas religiosos (catolicismo, africanismo y espiritismo). No obstante, será precisamente esta especificidad de la religión umbandista la que habla, a las claras, de su consolidación como una nueva religión independiente respecto de los otros cultos.

Lejos en el tiempo ha quedado la posibilidad de ver en la umbanda sólo un epifenómeno resultado de la fusión de prácticas y doctrinas originadas en otros sistemas religiosos. En la actualidad, la umbanda otorga tanto un referente religioso/espiritual (o en otras palabras, *transcendental*) para sosegar las angustias que (de una u otra manera) derivan de la condición de existencia, como un marco de referencia que va a guiar la mirada sobre y acerca del mundo, como un núcleo de pertenencia y contención que tiende a dirigir, en un sentido normativo, las acciones de los fieles umbandistas por encima y más allá de las individualidades de cada uno de ellos.

La similaridad y estrechez que las prácticas rituales del umbandismo adoptan en el país (que son en su núcleo estrictamente similares a las prácticas del sur de Brasil) no se condice con la variabilidad que envuelve a los aspectos doctrinarios del culto. Constituye una cuasi constante las diferencias, contradicciones y hasta discusiones entre los diversos dirigentes o jefes de los templos, principalmente a la hora de verbalizar los orígenes, las razones y/o los fundamentos de las diversas prácticas umbandistas.

Puede decirse, parafraseando a Carvalho (1997: 117) que, de cualquier forma es el espacio popular que conduce esas tradiciones de contacto con lo sagrado y aún impide, por eso, su domesticación y/o sistematización académica.

La organización de la tesis ha sido pensada para que cada uno de los capítulos contenga y desarrolle un aspecto central del umbandismo, de modo tal, que posibilite (una vez finalizada la lectura) la re-creación de un perfil, más o menos, acabado de las prácticas y doctrinas que conforman la religión umbandista. De todos modos, y por sobre la alta autonomía de cada capítulo, pueden rastrearse un eje central que atraviesa de modo transversal la totalidad de la investigación. Dicho eje lo constituye la dimensión *ontológica*. En otras palabras, por qué caminos y de qué manera un determinado grupo particular que es definido y se autodefine como tal, de acuerdo a sus prácticas y creencias respecto de lo sagrado, afronta y resuelve los enigmas, expresiones y contradicciones provocada por la *existencia o condición humana*.

Dejando de lado las especificidades de cada uno de los apartados, se ha querido identificar como la dimensión ontológica es puesta (consciente o inconscientemente) en tensión por los actores sociales en todas y cada una de las situaciones sagradas (ceremonias rituales, consultas con los pais /mais de Santos, tirada de cartas, jodo de buzios, despachos, preparativos, lecturas de doctrina, etc) en las que participan activamente y, como, por medio de las respuestas rituales son resueltas y aplacadas las incertidumbres que conlleva la propia existencia. Respuestas rituales que se expresan (a la vez que se crean) sólo y mediante un tiempo y un espacio sagrados, en los cuales las relaciones interpersonales implican, ahora, al “...hombre en su totalidad en su relación con otros hombres considerados también en su totalidad.” (Turner 1988: 133)

En síntesis, “La acción ritual es el ámbito privilegiado de dicha paradoja tridimensional: pregunta por el ser, sacralización del aquí y del tiempo, entrelazamientos con el Otro (sea humano o no), *communitas* o crisis. (Ruiz Moras 1997: 126)

B- El segundo de los aspectos requiere de una puntualización inicial. Más que escaso es el total de estudios sobre cultos afrobrasileros que existen en el país y los que circulan en la actualidad provienen del campo de la sociología. Desde la antropología son pocos los trabajos que se centran en el estudio de la religión afrobrasilerana en Argentina.

La insistencia en subrayar el origen de los estudios acerca de los cultos afrobrasileros responde a una cuestión central, a saber: la *mirada* con la cual la religión umbandista (más ampliamente, afrobrasilerera) será estudiada.

Los trabajos que, sobre dichas religiones, pueden leerse en el país actualmente son abordados, o bien a partir de las teorías acerca de los procesos de conversión, o bien desde las teorizaciones acerca de los nuevos movimientos religiosos. En los últimos cinco años, es notorio el crecimiento de los estudios (tanto originados en Brasil, en Uruguay como en Argentina) que hacen hincapié en los procesos de expansión de los cultos afrobrasileros desde Brasil hacia los países del Cono-Sur (como frecuentemente se denomina e incluyendo a Brasil, Argentina, Uruguay y Chile). Junto con la expansión, la mayoría de estos estudios, analizan las transformaciones y resignificaciones etno/nacionales que atraviesan los cultos afrobrasileros en sus procesos migratorios. Lo interesante de estos nuevos enfoques es que entienden la dinámica del flujo religioso afrobrasilerero no sólo de manera unidireccional (desde Brasil hacia), sino que se empieza a considerar las translocaciones pluridireccionalmente.

En gran parte de los citados trabajos la dimensión de las prácticas rituales es sorteada o, en contadas excepciones, llevada a colación a modo ejemplificativo de la peculiaridad y de los rasgos atrayentes que estos cultos poseen para los fieles que a ellos adhieren. Si la acción ritual es abordada, lo será al costo de ser simplificada primero y diseccionada después. Cuando los rituales afrobrasileros son incluidos en los análisis, lo son a partir de dos ejes centrales (que pueden o no ir juntos).

Uno de ellos es la *eficacia*. La construcción social de la eficacia de los rituales por parte de las jerarquías religiosas (que poseen el conocimiento ancestral); por parte de los fieles que en ellos participan de manera activa (lo que Turner (1988) llama neófitos o iniciados); o, por parte de los consultantes esporádicos de las sesiones que (mayormente) sólo asistirán a ellas de acuerdo a la eficacia fáctica (para sus vidas) que las mismas demuestren poseer.

El otro es el *estigma*. Los rituales sagrados (en el mejor de los casos descritos a pie de página) son considerados como la piedra de toque hacia los análisis acerca de la construcción social del estigma, mayormente negativo, con el cual los no adeptos a los cultos afrobrasileros identifican a los practicantes y/o seguidores de los mismos. Sobre todo, será remarcada con insistencia la incidencia de los medios masivos de comunicación en lo referente a la producción, circulación y reproducción del estigma rotundamente negativo que envuelve a las

religiones afro. La instancia ritual será tenida en cuenta (y en la totalidad de los trabajos citados, lúcidamente defendida) a modo de premisa o dato inicial que abre (pero no constituye en sí mismo) el núcleo de los subsiguientes análisis.

Dada por sentada la adhesión a la pluralidad de enfoques en Ciencias Sociales, esta tesis se inscribe de lleno en el marco de los estudios que hacen de la *acción ritual* la unidad de análisis, y con ello contribuye al área de la aplicación del análisis simbólico a las religiones afrobrasileras en el país. Se considera que desde una perspectiva lindante con la ontología puede aprehenderse el modo singular y propio en el cual *los umbandistas son*.

Tanto la intersubjetividad propia del modo de ser umbandista, como su expresión, se abren impetuosamente en los dominios de la arena ritual, invitándonos (en rigor, obligándonos) a ver en ella (parafraseando a Wright) no sólo una acción y un discurso que refiere a estructuras arquetípicas, representativas y ejemplares que hablan de un tiempo remoto, sino también un tipo de discurso y acción metafórico que narra vicisitudes y episodios tanto del devenir histórico como de los contactos e interacciones macrosociales. (1994: 35)

En cuanto al estado de la cuestión acerca del lugar que ocupa el antropólogo o sujeto de la investigación, a mediados de la década de los 80 se origina un movimiento de crítica profunda al modelo clásico de hacer etnografía, inaugurado con el método de la observación participante hacia 1920. El modelo de autoridad del texto antropológico que el realismo etnográfico clásico conlleva se funda en el “haber estado allí”, en el campo, en el lugar de los hechos. De acuerdo con Clifford (1992) seis son los rasgos que van a definir a la etnografía clásica; a- imposición y valorización del trabajo de campo realizado por el antropólogo, b- el acuerdo tácito mediante el cual se legitimaba la capacidad del sujeto investigador de aprender y utilizar el lenguaje vernáculo, c- Predominio de la observación y la interpretación ligada estrechamente a la descripción, d- Mediante algunas abstracciones teóricas (a modo de esquemas), junto con los hechos observados se alcanzaría el núcleo o corazón de la cultura estudiada, e- Hincapié en la focalización de las temáticas sobre instituciones particulares (tales como parentesco, comercio, liderazgo, etc), siendo a partir de éstas y mediante el criterio analógico (parte/todo) que se podía reconstruir la totalidad de la cultura estudiada, f- La cultura representadas como una totalidad sincrónica o un “presente etnográfico” (1992: 150) a partir de los datos obtenidos en el lapso de la estadía del investigador en el campo.

La observación participante, característica sobresaliente del modo clásico de hacer etnografía, puede definirse como una “taquigrafía para un oscilar continuo entre el “adentro” y el “afuera” de los sucesos; por un lado, atrapar empáticamente el sentido de eventos y gestos específicos; por el otro, dar un paso atrás para situar esos significados en contextos más amplios.” (1992: 152) El modelo de escritura solidario al realismo etnográfico será la escritura realista que conlleva “la sensación de crear todo un mundo.” (Marcus y Cushman 1992: 177) Este tipo de escritura será básicamente narrativa (en el sentido de metarrelato autolegitimante) y la validación del texto, en tanto producto final de la investigación, estará dada por la misma autoría del antropólogo. El investigador, legitimado por el “haber estado allí” (trabajo de campo) se presenta como único autor del relato. La palabra, o mejor dicho la escritura de éste, silencia las otras voces a partir de las cuales en texto fue creado. Con el advenimiento de la antropología simbólica (a partir de la década de los '60) y el posterior surgimiento, para mediados de la década de los '80, de la antropología posmoderna se produce un replanteamiento crítico que va a poner en tela de juicio las cuestiones acerca de la autoridad de la escritura etnográfica. Conceptos tales como los de intersubjetividad, textualidad, intertextualidad, autoridad etnográfica, validación, comienzan a revisarse para concluir, en las nuevas tendencias etnográficas, que tanto los textos producidos como la forma de escritura deben de contemplar la pluralidad de autores que contribuyen a la creación de los mismos. La etnografía dialógica postula que el conocimiento o la aproximación a una cultura diferente debe respetar, a la hora de traducirlo al texto, la instancia fundante del mismo que es la experiencia diológica o, en otros términos, la situación de interacción. Mientras que el modo de escritura clásica se asienta sobre el monólogo, la escritura de la etnografía experimental propone respetar y reflejar en el texto la intersubjetividad propia de toda instancia de aproximación a los “otros”. La antropología posmoderna no sólo cuenta con la variante dialógica. El modelo de la polifonía propone incluir, en el momento de la escritura, la autoridad múltiple (ya no sólo la instancia del diálogo) que caracteriza a la situación de conocimiento antropológico. Otra es la variante que propone tener en cuenta la instancia de heteroglosia en el momento de la creación del el texto etnográfico. De cualquier modo y más allá de las especificidades de las variantes mencionadas, “la característica principal compartida por las etnografías experimentales es que integran, en sus interpretaciones, una preocupación epistemológica explícita por la forma en que se han construido tales

interpretaciones y en que se las representa textualmente como discurso objetivo sobre los sujetos entre los cuales se ha conducido la investigación.” (Marcus y Cushman 1992: 172)

No obstante, el aporte de la mirada antropológica será mayor aún si practica hasta sus últimas consecuencias la doble capacidad crítica que atraviesa de manera transversal a la disciplina. Por un lado la crítica reflexiva que examina y evalúa las categorías utilizadas por las teorías antropológicas. Discusiones, reexámenes y desconstrucciones que se inscriben de lleno en el ámbito intelectual o racional. Pero también, la antropología (el antropólogo) cuenta con la posibilidad y el deber de realizar a conciencia una segunda crítica, que consiste básicamente en un mirarse mientras o “*volver a verse –en el sentido completo, personal, biográfico y hasta espiritual-*” (Carvalho 1993: 76) durante el proceso de revisión analítico o, en otras palabras, la instancia de crítica antropológica intelectual.

Ambos tipos de crítica antropológica, en tanto y en cuanto “vocación de”, son una particularidad de la disciplina que le otorga al sujeto investigador, al llevar a cabo su trabajo, la posibilidad de generar, transitar y resolver crisis (entendida como instancia de ruptura/cambio/crecimiento). Carvalho agregaría que, “Para mí, llegar a ser un verdadero antropólogo es lograr responder a las exigencias de esta polaridad básica, o sea, vincular estrechamente las teorías científicas sobre la sociedad (universalizables y supraindividuales) con los impactos recibidos en su condición humana particular, al enfrentarse con la humanidad de los nativos con los que convive.” (1993: 76)

C- El tercero y último de los ejes constituye un intento de delimitación de los avances y desarrollos de algunas cuestiones (centrales) que se han abordado en el curso de la investigación.

Para los fieles religiosos umbandistas abrazar la *religión* constituye un acto que es evaluado, en líneas generales, positivamente. Ahora bien, pocos son los cultos o sistemas religiosos del país que poseen una calificación tan macabra y negativa desde la sociedad. Acusados de hacer sacrificios, trabajos negativos, de robar o hacer desaparecer niños, tildados de brujos, de locos, de anormales, entre otros muchos calificativos del rango, los umbandistas (los africanistas) son, aún en la actualidad, perseguidos (sino materialmente, sí ideológicamente), discriminados y estigmatizados, envueltos siempre con un velo de

oscuridad que los transforma en seres peligrosos, sumamente peligrosos. Este estigma es retomado por los propios grupos (religiosos tanto afro, como umbandistas) que adhieren al umbandismo, al punto tal, que serán ellos mismos quienes se definen como alejados y diferentes a todo el resto de la sociedad. Esta diferenciación se produce como una consecuencia del alejamiento que la sociedad aún posee respecto de la Verdad, no comprendiendo, además, que en la umbanda está la llave, el camino que conduce a la Virtud y el Bien Supremo. Claramente puede verse que, para el propio grupo, el estigma ha invertido su signo, el ser umbandista significa ser diferente, pero ya no en términos de negatividad sino (y por el contrario) en términos de privilegio y superioridad. Así, para los fieles que se autodenominan umbandistas, serlo es ya un indicio de elevación espiritual. Este indicio se corroborara cuando el fiel, en carácter de médium, recibe en su materia a las diversas entidades espirituales durante el transcurso de la sesión.

Es habitual leer en los trabajos y estudios sobre umbandismo (o, en términos más amplios, sobre africanismo) que las personas que concurren a las sesiones tienen como motivación principal (sino única) el realizar las consultas a las guías espirituales (a los Paisitos y a las Maisitas) acerca de sus problemas personales. Junto con lo anterior, el grado de efectividad tanto de las soluciones, como de los consejos, como de los trabajos y las limpiezas que los Orixás realizan en el transcurso de la sesión, serán las dos cuestiones determinantes para que los adeptos al culto lo sigan siendo y, simultáneamente, participen de los rituales. Constituye un hecho innegable que una porción importante de las personas que asisten a las sesiones, así como también (aunque en menor grado) algunas de las que participan activamente en éstas poseen el criterio pragmático de efectividad como el primer motor de adhesión al culto. No obstante, para los fieles la efectividad de los trabajos será un criterio ad hoc que es utilizado, las más de las veces, como argumento secundario a la hora de definirse como creyentes. Los fieles se sienten (son) religiosos porque comparten, aprehenden, accionan y vivencian un mismo sistema de símbolos que perfila, a la vez que los sitúa, dentro de los márgenes de un horizonte existencial en el cual no sólo tiene incidencia la efectividad de algunas prácticas mágicas particulares sino que, también, se ponen en juego instancias más radicales. Instancias que se inscriben dentro de las cuestiones referidas a las dimensiones, formas, y recorridos de lo trascendente.

El análisis del simbolismo de las entidades espirituales y del simbolismo cromático ha permitido develar que, dentro de la religión umbandista, la idea del mal es rodeada de un alto grado de ambigüedad. Cada uno de los seres que existen en el universo (posean o no la forma de seres humanos) anida cualidades y defectos o, en otras palabras, comportamientos y expresiones “buenas” y “malas”. También los Orixás o guías espirituales manifiestan, a veces, comportamientos o actitudes de venganza, vanidad, egoísmo, etc. Las deidades de la umbanda son entendidas espirituales que si bien más elevadas espiritualmente conservan, aún, algunos rasgos o defectos comunes a los mortales. El mundo de las deidades si bien perfeccionado conserva, no obstante, algunos de los defectos y bajezas (a escala menor) del mundo terrenal. De acuerdo con un testimonio del pai Edgar de Xangô:

“Los paisitos, los Orixás, son medio persona, medio fuerza de la naturaleza. Tienen poderes y nos gobiernan, a nosotros, las personas, pero, este... ellos, han comenzado su ascenso en el camino hacia Oxalá muchos, pero muchos años, hasta te diría que siglos, antes que nosotros... por eso casi nada les queda de la mezquindad que caracteriza a los seres humanos... pero, así y todo, vos fijate que, alguna que otra de las guías espirituales que baja al templo hace siempre alguna travesura, de travesía que es, o peor aún, hay algunas que llegan decididas a meter la cola del diablo, me entendés, no? Bueno, pero eso no quiere decir, ni mucho menos, que la entidad sea mala, o endemoniada, o del infierno, o no sé que... ellas sólo tienen ese comportamiento malo, o indeseable. Sabés cómo se soluciona eso? No se manda a esa entidad por el resto de la eternidad a arder en el infierno, sino que es el pai Oxalá quien, luego de la reprimenda merecida, la ayuda a seguir avanzando en su recorrido celestial. Siempre, pero siempre hay... el Creador da otra oportunidad.”

Dentro del culto umbandista (sobre todo en aquellos templo en los cuales se la practica cruzada con el africanismo), la idea de Bien en general y la de comportarse correctamente tiene más que ver con una instancia individual que con principios abstractos generales. La meta por excelencia es estar en armonía o estar en *paz con el Santo*. Cada persona posee un Orixá (santo) de cabeza que va a protegerla y guiarla. Pues bien, ser un buen religioso implica desarrollarse plenamente tanto la concreción del bienestar personal como el cumplimiento de los pedidos que el Orixá (de cabeza) le requiera al fiel.

El estudio del simbolismo de las deidades devela la importancia y el papel sobresaliente del cuerpo en los rituales umbandistas. El cuerpo entendido como un microcosmos en el cual se produce la comunicación de los dos mundos, el terrenal y el

trascendental. Además, será en él (más que en la palabra) donde semanalmente los mitos de origen se actualizan, reproduciendo fielmente, a partir de los movimientos corporales, los prototipos ancestrales de las diversas entidades espirituales.

El análisis del espacio sagrado y el de su simbolismo, ha permitido demarcar y diferenciar los aportes y elementos del umbandismo por un lado, y del africanismo o candomblé, por el otro. La particularidad que adopta la intersección de ambos cultos en el templo del pai Edgar de Xangô, es la insistencia en mantener delimitados, diferenciados y (en la medida de lo posible) separados los saberes y las prácticas de ambas religiones. Por otra parte, el acceso y el dominio de los diferentes espacios sagrados se correlaciona con (a la vez que pone de manifiesto) la jerarquía y el status que dentro del grupo de fieles se posee. La organización espacial sagrada permite leer la estructura jerárquica de relaciones sobre la cual se organizan las prácticas rituales de la umbanda. Cada uno de los espacios sagrados va a delimitar o precondicionar el tipo de acciones (esperable) que deben llevarse a cabo. A cada uno de éstos va a corresponder una conducta singular y específica. Puede pensarse, a partir de su simbolismo, que la organización espacial traduce al recrear, en las dimensiones físicas del templo, la estructura del mundo del más allá.

El simbolismo de la muerte ha permitido descubrir los dos pilares básicos sobre los cuales se *crea* el sentido que respalda los hechos y acciones cotidianas. La creencia total y absoluta en la vida eterna y la aceptación de la causalidad anclada en la Ley del Karma son los dos principios reguladores, a la vez que generadores, tanto de la cosmovisión como de muchas de las prácticas características de los fieles umbandistas. La eternidad, junto con la ley de causa y efecto constituyen los dos preceptos que (recurrentemente) van a precondicionar y a partir de los cuales se van a evaluar los comportamientos en general y el accionar de los fieles en particular.

El análisis del tiempo ritual ha demostrado que en éste se efectiviza la posibilidad de intersección y coexistencia espacial entre dos géneros de existencia diferentes; los seres humanos y las entidades espirituales. El tiempo ritual es la condición de posibilidad de una transformación (aunque más no sea temporaria) ontológica de los sujetos que por él transitan, reposicionándolos en *otra* realidad. Un tiempo en el cual éstos coexisten y actúan con las entidades celestiales guiados por el objetivo último de consolidar la hermandad de la umbanda.

Una última consideración. El análisis de los símbolos rituales umbandista ha demostrado ser de una complejidad y heterogeneidad extremas no sólo respecto del origen de los mimos sino, también, respecto del campo de sentido que cada uno de ellos anida. En la dinámica del culto (expresada tanto en las prácticas específicamente rituales como en los discursos con el cual los fieles umbandista se definen ante los no adeptos y/o aquellas personas que desconocen o juzgan al culto (1)), esa inmensa diversidad semántica concentrada en los *símbolos religiosos* es presentada (por los umbandistas) como la prueba casi irrefutable de la mayor *pluralidad y amplitud* respecto a los otros cultos (especialmente al espiritismo de salón). Ambas características son inherentes a la conformación, de acuerdo al relato del mito fundador, de la *nueva religión* y son las que van a permitirle a sus practicantes referirse a la *umbanda* en los términos de *La Religión Universal*.

Citas y Notas.

Introducción.

1-Comprensión en el sentido que Ricoeur le da al término. Una de las partes que conforman el *círculo* o *arco hermenéutico* que avanza desde la comprensión inmediata, pasando por explicación, a la comprensión profunda, tomando como modelo el paradigma de la *acción significativa* como *texto*.

" Como muestra el modelo de la interpretación de textos, la comprensión nada tiene que ver con una captación *inmediata* de la vida psíquica de otros o con una identificación *emocional* con una intención mental. La comprensión es completamente *mediata* por la totalidad de los procedimientos explicativos que la preceden y la acompañan. La contrapartida de esta apropiación personal no es algo que se pueda *sentir*: es el significado dinámico que la explicación pone de manifiesto, que antes identificamos con la referencia del texto, es decir, con su facultad de revelar un mundo." (1988: 73)

2- "Entiendo por ritual una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas." (Turner 1980: 21)

3- "EL símbolo es la más pequeña unidad ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual." (Turner 1980: 21)

4-"En un acto ritual, el mundo vivido y el mundo imaginado, fusionados por obra de una sola serie de formas simbólicas, llegan a ser el mismo mundo y producen así esa idiosincrática transformación de la realidad... [...] Cualquiera que sea el papel que desempeña la intervención divina en la creación de la fe --y no corresponde que los científicos se pronuncien sobre estas cuestiones de una manera o de otra--, primariamente por lo menos la convicción religiosa aparece en el plano humano partiendo del contexto de actos concretos de observancia religiosa. [...] ...para los participantes esas ceremonias son además materializaciones, realizaciones, no sólo de lo que creen, sino que son también modelos *para* creer en ello. En estos dramas plásticos los hombres viven su fe tal como la representan." (Geertz 1993: 107/8)

5- Evans-Pritchard 1991.

6- Schnapper 1988: 187/194

7- La cita textual de Evans-Pritchard es la que transcribo seguidamente: "Ya es suficiente para una nota introductoria, necesaria antes de embarcarnos en nuestro viaje al océano del pensamiento pasado." (1991: 38)

Capítulo I.

1- "El apriorismo postula esta eficacia singular, pero no da cuenta de ella; pues decir que las categorías son necesarias porque son indispensables para el funcionamiento del pensamiento no es más que repetir que son necesarias. Pero si es cierto que tienen el origen que nosotros les atribuimos, entonces sus ascendientes no tienen ya nada de sorprendente. En efecto, las categorías expresan las relaciones más generales existentes entre las cosas, superando en extensión todas nuestras otras nociones, dominan al detalle toda nuestra vida intelectual. (...). No hay pues que llegar a la conclusión de que las ideas de tiempo, espacio, género, causa, personalidad carecen de cualquier valor objetivo por el hecho de que están elaboradas en base a elementos sociales. Por el contrario, su origen social hace más bien presumir que no dejan de estar fundadas en la naturaleza de las cosas." (Durkheim 1995: 15/6)

2- "Por demás, la idea de lo sobrenatural, tal como la entendemos, data de ayer: supone, en efecto, la idea contraria, cuya negación es, y que no tiene nada de primitivo. Para que se pueda decir de ciertos hechos que son sobrenaturales, era preciso tener ya la percepción de que existe un *orden natural de las cosas*, es decir, que los fenómenos del universo están ligados entre sí en base a relaciones necesarias, llamadas leyes." (Durkheim 1995: 24)

3- "He aquí algunas grandes religiones en las que las invocaciones, los actos propiciatorios, los sacrificios, las plegarias propiamente dichas están muy lejos de tener un lugar preponderante y que, por consiguiente, no muestran el signo distintivo por el que se pretende reconocer las manifestaciones propiamente religiosas." (Durkheim 1995: 30)

4- "El caso de la magia es muy diferente. (...) Pero estas creencias no tienen como efecto ligar entre sí a los hombres que se adhieren a ellas y unirlos en un mismo grupo, que vive una misma vida. *No existe Iglesia mágica.* (...) El mago tiene una clientela, no una Iglesia, y sus clientes pueden perfectamente no tener ninguna relación entre sí, hasta el punto de ignorarse mutuamente; incluso las relaciones que tienen con el mago son generalmente accidentales y pasajeras; son de todo punto parecidas a las de un enfermo con su médico." (Durkheim 1995: 39/40)

5- "El objeto realmente misterioso es inaprehensible e inconmensurable, no sólo porque mi conocimiento tiene respecto a él límites infranqueables, sino además porque tropiezo con algo absolutamente heterogéneo, que por su género y su esencia es inconmensurable con mi esencia, y que por esta razón me hace retroceder espantado." (Otto 1996: 42)

6- Mientras que el *sistema simbólico o fuente extrínseca de información*, que Geertz identifica como cultura, construye y suministran los programas, modelos y patrones que van a moldear la conducta pública y van a permitir la organización y decodificación de todo aquello que tiene que ver con los procesos sociales y psicológicos, el *patrón de ADN o fuente intrínseca de información* se encarga de la generación, y de la formación de un programa codificado que dirige la síntesis proteica que van a regir el funcionamiento orgánico. La comparación entre gen y símbolo, "Trátase en verdad de una relación sustancial, pues precisamente porque los procesos genéticamente programados son tan generales en el hombre, en comparación con el de los animales

inferiores, los procesos culturalmente programados son tan importantes; sólo porque la conducta humana está tan débilmente determinada por fuentes intrínsecas de información, las fuentes extrínsecas son tan viables” (Geertz 1993: 91)

7- “Lo que los hombres creen es tan variado como lo que ellos son, afirmación que tiene igual fuerza cuando se invierten sus términos” (Geertz 1993: 115)

8- “El axioma fundamental que está en la base de lo que acaso pudiéramos llamar “la perspectiva religiosa” es en todas partes el mismo: quien quiera saber, debe primero creer.” (Geertz 1993: 105)

9- “Con todo, si bien el rito religioso, por aparentemente automático o convencional que sea (si es verdaderamente automático o meramente convencional, no es religioso) abarca esta fusión simbólica de *ethos* y *cosmovisión*, lo que moldea la conciencia espiritual de un pueblo son principalmente ciertos ritos más elaborados y generalmente más públicos, ritos en que entra una gama amplia de estados anímicos y motivaciones, por un lado, y concepciones metafísicas, por el otro. (...) La aceptación de la autoridad que está en la base de la perspectiva religiosa y que el ritual encarna procede pues de la realización del ritual mismo. Al provocar una serie de estados anímicos y motivaciones –un *ethos*— y al definir una imagen de orden cósmico –una *cosmovisión*— por medio de una serie de símbolos, la representación hace que el *modelo para* y el *modelo de* (en cuanto a aspectos de creencias religiosas) se transpongan recíprocamente.” (Geertz 1993: 107/8 y 111/2)

10-“En suma, el hombre aparece, a primera vista, como un ser libre que crea su existencia y la funda por sí mismo, pero también, por otra parte, como sometido a compulsiones y limitaciones. Tal es el conjunto que se le impone desde que nace y mientras dure su existencia sobre la tierra. A eso llamamos nosotros la “condición humana.” (Cazeneuve 1971: 28)

11- Araira 1992: 40.

12- Araira 1992: 26.

13- Testimonio del pai Edgar de Xangô.

14- Tanto en Uruguay como en Argentina como (y sobre todo) en Brasil, existen estrechos vínculos entre los científicos sociales que estudian las religiones afro y los círculos religiosos. Los intelectuales han participado, organizado y en algunos casos hasta presidido, junto con los pais y mais de Santos, infinidad de eventos religioso. Otro de los factores importantes que hace a la estrecha y continua circulación de los textos y escritos académicos en los ámbitos específicos y propios de los cultos afro es que en Brasil, la mayoría de los sociólogos y antropólogos que estudian estos cultos son, o han sido, iniciados en *religión*.

15- De acuerdo con la síntesis de Lupo, tres son las posibles respuestas a los fenómenos arriba citados:

“Existen esencialmente tres alternativas: 1) que los portadores de una cultura rehagan *in toto* los elementos o los complejos de elementos procedentes del exterior; 2) que los acepten de manera igualmente total; 3) que los acojan, al menos en parte, alterando y redefiniendo su forma, utilización, significado y funciones.” (Lupo 1996: 15)

16-“ Lo que define específicamente a una situación colonial – y en esto trato de seguir las ideas de Georges Balandier— es el hecho de que es una situación total que involucra necesariamente a dos grupos étnicos diferentes, uno de los cuales, portador de una civilización con una tecnología de dominio más avanzada, se

impone sobre el otro en todos los órdenes y justifica y racionaliza ese dominio en nombre de una superioridad racial, étnica o cultural dogmáticamente afirmada." (Bonfil Batalla 1994: 41)

17- "Durante muchos años la antropología ha insistido en que los fenómenos identitarios no deben ser confundidos con los fenómenos culturales, ya que la identidad étnica es una forma de la identidad social, una construcción ideológica que no requiere necesariamente de una lengua o una cultura específica que la avale. La identidad puede eventualmente basarse en un referente cultural, pero la cultura puede cambiar y la identidad mantenerse. Por lo tanto, la presencia de identidades étnicas protagónicas no debe confundirse con la vigencia de las culturas que les dan, o daban, sustento." (Bartolomé 1996: 22)

18- Autores como Redfield, Linton y Herskovits que hablan de *aculturación*. Herskovits y su concepto de *fusión cultural*. Cardoso de Oliveira que va a hablar de *fricción interétnica*. Ribeiro y su *transfiguración étnica*. Clastres y su definición de *etnocidio*. Bastide y su conceptualización de *aculturación dirigida*. Entre otros. (Bartolomé 1996)

19- "Más allá de la reproducción cotidiana de cada cultura y de cualquier discurso explícito, la misma presencia de sincretismos, apropiaciones y reinterpretaciones expresan, en uno de sus aspectos, la resistencia y el intento de las culturas subordinadas de traducir a la otra en sus propios términos. (Bartolomé 1996: 42/3)

20- "La desaparición de una tradición cultural en apariencia similar a otras, significa no sólo la extinción de una combinación particular que sus protagonistas realizaron a lo largo de la historia; sino que esta ruptura al arrastrar consigo el universo valorativo y semántico de referencia, desdibuja también los símbolos que representan la identidad. La importancia de la cultura para la identidad se manifiesta entonces en esta noción de "cultura compartida" que, al mismo tiempo sirve de contraste invoca a la pertenencia, independientemente de la mayor o menor singularidad objetiva que evidencia." (Barabas 1996: 51)

21- Objeciones tales como: 1º) la estrechez del concepto que sólo sería aplicable a cuestiones de carácter religioso. 2º) la objeción de la capacidad de una síntesis coherente entre los diversos elementos que pueden llegar a ser, y en la generalidad de los casos lo son, incompatibles entre sí.

22- "Circunscribir el uso de la categoría de sincretismo a situaciones no estabilizadas, en las que los procesos de transformación cultural siguen aún vivos, permite prestar la debida atención a los procesos mediante los cuales los diferentes grupos consiguen construir y propugnar sus "verdades", contraponiéndolas a las de los demás y desarrollando dialécticamente formas culturales siempre nuevas. Además explica por qué, siendo la dimensión donde mejor consigue expresarse la contraposición entre el sí mismo y el otro, "donde [el grupo] adquiere su grado más intenso y sutil de especificidad" (Lisón, 1983:98), es el ámbito religioso el que recoge el más rico y diversificado abanico de fenómenos sincréticos." (Lupo 1996: 32)

23- Por ser esta una tesis que centra su foco de interés en el campo de lo ritual en algunos puntos (como por ejemplo el de la pertinencia del término sincretismo como aplicable al caso estudiado), el aspecto doctrinario ha quedado posicionado en un segundo lugar.

24- "... como en el caso del *bricolage*, sus creaciones reducen siempre a un ordenamiento nuevo de elementos cuya naturaleza no se ve modificada según que figure en el conjunto instrumental o en la disposición final. [...] la poesía del *bricolage* le viene también, y sobre todo, de que no se limita a realizar o ejecutar, "habla", no

solamente con las cosas, como lo hemos demostrado ya, sino también, por medio de las cosas; contando, por medio de la elección que efectúa entre posibles limitados, el carácter y la vida de su autor. [...] lo propio del pensamiento mítico, como del *bricolage*, en el plano práctico, consiste en elaborar conjuntos estructurados, no directamente con otros conjuntos estructurados, sino utilizando residuos y restos de acontecimientos." (Lévi-Strauss 1964: 41/2)

25- "La expresión *bricolage* cultural me parece preferible a *mestizaje* cultural, a menudo utilizada, por ser más específica: toda cultura es le resultado de un *mestizaje* cultural." (Schnapper 1988: 186)

26- "Estos cuatro rasgos, tomados en su conjunto, constituyen el habla como un acontecimiento." (Ricoeur 1988: 48/9)

27- "La acción significativa es un objeto para la ciencia sólo bajo la condición de un tipo de objetivación que es equivalente a la fijación de un discurso por la escritura. [...] De la misma manera que la interlocución se ve superada en la escritura, la interacción es superada en numerosas situaciones en que tratamos la acción como un texto fijo. [...] Esta objetivación es hecha *posible* por algunos rasgos internos de la acción que son similares a la estructura del acto del habla y que convierten al hacer en una especie de elocución." (Ricoeur 1988: 54)

28- "Es esta estructura noemática la que se puede fijar y desprender del proceso de interacción y convertirse en un objeto a interpretar. Por otra parte, este *noema* no sólo tiene un contenido proposicional sino que presenta también rasgos "ilocucionales" muy similares a los del acto del habla completo." (Ricoeur 1988: 55/56)

29- No poseo los textos originarios de los autores. La referencia fue extraída de Lyons 1980: 607.

30- "Algunos escritores como Kristeva (1969) y Barthes (1970) han insistido en que lo que suele denominarse intersubjetividad debería describirse más idóneamente como intertextualidad, por cuanto el conocimiento compartido que se aplica a la interpretación del texto es en sí mismo el producto de otros textos." (Lyons 1980: 607)

Capítulo II.

1- Siguiendo a Durkheim, entenderé al *culto* como una de las dos maneras posibles en las que una religión se muestra o expresa. Los sistemas religiosos van a expresarse a partir de las creencias (o sistema de fe) y/o las prácticas (sistema de culto). A partir de lo anterior, me referiré tanto al sistema religioso umbandista como el africanista indistintamente con los términos de *culto* o *religión* o *sistema religioso*. "Necesariamente tiene que haber en la base de todos los sistemas de creencias y de todos los cultos un cierto número de representaciones fundamentales y de actitudes rituales que, a pesar de la diversidad de formas que han podido adoptar, tienen en todos los casos idéntica significación objetiva y cumplen siempre idéntica función. Son estos los elementos permanentes que constituyen aquello que de eterno y de humano hay en la religión; son el contenido objetivo de la idea que se expresa cuando se habla de *la religión* en general." (1995: 4)

2- Históricamente se ha denominado con la expresión de *cultos africanistas* o *cultos de raíz africanista* a todas y cada unas de las expresiones religiosas que poco a poco se iban conformando a partir de la relocalización de los nativos africanos en las diversas plantaciones agrícolas brasileñas de los siglos XXI y XVII. Conforme los cambios socio/histórico/culturales del Brasil, la posición y el status del negro fue variando y con él las expresiones de su sistema simbólico. De cualquier modo, el término *culto africanista* sigue vigente en la actualidad para hacer referencia a los sistemas religiosos que (de alguna u otra manera) remiten a los ancestros, deidades o antepasados del África negra.

3- El Africanismo puede dividirse en Candomblé por un lado y Nación por el otro. Las naciones pueden ser, por ejemplo *Gege, Nagô, Cambimba, Ohio, Omolocó*, etc.

4- Candomblé: término que siendo empleado para identificar y caracterizar las tradiciones y cultos religiosos de las naciones –o pueblos– sudaneses reinstalados y reagrupados en América, era inicialmente un término de dominación genérica de las danzas tanto paganas como religiosas de estos pueblos africanos. El Candomblé, sería entonces, el ritual originado en la danza que permite el trayecto de los Orixás (o Dioses) desde el mundo espiritual al terrenal.

5- Necesidad coyuntural en tanto que los aspectos que, en esta tesis, se incluyen del africanismo en su versión Candomblé, responde pura y exclusivamente al hecho de que en el templo del pai Edgar de Xângo las prácticas y los saberes del sistema religioso umbandista se fusionan y mixturán con africanismo en su versión culto de candomblé. Puntualizo que, a diferencia de lo que sucede en el templo citado, en la mayoría de las casas de religión afrobrasileras del país, la umbanda fusiona sus prácticas y saberes con el africanismo en su variante nación.

6- "Pero para atraer a los colonos blancos a una tierra extraña e inhóspita, cubierta de enormes selvas y poblada por indios antropófagos, hacia falta, claro está, conceder a estos intrépidos conquistadores considerables privilegios. La costa del Brasil fue dividida en doce sectores por líneas paralelas y todo la extensión del país, desde el litoral hasta lo más recóndito del interior, fue entregado a título hereditario a unos capitanes que, a

cambio de los gastos de transporte e instalación por su parte, recibían derechos de soberanía sobre el territorio otorgado: nombrar a las autoridades administrativas, hacer justicia, distribuir las tierras o percibir por último, en beneficio propio tasa e impuestos de sus futuros súbditos. [...] Es preciso, creemos nosotros, distinguir entre la organización jurídica y las finalidades del sistema; jurídicamente, podemos muy bien hablar de un feudalismo, aunque este nuevo feudalismo no era sino un medio de atraer a los blancos al Brasil, sin gasto para la Corona Portuguesa, y el objetivo final de la empresa habría que relacionarlo con la mentalidad mercantil del siglo XVI." (Bastide 1986: 54/5)

7- "Si el elemento indio se hubiese mostrado apto para el trabajo agrícola, no hay duda de que se habría encontrado un <modus vivendi> como en Hispanoamérica; fue su fracaso en las plantaciones, más que la protección de la Iglesia, lo que llevó a remplazarle por el negro." (Bastide 1986: 56)

8- Las condiciones en las cuales eran transportados los africanos a América eran de total y absoluto hacinamiento. En palabras de Bastide: "Ciertamente, fueron bastante más los negros sacados de sus países para ser llevados al Brasil, pero, encadenados, amontonados unos sobre otros en los barcos, fueron diezmados por las enfermedades contagiosas, el hambre o la sed, y sus cuerpos hubieron de ser arrojados al océano. Algunas veces, tan sólo la mitad del cargamento conseguía arribar a su destino." (Bastide 1986: 59/60)

9- "A descoberta das primeiras minas, no momento da crise da lavoura açucareira, vai determinar grandes transformações na sociedade colonial. No século XVIII, o centro econômico do Brasil passou a ser a região de Minas Gerais." (Alecar, Carpi, Ribeiro 1985: 58)

10- "El descubrimiento de estas minas transformará además la estructura social del Brasil a lo largo del siglo XVIII, dando origen en la meseta central a una civilización urbana, de poblamiento denso, ávida de lujos y estrechamente controlada por la metrópolis." (Bastide 1986: 71)

11- Así son denominados en Brasil, sobre todo en centro y norte, los indígenas.

12- Libertades tales como las que paulatinamente quedaban reflejadas en documentos oficiales del Brasil. Uno de ellos, es el tratado sobre tráfico de esclavos que firmaron Inglaterra y Brasil el 23 de Noviembre de 1826, que estipulaba un máximo de tres años para el cese del comercio de esclavos por parte de Brasil, siendo considerado, a partir de 1830 el tráfico de esclavos como piratería. Otro ejemplo es la *Lei do Ventre Livre* del 28 de Septiembre de 1871, que declaraba: la libertad para los hijos de las mujeres esclavas que nacieran con posterioridad a esa fecha, regulaba y normaba el tratamiento de los esclavos menores de edad y la garantía de la liberación anual de algunos esclavos.

13- "La sociedad brasileña, en efecto, conoció constantemente los dos movimientos antitéticos, uno centrifugo, de formación de culturas separadas y el otro centripeto, de integración de esas civilizaciones en otra mestiza, más bien blanca, por otra parte, que india o negra, ya que la clase que tenía las riendas del mando, el <status> más elevado y la que manipulaba en cierto sentido los mecanismos de sincretización era la clase blanca. (Bastide 1986: 131)

14- Kilombo: palabra de origen bantú que significa –literalmente– casa en los bosques.

- 15- "En estas repúblicas negras, sobre todo cuando el fugitivo era un recién llegado de África, las viejas costumbres tribales resucitaban y, por consiguiente, también ahora –como en el caso de la agresión- el paso de lo individual a lo colectivo se efectuaba, en parte al menos, bajo la égida de la religión." (Bastide 1986: 150)
- 16-Cofradías tales como la de *San Benedito* también llamada *San Benito el Moro*, o la cofradía de del *Rosario de los Negros*.
- 17- "Las religiones africanas han existido también en esta área, sólo que, como resueltas de que los procesos de urbanización e industrialización fueron aquí más acusados, han surgido una transformación, para dar origen a la <macumba> - esencialmente sincretista- y al <espiritismo de Umbanda>. (Bastide 1986: 388)
- 18- Para Cantor Magnani: "A primitiva macumba, por consiguiente, menos do que um culto organizado era un agregado fluido de elementos do candomblé, cabula, tradições indígenas, catolicismo popular, espiritismo, práticas mágicas, sem o suporte de uma mitologia ou doutrina capaz de integrar seus vários pedaços." (Cantor Magnani 1986: 22)
- 19- *Bricolagem*: En la acepción del término acuñada por el antropólogo C. Lévi-Strauss (ver capítulo I). Dicho autor sostiene que lo que caracteriza al "*bricoleur*" es la elaboración de conjuntos estructurados, pero de los cuales, sus partes son residuos o fragmentos de sistemas de sentidos coherentes anteriores. Estas partes que provienen de todos estructurados diferentes son, en la nueva estructura, re-significados. Pero lo más importante es que estos elementos (o partes), por ser previamente trabajados o revestidos de sentido, están siempre "pre-condicionados". O, en otras palabras, que aún dentro del nuevo sistema, conservan marcas determinadas por el uso original para las que fueron, en principio, concebidas.
- 20- Grosso modo, puede entenderse a la macumba como una religión abocada a las prácticas mágicas transformativas a diferencia de la religión umbandista, que si bien pragmática en sumo grado, estrechamente ligada a los principios espiritistas.
- 21- Orixás: nombre de los Dioses en las religiones afro-brasileñas. Las diferentes expresiones de las religiones africanas en América reconocen un panteón de deidades que oscila en más o menos dieciséis dioses que representan a las fuerzas de la naturaleza y a las voluntades humanas. La relocalización trajo consigo la pérdida (entre muchas otras) de más de cien Orixás africanos.
- 22- Artículo: "Principio etimológico de la palabra umbanda", En: publicaciones de revista de culto umbandista, s/e, s/f, pp: 12)
- 23- "... nasceu oficialmente no Rio, nos primeiros anos da década de 1920. [...] Ou seja, uma forma religiosa feita como uma luva para uma sociedade urbana em constante processo de mudança e abundantemente abastecida de novas informações pelos meios de comunicação de massa." (Correa Figueiredo 1994: 16)
- 24- "... los dioses de los yoruba, al igual que los vudúes dahomeyanos, controlan un sector de la naturaleza – con sacerdotes especiales y cofradías de iniciados a su servicio, en beneficio de la comunidad total -, al tiempo que cada uno de ellos dirige una familia de la que es antecesor y que le rinde un culto transmitido por línea masculina."(Bastide 1986: 109)
- 25- "O termo *kardecismo* provém do nome de um poeta celta, Allan Kardec, nome este adotado pelo principal teórico da doutrina, o francês Léon Hippolyte D. Rivail (1804-1869)". (Cantor Magnani 1986: 23)

26- Debido no tanto a su número de fieles pero, si a la posición social de los mismos ejerció dominio y dominación sobre el resto de los cultos.

27- "El hecho de que hubiera blancos espiritistas probaba claramente que el animismo no era una religión bárbara ni señal de una mentalidad retrasada. A partir de ahora el hombre de color se sentía justificado al seguir el rumbo de su antigua civilización" (Bastide 1986: 622)

28- "Propp tiene razón. No hay ningún motivo serio para aislar los cuentos de los mitos a pesar de que un gran número de sociedades se percibe subjetivamente una diferencia entre los dos géneros, a pesar de que esta diferencia se exprese objetivamente por medio de términos especiales, que sirven para distinguir los dos géneros, y, en fin, a pesar que existen prescripciones y prohibiciones relativas a uno y no al otro (recitado de los mitos a ciertas horas, o solamente durante una estación; los cuentos, en razón de su naturaleza "profana" pueden narrarse en cualquier momento). [...] Un etnólogo desconfiaría de tal interpretación, porque sabe muy bien que, en el presente, mito y cuento coexisten simultáneamente: no puede considerarse entonces que un género sea la supervivencia del otro. [...] la experiencia etnográfica corriente induce a pensar que, por el contrario, el mito y el cuento explotan una sustancia común, aunque lo hacen cada uno a su manera. Su relación no es la de anterior a posterior, de primitivo a derivado. Es más bien una relación de complementariedad. Los cuentos son mitos en miniaturas, donde las mismas oposiciones están transpuestas en escala reducida, y esto es, en primer lugar, lo que dificulta su estudio." (Lévi-Strauss 1982: 47/50)

29- "Caboclo das 7 Encruzilhadas" en: *Diário Umbanda & Candomblé, ciência, cultura y magia*, Año I. N. 6, S/F. Publicación de Editora Ayumi Ltda. San Pablo.

30- El aceite de dende, es el aceite extraído de un pequeño coco de palmera.

31- Las *pembas*, son una especie de tiza con textura de vela que se utiliza para escribir y marcar superficies diversas dentro del tiempo y el espacio ritual.

32- Tanto en el africanismo como en la umbanda, *egun/es* es el término genérico que se emplea para identificar el alma de los muertos. Ambos cultos, aunque difusamente, sostiene la creencia que los egunes son las almas de los muertos que aún no se han despegado totalmente de lo terrenal. Por eso, las entidades de los egunes son asimiladas, con mayor o menor grado de especificación, a las sesiones dedicadas al povo de los Exú y Pombas Giras.

33- "A Umbanda pura congrega elementos católicos, kardecistas, de inspiração oriental, de inspiração indígena e o africano, sendo que neste tem predominância maior o de origem banto. E cultua: a) entidades católicas; b) espíritos de todas as categorias; c) entidades "do Oriente"; d) caboclos; e) orixás 'da Umbanda". [...] A Linha Cruzada culta todo o universo de entidades das outras duas modalidades, a eles acrescentando as figuras do exu e da pombagira. Estes últimos foram assimilados, possivelmente, da Macumba do Rio de Janeiro, forma similar a esta. Daí, para muitos filiados, a expressão "cruzada", pois o ritual "cruza", superpõe, modalidades religiosas diversas". (Figueiredo Correa 1994: 9/10)

34- "En la historia de las religiones de origen africano en este país se distinguen claramente dos etapas. En la primera, que se extiende hasta fines del siglo pasado, estas religiones eran practicadas por la comunidad

afroargentina. El segundo periodo comienza en la década del 60 con la reintroducción de las religiones afroamericanas desde Uruguay y Brasil.” (Frigerio Carozzi 1993: 39)

35- De acuerdo al libro de Ortiz Oderigo: “El de la “danza de santo” era un culto hierático y esotérico. En su cauce desembocaban las aguas de lo mágico y lo religioso. Celébrase con antelación a que se formularan imploraciones, ofrendas y vaticinios acerca de la curación de algún miembro de la comunidad afectado por cualquier enfermedad. [...] No se formulaba en castellano los ruegos y súplicas. Utilizaban idiomas africanos. [...] De esta manera, se creaba la tradicional e infaltable morfología antifonal, responsorial o dialoguística que en el léxico de la etnomusicología se denomina *call and response* (llamando y contestando) y que impera en toda música y la poesía germinadas en los campos regados por la inspiración africana y afroamericana. [...] Por cierto no faltaba en estos rituales los caracoles, las cuentas, los carozos, las piedrecillas, los cacharros con comidas, las botellas de bebidas –“chicha”, o simplemente agua--, los collares y rosarios africanos, distintos “amuletos” y demás parafernalia característica del Africa y de sus rituales mágico/litúrgicos. Incluíase, también, una vasija, en la que se depositaban monedas para los dioses africanos.” (Ortiz Oderigo 1974: 31/2)

36- “... o desaparecimento do negro na Argentina foi antes ideológico, cultural e literalmente construído, do que propriamente demográfico. Na imagem depurada e homogênea da nação que estes agentes literário/administrativos criaram e reproduziram com impecável eficácia (fundamentalmente através da escola, mas também por meio da Saúde Pública e do Serviço Militar obrigatório), o negro esteve previamente ausente do ponto de vista ideológico, em imagem, na medida em que sua presença foi primeiro excluída da representação oficial qua a nação se deu a si mesma, para logo, sim, está-lo materialmente.” (Segato 1990: 19)

37- En el mes de Febrero de 1978, el gobierno de facto firma la Ley Nacional 21.745, por medio de la cual (artículo N.1) se crea el organismo de Registro Nacional de Cultos (R.N.C.) dependiente del Ministerio de Relaciones Exteriores y Cultos. En Agosto de 1979, el decreto N. 2.037, se encarga de pautar y normar cuáles serán las funciones y de qué manera se llevaran a cabo las mismas dentro de dicho organismo.

38- El templo fue fundado por la mai de Santos argentina Nélide de Oxum, en el barrio de Villa Adclina. Nélide de Oxum, se *inició* (se convirtió en mai) en Porto Alegre, Brasil.

39- Este segundo templo fue fundado por el pai de Santos uruguayo Elio de Iemnjá.

40- Las variantes de la umbanda son, como ha sido puntualizado con anterioridad en este capítulo, la umbanda blanca o pura, la umbanda cruzada y la quimbanda (que puede ser o no considerada dentro de la umbanda cruzada)

41- Los arrestos, las más de las veces, eran ejecutados bajo el cargo de “ejercicio ilegal de la medicina”.

42- Aunque, la variante de africanismo más corriente que llegó al país es la que se denomina como *Batuque de Nación*, por ser la practicada en el sur de Brasil.

43- “Muchos templos que funcionaban privadamente abrieron sus puertas al público, otros que no se habían registrado lo hicieron y nuevos templos fueron abiertos con mayor asiduidad que en el periodo anterior. Después del boom que se extiende hasta 1985 la tendencia de las inscripciones anuales es levemente decreciente” (Frigerio, Carozzi 1993: 41)

44- El R.N.C. reconoce en la actualidad a veintiséis organizaciones religiosas a las cuales denomina como *Corrientes Religiosas distintas de la Católica Apostólica Romana existentes en la Argentina*. Lo llamativo es que dentro de estas corrientes se reconocen como cultos diferentes a los grupos Africanistas (catalogados con el número veintidós) y a los grupos Umbandistas (catalogados con el número veintitrés). Cada organización religiosa no católica, que realice ritos ceremoniales y que profese doctrina, debe inscribirse dentro de alguno de los veintiséis diferentes grupos catalogados. Para lo cual, debe llenar y cumplir una serie larga y complicada de requisitos (tales como certificado de no tener antecedentes policiales expandido por la Policía Federal, contar con información histórica de la formación del culto tanto en país como en el mundo, etc) en unos formularios que únicamente el organismo provee. El acceder satisfactoriamente al cumplimiento de todos los requisitos es sumamente difícil. Pero a cambio de tamaño esfuerzo, el organismo otorga algunos respaldos jurídico/legales, los cuales se formalizan y garantizan con la obtención de un número de registro para el grupo, que el organismo provee.

45- Actualmente dicha Ley de Cultos descansa en los cajones del Senado de la Nación (previa aprobación de la Cámara Baja). La nueva Ley se caracteriza por ser peligrosa y sumamente restrictiva en lo referente a las consideraciones sobre lo que es o no es una religión, y sumamente amplia y laxa en lo referente a las consideraciones sobre que es o no una secta.

46- En el año 1979 los templos umbandistas que se inscribieron fueron 3; en 1980 fueron 18, en 1981 fueron 27; en 1982 fueron 13; en 1983 fueron 27; en 1984 fueron 60; en 1985 fueron 52; en 1986 fueron 39; en 1987 fueron 43; en 1988 fueron 30; en 1989 fueron 32; en 1990 fueron 37; en 1991 fueron 12 y hasta junio de 1992 fueron 1. A partir de este año, el R. N. C. Se niega a dejar consultar los archivos donde se asienta los datos de las inscripciones de los templos al organismo. (Datos sacados del artículo Frigerio Carozzi 1993).

47- No poseo datos, y tampoco mis informantes acerca de que sucede con los templos de religiones afrobrasileñas en el interior del país.

48- Algún tipo de contención o de regulación en este sentido, pueden encontrar y acceder aquellos templos que se afilian voluntariamente a las diferentes Federaciones y Agrupaciones de religiones Afro-brasileras de carácter nacional que funcionan (con publicaciones mensuales incluidas) en la actualidad.

Capítulo III.

1-Regularidades que he cotejado tanto en mis experiencias de campo (en diversos templos umbandistas del sur del Gran Buenos Aires, como en Capital Federal), en diversas charlas con antropólogos y sociólogos que trabajan en templos umbandistas (tanto en el país, como en Uruguay, como en el sur de Brasil) y en la bibliografía específica acerca de las religiones afrobrasileñas

2-“Entre los yorubas de Nigeria, en el Africa occidental, el dios único o superior recibe el nombre de Olorúm u Olodumare. Llámese Naná-Bulukú entre los ewes del Dahomey. Los fanti-achanti de la Costa de Oro lo denominan Nyame. Okongo es el nombre que recibe entre los ngombes del Congo. En Uganda, los bagandas lo titulan Kotonda. Y los mendes de Sierra Leona lo designan Ngewo.” (Ortiz Oderigo 1974: 19)

3-*Puntos riscados* es la denominación que en las religiones afrobrasileras (incluida la umbanda) reciben los simbolos que las entidades espirituales marcan, dibujan o escriben en un trozo de madera o sobre el mismo suelo del templo cuando llegan a la tierra o cuando el sacerdote a cargo de la sesión así lo requiere. Se cree que cuando una entidad espiritual *risca su punto*, está escribiendo su nombre.

4-*Encostar*: Con este término se hace alusión, en las religiones afrobrasileñas, a la incorporación de una entidad espiritual en la materia (cuerpo) de los médium o fieles religiosos. Cuando una entidad espiritual se encosta en el médium, quiere decir que ha entrado un espíritu en el cuerpo de éste.

5-*Catecismo de la Umbanda. En castellano*. Anónimo. S/editorial. S/fecha.

6-*Hijo De Religión*: así son llamados los fieles que han recibido el *bautismo de fe* (ver cap. VII) en algún templo de religión umbandista.

7-*Las Obligaciones anuales en la ley del Orixá* en las religiones afrobrasileñas, implican cumplir con todas las responsabilidades anuales que la religión conlleva. Responsabilidades tales como, ofrendar a las entidades espirituales en sus respectivos días o *datas* (ver capítulo V), asistir a todas las sesiones semanales de celebración ritual, respetar los preceptos doctrinarios, no comer carne ni beber alcohol los días de sesión, etc.

8-*Los Gulas espirituales* o entidades espirituales o Orixás de la Umbanda.

“*Guias*: entidades espirituais agrupadas nas sete linhas da umbanda e que se incorporam nos médiuns (caboclos, pretos-velhos, ciganos, baianos, etc.) No femenino, *guia* designa o colar que os iniciados usam, nas cores de seus orixás ou entidades protetoras.” (Cantor Magnani 1986: 60).

9-*Alrededor de diez pai/mais de Santos* fueron consultados por mí, y ninguno de ellos tenía idea de la existencia del *Catecismo de Umbanda*.

10-*Elegbára* es uno de los nombres del Orixá mediador o mensajero entre los restantes Orixás del Panteón y los hombres. Otros de sus nombres son, *Exú* (el más popular) o *Bará*. Por su función mediadora, toda vez que se trate de ofrendar, pedir, agradecer, etc, a un Orixá es necesario establecer, primero, contacto con Elegba.

“Essa capacidade dinâmica de *Êsù* que tanto permite a *Sàngô* lançar suas pedras de raio como a *Òsányìn* preparar seus remédios, esse poder neutro que permite a cada ser mobilizar e desenvolver suas fuções e seus destinos, é conhecido sob o nome de *aghára*. *Êsù* é o Senhor-do-poder, *Elegbára*, ele é ao mesmo tempo seu controlador e sua representação.” (Dos Santos 1975: 134)

11-Los Exús del cuarto de atrás, son los Orixás de Candomblé, deidades benéficas (como el resto del Panteón) sin ninguna ambigüedad. Diferente es el caso del povo de Exú, que se asienta en el cuarto de adelante del templo, estas son deidades de la umbanda de moral y comportamientos ambiguos. Ver capítulos V y VI.

12-*Abaluaé* es el Orixá de la medicina, de las curas, los remedios. Sobre todo cura las pestes, las enfermedades infecciosas. Domina los cementerios. Identificado con San Lázaro. En el templo del pai Edgar se le rinde homenaje continuamente (su figura está emplazada en el ambiente que funciona como estudio. Ver capítulo VI), por ser el Orixá de cabeza del *abuelo de religión* del templo.

13-En el cuarto de adelante *morán* las entidades espirituales del pueblo de los Exús y las Pombas Giras de la umbanda.

14-El *jogo de buzios* es un ritual adivinatorio/predictivo que, en rigor, sólo los pais o mais de Santos (Babarorixá) poseen la licencia o el axé de tirar. Los buzios son caracoles marinos que sobre un paño de color verde se tiran (jogan). Tradicionalmente, el *jodo* requería saber alrededor de un centenar de *rezas* que involucraban a los diferentes Orixás. En la actualidad, la tirada de los buzios no sólo se practica para indicarle a un iniciado su santo de cabeza, sino que se ha convertido en una práctica más (entre otras tantas) destinada a la adivinación del futuro.

15-Con el término *consultante* se designa (genéricamente) a todas aquellas personas que sin ser de religión asisten al templo (tanto en los días de sesión como en citas particulares con los pais/mais de Santos) para pedir la ayuda o soluciones a sus problemas

16-*Jarutos*, así se denominan los habanos o cigarros negros que son un elemento frecuentemente utilizado para realizar los trabajos de limpieza y los pases de descargas.

17-Las celebraciones de umbanda semanales son llamadas por los fieles religioso como *sesiones*. Las celebraciones, también semanales, de los templos que practican africanismo son llamadas *fiestas*. A las celebraciones de quimbanda se llaman *fiestas* si el templo que las lleva a cabo entiende a las mismas como alejada de la umbanda o *sesiones* si el templo que las practica considera a la quimbanda como una parte de la umbanda conformando la variante de la umbanda cruzada (ver capítulo II).

18-Los requisitos y los formularios que se deben cumplir para obtener la habilitación del Registro Nacional de Cultos es sumamente tediosa y compleja. Ver capítulo II

19-Para ser un Pai de Santos en Candomblé, en rigor en africanismo, se debe tener asentado los dieciséis Orixás del panteón. Para lograr esos, es necesario el bautismo o protección con sangre, llamado *Abó*. Para que el axé de cada Orixá se asiente en el iniciado, se requiere el sacrificio de un animal de cuatro patas y cuatro de dos. De acuerdo al pai Edgar, para llegar a ser pai de Santos en candomblé requiere:

“ 1- *filho de fe* (bautismo). 2- *filho de santo* (iniciado con la primera obligación). 3- *abia* (iniciados que están antes del noviciado). 4- *ehomin* (iniciados con siete años, obligaciones con corte de aves). 5- *iao* o *iawao* (los iniciados con animales de cuatro pies). 6- *fona* (primera jerarquía dada en un barco). 7- *dofana* (segunda jerarquía dada en un barco). 8- *dofanotinha* (tercera jerarquía dada en un barco, en obligaciones con corte de animales de cuatro patas y duran de catorce a treinta días). 9- *exedes* (celadoras de las filhas de santos). 10- *ialaxe* (celadoras de los axes). 11- *ogan-calofé* (cantantes o tira de rezas). 12- *takekere* (mai de santos pequeña). 13- *ialorixa* (mai de santos, jefa). 14- *babalorixa* (pai de santos, jefe).

20-En la religión umbandistas, los pais de Santos pueden indistintamente llamarse, también, *cacique* o *jefe*. Por lo general, el término de cacique es reservado para aquellos fieles que han sido bautizados (*hijos de fe*) y que han asentado su santo u Orixá de cabeza (han pasado el ritual del *bori*) que están en condiciones de abrir su propia casa de religión sólo en umbanda, y que deben recorrer un largo camino para llegar a ser pai de Santos.

21- Cuando una persona, iniciada o no, descubre que posee capacidades de médium constituye tanto un privilegio como una obligación que éste asista al templo y participe en las sesiones de las *giras* a fin de *desarrollar* o *desenvolver* su mediunidad.

22- Es una característica constitutiva de las religiones afro (al menos en Argentina) el constante movimiento de ingreso/egreso de los fieles a diferentes templo o casa de religión. Mi experiencia de campo confirma la tendencia a la movilidad (en grados diversos). De los fieles umbandistas consultados por mí, todos ellos contaban con, por lo menos, tres incursiones a templo distintos.

23- En el periodo que duró mi trabajo de campo alrededor de 20 eran los fieles hijos del templo. De ellos, no más de diez asistían regularmente a las sesiones semanales, y sólo tres eran miembro del templo desde el inicio de las actividades religiosas (principios de 1992).

24- M. J. Carozzi y A. Frigerio, 1997. *Não se Nasce Batuqueiro – A Conversão às Religiões Afro-Brasileiras em Buenos Aires*. En *Religiao e Sociedade* 18/1. Agosto 1997. Vol I, Ed. UERJ Rio de Janeiro.

Capítulo IV.

1-La expresión "individuos aislados" significa que, por lo general, los fieles umbandistas que concurren a los templos lo hacen por elección. Personas de mediana edad (rango que puede más de una vez extenderse hasta la edad adolescente), que buscando nuevas espiritualidades se alejan de su primera religión y, conversión formal o no, se autodenominan como umbandista. No es frecuente encontrar umbandistas de segunda generación y de encontrarse algún caso, la más de las veces, son familias de Santos o, lo que es lo mismo, es la familia de la jerarquía del templo.

2-"La muerte no es para la conciencia social más que un caso particular de un fenómeno general. (...) En otros términos, la muerte, a ojos de los primitivos, es una iniciación. Esta fórmula no es una simple metáfora. Así como la muerte para la conciencia colectiva es claramente el tránsito de la sociedad visible a la sociedad invisible, análoga operación tiene lugar cuando el joven es extraído de la sociedad de las mujeres y de los niños e introducido en la de los hombres adultos." (Hertz 1990: 94/2)

3- Para esto, me alejaré de la tradición metafísica aristotélica/tomista que entiende al Ser en tanto ente que posee una substancia o esencia que lo constituye, para acercarme a una aproximación del Ser que sobrepasa la comprensión óptica, abordándolo desde una perspectiva ontológica.

"Las ciencias tienen, en cuanto modos de conducirse el hombre, la forma de ser de este ente (hombre). Este ente lo designamos con el término de "ser ahí". (...) El "ser ahí" es un ente que no se limita a ponerse delante entre otros entes. Es, antes bien, un ente ónticamente señalado porque en su ser *le va* este su ser. A esta constitución del ser del "ser ahí" es inherente, pues, tener el "ser ahí", en su "ser relativamente a este su ser", una "relación de ser". Y esto a su vez quiere decir: el "ser ahí" se comprende en su ser, de un modo más o menos expreso. A este ente le es peculiar serle, con su ser y por su ser, abierto, éste a él mismo. *La comprensión del ser es ella misma una "determinación del ser" del "ser ahí"*. Lo ónticamente señalado del "ser ahí" reside en que éste es ontológico." (Heidegger 1993: 21/2)

4- "Este ser del hombre, irle el ser, merece que se le reserve exclusivamente el tradicional nombre "existencia", y recomienda que al hombre mismo se le dé un nombre que lo denomine justo por este su ser; *Das sein*, infinitivo alemán que significa "existir", pero que es ineludible traducir literalmente por "ser ahí" (...) El "ser ahí" es, pues, el ente hombre; y la "existencia", el ser de este ente, su esencia—"hasta donde se puede hablar de esencia"... Y así, se puede decir que "la esencia del "ser ahí" es la existencia"." (Gaos 1996: 23/4)

5- "Este término (existencia) quiere decir, indicado formalmente: el "ser ahí" es en la forma de un "poder ser" comprensor al que en su ser le va este mismo" (Heidegger 1993: 253)

6- "Al "ser ahí" es esencial, según se verá, "ser en el mundo", como condición de posibilidad de que para el "ser ahí" se den entes dentro del mundo, entes "intramundanos", entre ellos los entes cuya forma de ser no es la del "ser ahí"." (Gaos 1993: 25)

7- "En la esencia de la constitución fundamental del "ser ahí" radica según esto un constante "estado de inconcluso". La no-totalidad significa un faltar algo en el "poder ser". (Heidegger 1993: 258)

8- "Pero tan pronto como el "ser ahí" existe de tal manera que ya no falta absolutamente nada en él, se ha convertido a una con éllo en un "ya no ser ahí". El que deje de faltarle algo de su ser significa la aniquilación de éste. Mientras el "ser ahí" es un ente que *es*, no ha alcanzado nunca su "totalidad". Pero en cuanto la gana, se convierte la ganancia en pérdida pura y simple del "ser en el mundo". Ya no es posible tener nunca más experiencia de él como de un *ente*." (Heidegger 1993: 258)

9-*Existenciario* es un término acuñado por M. Heidegger para referirse, dentro del método de la analítica trascendental, a los conceptos fundamentales que se refieren al ser del ser-ahí y a su propia y única existencia (para diferenciarlos de los conceptos fundamentales que se refieren a los seres de los entes cuya forma de ser no es la del ser-ahí).

10- "Así como, antes bien, el "ser ahí" *es* constantemente, mientras es, ya su "aún no", así *es* también ya siempre su fin. El finar mentado con la muerte no significa un "haber llegado al fin" el "ser ahí", sino un "ser relativamente al fin" de este ente. La muerte es un modo de ser que el "ser ahí" toma sobre sí tan pronto como es. "Tan pronto como un hombre entra en la vida, es ya bastante viejo para morir". (Heidegger 1993: 268).

11- "Se a morte, como estado, está assimilada à vida, pois que repleta de metáforas de vida, ela é, quando sobrevém, tomada precisamente como mudança de estado, un "qualquer coisa" que modifica a ordem normal da vida." (Morin 1970: 26)

12- Recordemos que la *umbanda*, es muchas veces llamada también *espiritismo de la umbanda* o *espiritismo umbandista*. Para Bastide (1996), la umbanda retoma los principios espiritistas de los círculos kardecistas, sólo que amplía y modifica el tipo de entidades que los médium van a incorporar durante las sesiones.

13- En cuanto al Bien y al Mal, la umbanda retoma la distinción de la Iglesia Católica Apostólica Romana. Como se ha podido leer en el capítulo III, los diez *Mandamientos de la Ley de Dios* son los mismos de la iglesia católica y aunque no está escrito, todos los pais y mais de Santos consultados, sostienen como pecados capitales los siete pecados que pregonan la doctrina judeocristiana.

14- Las teorizaciones acerca de los ritos de paso se desarrollan en el capítulo VII.

15- "Una vez franqueada la muerte, el individuo no puede volver a la vida que ha dejado, pues, la separación ha sido demasiado profunda para poder ser abolida inmediatamente. Por tanto, se reunirá con quienes como él partieron de este mundo hacia el de sus antepasados, entrando en esa sociedad mítica de las almas que cada sociedad se construye a su propia imagen." (Hertz 1990: 91)

16- En el libro sobre doctrina y preceptos umbandistas escrito por el pai de Santos Jamir Rachid puede leerse acerca del cuerpo astral:

"AURA: O Duplo Etérico ou corpo astral interpenetra todos os elementos do corpo físico denso e ainda transcende dos limites da forma humano física, formando um halo ovóide, constituindo o que se denomina AURA. Na Aura se relatam as paixões e o estado mental da pessoa, que tomam discerníveis à visão clarividente." (Rachid S/F.: 85)

17- Como se ha puntualizado con anterioridad en este capítulo, la religión umbandista en el país, no practica sus propios ritos funerarios ni episodios de duelo específicos. Las concepciones de la muerte no se materializan en

acciones rituales funerarias, dejando que las familias de los individuos que perecen realicen las exequias de acuerdo a la tradición religiosa familiar.

18-“ ... veremos que el alma está destinada a recorrer sin fin el ciclo de muertes y renacimientos, y que su estancia en el ciclo con los antepasados no es más que una transición entre dos encarnaciones terrestres, humanas o animales. La muerte no es, pues, para estos pueblos un acontecimiento singular que sólo se produce una vez en la historia del individuo, sino un episodio que se repite indefinidamente y se limita a señalar el paso de una forma de existencia a otra.” (Hertz 1990: 67)

19- “El canaco tiene una noción técnica del cuerpo: es un sostén [...] soporta el *kamo*, o sea el pronombre *ka*, el que, y *mo*, viviente, “el que vive”. [...] *Kamo* corresponde a un predicado que indica la vida, pero que no implica ni contorno ni naturaleza. Animal, vegetal, personaje mítico, si son revestidos de cierta humanidad por las circunstancias, pueden ser considerados *kamo*, lo mismo que el hombre.” (Leenhardt 1997: 45)

20- Tanto en Argentina, como en Uruguay y en el sur y centro de Brasil, y de acuerdo a las consultas que realicé tanto con los pais y mais de Santos, como con los sociólogos y antropólogos que estudian las religiones afrobrasileñas, ninguna casa de las pocas que practican el culto de candomblé a modo tradicional, que no superan la docena, ha realizado alguno de estos dos ritos funerarios. No poseo datos certeros para la zona norte y nordeste de Brasil, en donde históricamente (ver capítulo II) el candomblé (en tanto una de las tantas variantes que adopta las prácticas de las religiones afrobrasileras) cuenta con mayor cantidad de adeptos.

21- Sobre la importancia de *axé* en las religiones afrobrasileñas ver capítulo V.

22-En la cosmovisión de las religiones afrobrasileñas cada una de las personas posee un Orixá o santo de cabeza (que puede ser homologada a la creencia en el ángel de la guardia del catolicismo popular). Los babalorixá, para serlo, deben de haber asentado a cada uno de los dieciséis Orixás que componen el panteón actual de los cultos afrobrasileños.

23- Recordemos que para los cultos afro, Exú es el Orixá mediador entre el hombre y los demás Orixás, que reina sobre los caminos y sus correspondientes aperturas y cierres. Para más detalle ver capítulos V y VI.

24- *Babalorixá* o pai de Santos es la jerarquía máxima dentro de los cultos afrobrasileros. En los templos en los cuales se practica la religión umbandistas (tanto en su versión pura o blanca como en su versión cruzada) a la jerarquía o sacerdote del templo se lo indentifica como *mai* o *pai* de Santos. En los templos que se practica africanismo (en sus diferentes versiones) la jerarquía máxima o el sacerdote del culto, que siempre deber ser una persona de sexo masculino, se lo identifica con el término de *babalorixá*. Como ya se ha puntualizado en el capítulo II, en el país son muy pocas las *casas de religión* que se dedican exclusivamente a prácticas africanistas.

25- Las pulseras protectoras reciben en nombre de *contraegun*, ya que *egun* es el nombre que recibe el alma de los muertos oscurecidos, es decir los ubicados en los peldaños más bajos de la escala espiritual. De cualquier modo, es necesario puntualizar que, en la practica habitual del culto, con el término de *egun* se identifican las almas de los muertos en general, y no sólo los oscurecidos. Las pulseras *contraegunes*, se confeccionan con yute, una tira trenzada de no más de tres centímetros de ancho y de largo variable, con un buzio (caracol) en el centro.

26- El despacho es la eliminación de los restos materiales que constituyen las sobras de las ofrendas que se le han otorgado a los diferentes Orixás o entidades espirituales. Hay tres tipos de *despachos*. Los primeros y más

comunes son los despachos de las sobras de las comidas que se prepararon a modo de ofrenda para alguna entidad (en umbanda) o algún Orixá (en candomblé). Estas ofrendas permanecen en el templo o en el cuarto de Santos por tres (como mínimo), cinco, siete o hasta nueve días, luego tienen que despacharse por lo general en el río, puede que también tenga que despacharse en el lugar donde *mora* (vive) el Orixá o la entidad espiritual homenajeada. Este primer tipo de despacho se hace poniendo la totalidad de los objetos que van a ser despachados en una bolsa de plástico y se deja en las márgenes del río. Como los alimentos que se despachan ya están podridos o a punto de, no es necesario que se prepare el despacho en forma de mesa de banquete o convite, tal como fue preparada la ofrenda. El segundo tipo de despacho que también se hace con los restos de las ofrendas preparadas en homenaje, agradecimiento, pedido o promesa a un Orixá o a una entidad espiritual, son los que se realizan al día siguiente (al segundo) de la ofrenda. Como los alimentos ofrendados, o los restos utilizados para las curaciones no permanecieron por más de cuarenta y ocho horas en templo o en el cuarto de Santos, es necesario que el despacho se haga sin bolsas de plástico que contengan los restos a despacharse, y por lo general estos deben dejarse en los lugares específicos donde moran las entidades u Orixás. El tercer tipo de despacho, es el que se realiza con los alimentos y elementos utilizados para las limpiezas, sobre todo para la limpieza de Bara (otro de los nombres de Exú), éstos deben hacerse sin excepción apenas terminada la limpieza o cuando mucho al día siguiente, sólo en el caso de que llueva o el suelo esté mojado y con barro se posterga la eliminación de los restos. Los despachos de las limpiezas no pueden dejarse sobre un lugar mojado ni debajo de la lluvia, éstos por lo general se hacen dentro de bolsas de plástico que encierra la totalidad de los elementos utilizados.

27- Tanto los *buzios* como el *collar de Ifá* como el *collar de Opelê* son diversos tipos de oráculos que frecuentemente se utilizan en las religiones afrobrasileñas. Tradicionalmente sólo el babalorixá, jerarquía máxima y únicamente de sexo masculino, poseía los conocimientos mítico/rituales para manejarlos.

28- "Dicho de otra manera, desde el punto de vista del doble campo psicológico y simbólico en el que está inscripto, todo MUERTO constituye una suerte de moneda de dos caras. En efecto, por una parte prosigue siendo un exviviante; una especie de viviente atenuado objeto de la experiencia de la pérdida, pero al que poco a poco el proceso de elaboración va disolviendo. Por la otra es sencillamente eso: un muerto; alguien que ha trasmutado su régimen ontológico, asumido otro género de existencia y ha pasado a desempeñar otra clase de roles respecto a los vivos y que posee, por lo tanto, un significado cultural diferente al de estos." (Cordeu, Illia, Montevecchio 1994: 134)

29- Para las religiones afrobrasileñas, existen dos mundo o universos, el aye que es la tierra o el universo visible, y el orum que es el más allá o el universo invisible. Ambos permanecen siempre unidos mediante finos lazos, que a modo de hilos de un fino encaje, garantizan la eterna unión y comunicación. Con mayor grado de especificidad se ha tratado este punto en el capítulo V.

Citas Capítulo V.

1-Al referirse a las entidades espirituales de la umbanda, los fieles, lo hacen con el término de *Pai* (si la entidad espiritual es masculina) o *Mai* (si es femenina). En rigor y sobre todo en los miembros activos del culto o aquellos que asisten a las celebraciones rituales de manera sistemática, se refieren al ellas con los términos de "Paisito" o "Maisita".

2-"A lógica do espiritismo kardecista que substitui, na umbanda, os mitos das nações do grupo sudanês, busca superar a dispersão das entidades banto e indígenas através da teoria das *linhas e falanges* – princípios de organização e classificação dos espíritos. Linhas e falanges constituem divisões que agrupam as entidades de acordo com afinidades intelectuais e morais, origem étnica e, principalmente, segundo o estágio de evolução espiritual em que se encontram, no estral" (Cantor Magnani 1986: 33)

3- Por sólo citar tres ejemplos; José María Baamonde, en *Los cultos afrobrasileños* puntualiza que las líneas de las entidades espirituales de la umbanda son siete: de Oxalá, de Iemenjá, de Oriente, de Oxósse (Oxossi), de Xangô, de Ogun, africana. (J. M. Baamonde 1992: 33). Para Bastide (*Sociología de la Religión*, T. II 1986: 634) las siete líneas de la umbanda están compuestas de igual manera, sólo varía el modo de escritura de los nombres de los Orixás de la umbanda. Por último, para Cantor Magnani (*Umbanda* 1986: 33) las siete líneas en las que se compone la umbanda son las mismas. Mientras que en charlas sostenidas con el Dtor. Alejandro Frigerio, éste desiste de la idea de hablar u organizar a las diversas entidades espirituales del umbandismo en líneas, ya que experiencia le indica que éstas, nunca son coincidentes de templo en templo.

4- *falanges* = pueblos.

5- Los *trabajos* son todas las acciones que las entidades espirituales realizan (valiéndose de la materia de los médium en los cuales encarnan durante el transcurso de la sesión) con el fin de ayudar y asistir a toda persona que así lo solicite en el momento que es *atendida*, al desarrollarse la fase de *caridad* en el ritual semanal. Los trabajos son las prácticas (junto con las ofrendas y despachos) características y propias tanto de la umbanda como de las religiones afro.

6- A diferencia de los rituales del africanismo en los cuales se trabaja directamente con los Orixás africanos.

7-Con el término *ofrendas* se hace referencia (tanto en la umbanda como en las religiones afro) a cualquier tipo de presente que se le otorga a una entidad espiritual o a un Orixá. Las ofrendas pueden ser comida, objetos materiales, flores, etc. De acuerdo a lo dicho por el pai Edgar de Xangô al respecto:

"Hay dos tipos de ofrendas, unas son para agradecer a tal o cual entidad espiritual la ayuda o la protección... el otro tipo de ofrenda es el que vos le das a una entidad espiritual o a un Orixá, una vez que éste cumplió o te ayudó en algo puntual que vos le habías pedido... el primer tipo de ofrenda es la que vos le das sin haberle pedido nada a cambio, el segundo tipo es más como un trato, es como si vos le prometés que si ella (la entidad espiritual) cumple con su parte, vos cumplís con la tuya y le ofrendas flores, bebidas, comidas, tabaco... lo que sea que le habías prometido."

8-*Pedido*, cualquier pedido de ayuda (material o espiritual) que los fieles umbandistas realizan ya sea a los Orixás de la umbanda o a los pai/mais de Santos o, con menos frecuencias, a los hijos de religión (médium) *aprontados*.

9- *Guias*: Con artículo femenino delante, *las guías*: designan el collar que los iniciados en Religión usan siendo los colores de las mismas representaciones o simbolizaciones de los Orixás o entidades protectoras. De acuerdo a lo aparecido en *Umbanda* una publicación realizada el Templo Espiritualista San Jorge en la localidad de Quilmes, Pcia. de Bs. As. Dirigido por el pai de Santos Santiago de Allegue:

"Cada médium durante la sesión usa collares que son llamados GUÍAS. El motivo por el cual son usadas es para rechazar toda mala influencia que pueda afectar el cuerpo, es una protección. Tienen distintos colores que son los distintivos de cada una de las falanges." (pai Santiago de Allegue sf/se, 16)

10- Para los cultos Afrobrasileños y la Umbanda cada persona posee un *Orixá* o *Santo de Cabeza* que lo guía y lo protege en su vida terrenal. Mediante el *jodo de buzios* (que sólo puede ser tirados por pai de Santos o *Babalorixá*) es como se accede a saber cuál es el Orixá que comanda a la persona que así desea saberlo. Este ritual, el de la determinación del Orixá de cabeza se denomina *bori*. La creencia en el Orixá o Santo de cabeza puede asimilarse a la creencia en el Ángel de la Guarda de la tradición católica.

11- Así se denomina en las religiones afrobrasileñas las diversas edades de los Orixás. Sin ser una tipología invariable, el templo en el cual trabajé reconoce cuatro estados de edad; niñez, juventud, madurez y ancianidad.

12- "El sistema del candomblé establece especialmente dos regiones del universo: el AYE y el ORUM. El ayé es la tierra donde se desarrollan los fenómenos sensibles y viven las criaturas, especialmente los hombres. El orum es el más allá, la región inconmensurable donde habitan los espíritus, incluyendo los orixás" (Araira 1992: 6)

13- "Todos os objetos rituais contidos no "terreiro", dos que constituem os "assentos" até os que são utilizados de uma maneira qualquer no decorrer da atividade ritual, devem ser consagrados, isto é, ser portadores de *ásse* [...] Por meio da atividade ritual o *asse* é liberado, canalizado, fixado temporariamente e transmitido a todos os seres e objetos, consagrado-os. [...] é a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devenir. É o princípio que torna possível o processo vital. Como toda força, o *ásse* é transmissível; é conduzido por meios materiais e simbólicos e acumulável." (Juana Elbein os Santos 1977: 37/39). Una de las variantes ortográficas de *ásse* es *axé*.

14- *Ferramento*: Denominación que, en la religión afrobrasileña, reciben los diversos objetos (tanto materiales como simbólicos) portadores del *axé* (o fuerza vital) de los Orixás.

15- "*Èsù Elegbára* é o companheiro inseparável de *Ogún*, a ponto de chegarem a confundir-se. No "terreiro", rituais especiais devem ser celebrados durante a iniciação dos *Ológún* – sacerdote de *Ogún* – para evitar que *Èsù* se manifeste neles, o que ultra-passaria suas forças. Com efeito, nos "terreiros" tradicionais, *Èsù* não se deve manifestar. Princípio dinâmico e símbolo complexo que participa de tudo o que existe, sua força abstrata acompanha e só pode ser representada "por meio de" *Ogún* que o representa.

Èsù, como *Ifá*, possui um culto e sacerdotes, mas por causa de seu significado está ligado a todos os cultos dos *Irùnmalé*, tanto *òrisà* como ancestrais, participando de todos eles. Se *Ogún* o representa, é em virtude de sua

semelhança simbólica. *Ogún é o filho primogênito na constelação dos orisà, Èsù é o primogênito do universo.*" (Dos Santos 1977: 134)

16- He hablado con anterioridad de la creencia del Candomblé de los cuatro pasajes de edades por las que atraviesan los Orixás. Tanto a los Orixás como a los niños que están transitando por la primera la niñez se los llama *ibeji*.

17- Tanto la Orixá Naná como la Orixá Iemanjá están estrechamente ligadas a la maternidad pero, mientras que a la primera se la identifica con la creación y la potencialidad de la maternidad, la segunda es asociada con la maternidad que se efectiviza, pero por sobre todo con el período de gestación.

18- Con el término de *data* se hace mención al día en el cual se rinde homenaje a los Orixás (tanto de la umbanda como de las religiones afro). Puede entenderse como una analogía con el día del cumpleaños.

19- Oxum es una de las tres esposas del Orixá Xangô, la esposa más tierna de las tres. Las dos restantes son la Orixá Oba y la Orixá Iansá.

20- En umbanda, estar o ponerse en *linha o corrente* significa pararse sobre la línea semicircular que forman los médium que van a participar de las *giras* destinadas a incorporar en sus cuerpos a las entidades espirituales.

21- En el templo del pai Edgar de Xangô la *gira* es puntualmente el momento en el cual un médium gira sobre su propio eje (siempre hacia la derecha) hasta incorporar o *encostar* a una entidad espiritual. Las giras siempre están acompañadas por los puntos cantados propios del tipo de entidad que se está invocando (entidad de fuego, de mar, guerrera, etc.) y pueden ser *giras de descenso* de una entidad espiritual a la tierra (para comenzar los trabajos) o *giras de ascenso* de una entidad espiritual al plano astral (cuando termina el tiempo de caridad dentro del espacio/tiempo ritual).

22- Con el término de Caboclos se identifica a los indios originarios de Brasil como a su descendencia (bien endogámica o bien a la descendencia mestizada con los africanos o con los colonos portugueses.)

23- Los médium del templo del pai Edgar de Xangô oponen cierta resistencia a la incorporación tan frecuente de las entidades espirituales de los caboclos, ya que éstas demanda que sus cuerpos permanezca en posición semiagachada con las piernas flexionadas, además, de exigir (las entidades espirituales) una *gira* (tanto de incorporación como de desincorporación) extremadamente brusca.

24- Mito relatado por el pai Edgar de Xangô:

"La historia cuenta que Xangô perseguía a la Mai Iansa para amarla, para poseerla, pero ella no quería. Así, ante la insistencia y las sucesivas negativas, un día Xangô comenzó a perseguirla. Y ella comenzó, en respuesta, también a correr escapándose de él. Xangô quien cada vez se iba enojando más, desplegó todas sus fuerzas (que son las fuerzas de la Naturaleza) y se transformó en tormenta, en una fuerte tormenta con truenos y rayos. Y con rápidos desplazamientos cada vez se acercaba más a la Mai Iansa. Ella, que no paraba de correr, casi es alcanzada y tapada por el manto de tormenta en el cual se había transformada Xangô. Pero, siguió corriendo y corriendo. Ante el enojo de Xangô, la Mai Iansa, a pesar de ser un Orixá muy fuerte, temió. Temió ante tanta inmensidad como es una tormenta con rayos y truenos, entonces, ella corrió porque le temió al Orixá Xangô. Corrió sin detenerse y sin mirar hacia el cielo hasta que llegó a una playa y encontró a un hombre. Éste al verla tan asustada se le acercó. La Orixá Iansa, en busca de auxilio le preguntó al hombre quién era, "Yo soy Ogún",

respondió éste. El Ogun se atrevió entonces a preguntarle a Iansa que era lo que ocurría. Iansa le contó y le pidió ayuda. El Orixá Ogun, apiadado del temor de Iansa, respondió que sí. Que la ayudaría. Iansa en muestra de agradecimiento le cedió (en y por ese momento) todas sus fuerzas, todo su poder para que el Ogun la defendiera de Xangô. Así, juntando sus fuerzas con las de la Orixá Iansa, el Orixá Ogun peleó contra Xangô. En esta pelea, Ogun, con su espada le cortó los testículos a Xangô. Xangô que era un gran amante (que tenía muchas esposas) se simbolizaba con el color rojo. Él era, antes de la lucha con Ogun, todo rojo, toda vibración, todo poder, toda fuerza. Pero, al perder los testículos quedó puro. Entonces, desde ese día, se simboliza con el rojo hasta la cintura y desde la cintura para abajo con el blanco que es la pureza. Por eso, los colores de Xangô (y los de los trajes, las velas y las guías que lo simbolizan) son el rojo arriba y el blanco abajo.”

24- Leyenda de la Orixá Iansa, relatado por el pai Edgar de Xangô:

“Cuenta la historia que ella era una gran bruja, una gran hechicera. Pero un día, en la aldea en la cual vivía, no quisieron más a los brujos y a los hechiceros. Entonces atraparon a Iansa, la ataron a un palo, y le encendieron unas ramas y juncos a sus pies en forma de hoguera. Pero ella, mientras que su cuerpo comenzaba a quemarse decía que nunca iban a poder quemarla, que jamás iban a poder destruirla. En esos días, ella vestía absolutamente de blanco. Cuando atada en la higuera, su cuerpo comenzó a arder, lo primero que saltó de éste (y al hacerlo explotó) fue su corazón, manchando su pollera de rojo. Desde ese momento quedaron siendo característicos de la Orixá Iansa el color blanco arriba y el color rojo abajo. En la actualidad, los colores que simbolizan a Iansa (tanto como a sus ropas, como a las velas, como a las guías) es el rojo arriba y el blanco abajo (exactamente al revés que los colores de Xangô.)”

25- En la religión umbandista, a las entidades espirituales se las llama indistintamente Pai/Mais ó Orixás de la umbanda.

26- “*Demanda*: desavença interpessoal que se transfere, por meio de oferendas, a determinadas entidades espirituais, que passam a atuar como intermediários e atores do conflito”. (Cantor Magnani 1986: 59)

27- “Muchos años de incomprensión religiosa, aliados a un sincretismo maléfico con la doctrina católica y un aprendizaje incompleto de los nuevos babalorixás, son los principales motivos para la desfigurada visión que hoy tenemos de Exu. Más bien diferente del diablo cristiano, esta entidad del panteón africano tiene fundamental importancia, interligando y dinamizando los diversos planos en que se divide la creación. Allí toda persona tiene su Exu particular, responsable por la fuerza necesaria de su desarrollo.” (Araia 1992: 14)

28- Lo dicho por las tres jerarquía religiosas afrobrasileras que he consultado al respecto de la presentación y delimitación del perfil de las entidades espirituales llamadas *africanas* se aleja de la presentación que de las mismas presenta Lísias Nogueira Negrão. En su libro *Entre a Cruz e a Encruzilhada* (1996), este autor, termina por asimilar e igualar las ambivalencias y la flexibilidad de las entidades espirituales de los *africanos* con respecto a la posibilidad de que éstas realicen demandas o trabajos relacionados con el perjuicio de un tercero, a las entidades llamadas *Exú* y *Pomba Gira*.

29- Por *troca de vida*, en las religiones afrobrasileras se entiende a matar a un animal (por lo general uno de dos patas) y darlo como ofrenda a un espíritu del mal, *un oscurecido*, que se ha apropiado de la materia y el alma de

una persona, causándole grandes males, alteraciones y dolores. Se le ofrece al espíritu oscurecido la vida de un animal, a cambio de la vida de la persona.

30- "El blanco y el rojo, por el contrario, se hallan asociados con la actividad. Ambos son considerados como <dotados de poder>. La sangre, principal denotación de lo <rojo>, se identifica en si misma como el poder. Igualmente, el blanco simboliza los fluidos vitales; representa a la leche materna y el semen. El negro, por el contrario, simboliza los desechos corporales, la suciedad corporal y los fluidos en putrefacción, así como los productos de catabolismo." (Turner 1966: 89)

31- No poseo los datos del libro, solo unas fotocopias, que no especifican ni la editorial, ni el año de publicación, ni el lugar de la misma. El tema de los chakras comienza a ser tratado en la página 80 del dicho libro.

32- El periespíritu o cuerpo astral, es una fuerza magnética (compuesta de energía y vibraciones) que adopta la forma exacta (a modo de guante) del cuerpo físico. Se mantiene a la distancia de un cuarto de pulgada del cuerpo material y permanece unido a éste por un cordón astral (de color plateado) que funciona como el cordón umbilical. De acuerdo al libro publicado por el pai de Santos Jamir Rajird: "*Sua forma: é uma reprodução exata do corpo físico.*

COR: Normalmente azul acinzantado em tom pálido podendo variar de cores grosseiras e delicadas, de acordo com nosso estado mental e saúde do corpo físico.

FUNÇÃO: a) absorver o *prana* ou vitalidade e enviá-lo a todas as regiões do corpo físico. Órgão receptor das correntes vitais.

b) servir de intermédio ou ponte entre o corpo físico e o corpo astral. Transmite ao corpo astral a consciência dos contatos sensoriais, e permite a descida ao cérebro físico e sistema nervoso da consciência astral." (Rachid S/F: 79/80)

33- En religión se dice que una entidad espiritual está *afianzada* en un médium, cuando este último recibe por cada línea (de fuego, de agua, guerrera), en sesiones diferentes, siempre a una misma entidad espiritual; la misma entidad de las de fuego, la misma entidad de agua, la misma entidad guerrera.

34- *Fiascar* es cuando un médium actúa como si una entidad espiritual lo hubiera encostado, cuando en realidad no lo ha hecho.

35- Con el término de *cavalo* se reconoce en la religión umbandista a los fieles religiosos que son médium.

36- *Cosmovisión* y *Ethos* en el sentido de estados de entendimiento ontológico del mundo, la primera y de prácticas y acciones, la segunda, pudiendo ser ambos términos del binomio discriminados pero no separados radicalmente. "El *ethos* de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante si mismo y ante el mundo que la vida refleja. Su cosmovisión es su retrato de la manera en que las cosas son en su pura efectividad; es su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad. [...] El *ethos* se hace intelectualmente razonable al mostrarse que representa un estilo de vida implícito por el estado de cosas que la cosmovisión describe, y la cosmovisión aceptable al ser presentada como una imagen del estado real de cosas del cual aquel estilo de vida es una auténtica expresión." (Geertz 1993: 118)

Capítulo VI.

1-“En una de aquellas tribus del África, hace unos 900 años, nació un niño y los padres lo llamaron Obaluaiyê. [...] Obaluaiyê sólo tenía como compañía en aquel monte al perro y a las víboras que siempre estaban junto a él. Aún así, y con toda la fe que él tenía en Olorún, no dejó de sufrir. Ya tenía todo el cuerpo llagado y el perro era quien lo cuidaba, con su propia lengua, aliviando los dolores y sufrimientos. Obaluaiyê ya había perdido toda esperanza de vida y estaba tirado entre las raíces de un árbol de *rôko* (gameleiro) esperando la muerte. Fue cuando escuchó que una voz le decía:

-Obaluaiyê, levántate, ya cumpliste tu misión con tus sufrimientos, ahora vas a aliviar los sufrimientos de aquellos que te reclaman.-

Cuando reaccionó, se levantó asustado, sintió que estaba mucho más fuerte y de las llagas solamente le quedaban las marcas en todo el cuerpo. Entonces, se arrodilló, agradeció a Olorún, y le pidió que le diera el derecho y la virtud de poder cumplir aquella misión de acuerdo con la orden que había recibido; y así, con un pedazo de pala, especie de cayado, unas calabazas donde llevaba agua y remedios, y con su perrito, empezó el viaje de regreso a la tribu de sus padres. [...] Obaluaiyê se quedó en la tierra para cumplir con la determinación de aquella voz, que había sido la voz de Olorún. Por este motivo, todos dicen y tienen la impresión de que Obaluaiyê es un *orixá* vivo y es el verdadero dueño de la tierra y de todas las pestes de este mundo. (Mestre Didi 1987: 99/100/1)

2-Para los cultos africanistas Exú es el Orixá mensajero entre el hombre y las divinidades. Es la deidad que abre y cierra todos los caminos, incluidos los de la comunicación. Tanto en el principio como en el final de cada sesión o ceremonia rituales umbandista se le rinde homenaje a este tipo de entidad, ya que sin su ayuda la comunicación entre los dos mundos sería imposible de realizarse. En umbanda, los Exús, se asimilaban con el demonio y son consideradas como las entidades de menor elevación espiritual. De cualquier modo, y más allá de toda la influencia, la umbanda no posee ni de lejos el maniqueísmo característico de la religión católica apostólica romana.

3-“Cuenta la historia que Xangô era un gran rey y gobernaba un gran estado de África, junto con sus *Oba Ijila*, y ministros y su secretaria Iansán, a quien todos consideraban su esposa. Con la continuación de los tiempos hubo una gran rebelión en aquel Estado, todo el pueblo se reunió para destronar a Xangô. [...] Iansán, uno de esos días en que tuvo necesidad de salir a hacer unas compras para su casa, al volver vio todo el movimiento que estaban haciendo contra Xangô: quedó horrorizada. Apenas llegó a la casa contó todo a Xangô y le pidió autorización para ir a la casa de Orumilá Baba Ifá, el gran adivino de aquel tiempo, para ver lo que debía hacer para ablandar el corazón del pueblo sublevado. Xangô le dijo que hiciera lo que quisiera; en un abrir y cerrar de ojos, ella, ya transformada en viento, llegaba a la casa de Orumilá. Cuando entró, Orumilá le dijo: -Ya te estaba esperando, hija mía, pues sabía que aquel testarudo no vendría hasta aquí. Toma este polvo, dale una pizca para que la use en la lengua todas las veces que tenga que hablar con el pueblo; si esto no soluciona las cosas, que se entregue a Oduduwa y huya a otro lugar, donde no sea conocido. [...] Todo el mundo estaba ansioso, esperando su llegada, cuando él apareció. Se presentó, saludó a todos, después disimuló y se puso una pizca de polvo en la lengua. Cuando terminó, se dio vuelta hacia toda la gente que estaba allí y dijo, comenzando su discurso:

-*Emi Xangô Oba Ina...* (Yo, Xangô, el rey del fuego)- y en eso empezó a salir de su boca fuego de todo tipo y aquella gente a gritar: -*Kawo Kabiesi...* (invocación a Xangô)- sin dejarlo terminar el discurso. Iansán, a su vez, cuando vió que todos se inclinaban ante Xangô, de alegría gritó: -*KABIESI...*- y también salía fuego por su boca. Y así quedaron ambos muy poderosos y respetados por todo el mundo." (Mestre Didi 1987: 45/6/7)

4- El folleto que contiene cada una de las *pembas* (cada *pemba* viene en una caja individual y se venden en las Santerías por unidad), está impreso en su cara y en su reverso. En la cara, del lado izquierdo (mirando el folleto de frente), aparece la garantía de la *Pemba* como legitimamente africana (exportada de África), junto con una lista de las virtudes de la misma (virtudes tales como que evita enemigos, atrae simpatía, asegura que el escribir los *pedidos* a las entidades espirituales, con ellas, asegura su concreción, los signos, los nombres de las entidades que son riscados con ellas poseen más virtudes y propiedades, entre otras muchas cosas). En el medio, una figura de lo que aparenta ser un sacerdote o mago, hindú o africano, debajo de la figura, unos signos cabalísticos que, intentan ser, la firma o el nombre del sacerdote. Por debajo de está, una advertencia con respecto al peligro de ser engañado y comprar alguna imitación. En el lado derecho, escrito en grandes letras, un cartel de: "Atención". Le sigue una lista con las cuatro características que permiten identificar a la *verdadera pemba* (debe ser bien lisa, debe escribir sobre toda superficie excepto vidrio y barniz, es en extremo frágil, tiene en su folleto la firma de Ali-Ben-Itha). En el reverso del folleto, una pequeña reseña de los usos históricos que las tribus de África le daban, y luego, un extenso relato: la "*Lenda da pemba*" que resumidamente es la siguiente: María Pemba era el nombre de la hija de un poderoso rey africano, la cual debía de ser conservada virgen para ser ofrendada a las divinidades de la tribu. Pero sucede que un día un joven extranjero que llega a la aldea se enamora de ella y comienza a pretenderla. Pemba, que corresponde el amor del joven, es desvirgada por él. Después de un corto período de amorio, el padre de Pemba se entera y manda a degollar y a tirar el cuerpo del joven extranjero en las aguas del *Rio Sagrado u Sil*. Ante el desconsuelo y dolor, Pemba frotaba todas las mañanas su cuerpo y su cara con polvo extraído de los *Montes Brancos Ka-Band*, y cada noche se lavaba su cuerpo y su cara en los márgenes del *Rio Sagrado u Sil*. Mucho tiempo paso Pemba realizando esto pero la gente de la aldea, que cada noche seguía los movimientos de Pemba descubrió un día que ella se elevaba por los aires, quedando en su lugar, una gran cantidad de masa blanca. Sus súbitos, corrieron a contarle lo acontecido al rey, quien decidió en un primer momento mandar a degollar a todos, pero luego, al descubrir que ellos habían pasado la mano por la masa que su hija había dejado en el lugar de su cuerpo, el rey comenzó a ser bondadoso y suspendió el castigo. Así, comenzó a correr las cualidades milagrosas dejada por María Pemba, atravesando muchas generaciones y enormes distancias llegó hasta el día de hoy siendo conocida, simplemente, por el nombre de Pemba. Otorgando grandes beneficios a todos aquellos que la utilicen.

5- En las religiones afro-brasileñas, se rinde homenaje a los Orixá, las deidades que manejan y reinan sobre la naturaleza y los atributos y pasiones humanas. Los símbolos de esas deidades son los Ocutá (piedras). Los Ocutá a partir de los mitos fundantes de sus orígenes atraviesan por una especie de bautismo y adquieren, cada uno de ellos, un nombre y una historia sagrada.

6- Como bien dice P. Clastres en su libro *Crónica de los indios Guayaquis*: "Lo que nos indica todavía más claramente la correspondencia entre un momento del rito y una secuencia del mito es que la articulación del

relato mítico organiza las diversas fases del ritual (o que, a la inversa, el desarrollo del mito proporciona al relato su sintaxis)." (1986: 9)

7- Según Eliade, la hierofanía es: "que *algo sagrado se nos muestra*. [...] Se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo <completamente diferente>, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo <natural>, <profano>" (Eliade 1994: 19)

8-"La estructura y las propiedades de los símbolos rituales pueden deducirse a partir de tres clases de datos: 1) forma externa y características observables; 2) interpretaciones ofrecidas por los especialistas religiosos y por los simples fieles; 3) contextos significativos en gran parte elaborados por el antropólogo." (Turner 1980: 22)

9- Para el culto umbandista, el cuarto de los Exús debe localizarse en la entrada de los templos (cerca de la calle). Para los cultos africanistas, en cambio, el Orixá Exú debe localizarse en uno de los cuartos de Santos, atrás del salón del templo. Como en la Argentina (y puntualmente), el templo del pai Edgar de Xangô es de umbanda cruzada (esto es que el templo adhiere a prácticas y doctrinas tanto de umbanda como de africanismo) hay dos espacios sagrados diferentes para los Exús.

10- *Demanda*: Diferencia, conflicto interpersonal que se transfiere, por medio de ofrendas, a determinadas entidades espirituales, las mismas pasan a actuar como intermediarios o actores del conflicto.

11- La *kimbanda* es considerada por algunos pais de santos y teóricos sociales como rituales un tanto específicos dentro de la umbanda, para otros es un culto diferente e independiente (si bien) sumamente relacionado a la umbanda. De cualquier modo, estas fiestas son desarrolladas exclusivamente para homenajear y trabajar con las entidades de los Exús y de las Pombas Giras, eventualmente las entidades del pueblo de las *ciganos*, del pueblo de los *egunes* (almas de los muertos) y los *compadritos*. Siempre comienzan pasada la medianoche y duran hasta entrada la madrugada. Es necesario bajar las luces y tapar con cortinas el conga. (ver fotos y video en apéndice)

12- "Ante los ojos de Satanás, y de los dos espectros aparecieron de improviso los secretos del viejo abismo, océano sombrío y sin límites, sin dimensiones, donde desaparecen la longitud, la latitud, la profundidad, el tiempo y el espacio, donde la Noche primogénita y el Caos, abuelos de la Naturaleza, mantienen una perpetua anarquía en medio del rumor de eternas guerras, sosteniéndose con auxilio de la confusión. [...] El Caos gobierna como árbitro, y sus decisiones vienen a aumentar cada vez más el desorden, merced al cual reina; después de él, el acaso lo dirige todo, como juez supremo. Ante aquel, abismo salvaje, cuna de la Naturaleza y quizá su tumba, ante aquel abismo que no es mar, ni tierra, ni aire, ni fuego, sino que está formado de todos estos elementos, que, confusamente mezclados en sus causas fecundas, deben combatir del mismo modo siempre, a menos que el Creador omnipotente disponga de sus negros materiales para formar nuevos mundos..." (Milton, 1990: 31)

13- "Ya hemos visto que la geografía del Terreiro es una geografía mágica. Exu arca los límites de la tierra sagrada y de la tierra profana, y los árboles, ellos mismos sirven de áncora para los ancestrales.

(Araia 1992: 26)

14- Por lo general, como cuarto del *povo* de los Exú de la umbanda, se utilizan las cabinas de cemento que cada casa posee destinadas a los medidores de gas.

15- "Vestido con los colores de un orixá, el iaó (hijo de santo) atrae a la fuerza de esta entidad de la misma forma que vistiéndose con los colores antagónicos a su orixá, crea alrededor de sí mismo, vibraciones antagónicas, atrayendo maleficios, desgracia e infelicidad. (Araia 1992: 26)

16- Los atabaques son de tres tipos (grandes, medianos y pequeños), y que cada uno de esos tipos recibe un nombre específico. Así, los atabaque grandes se llaman "rum", los medianos "rumpi" y los atabaque chicos son denominados "le".

17- Para ver los atabaques en tanto sacras rituales ir a capítulo VII.

18- *Hijo de religión* se le llama, en las religiones afrobrasileñas, a los fieles que han recibido en bautismo de fe. *Hijo de Santo* se llama a los hijos que además del bautismo de fe, han pasado el ritual bori que les permite saber cuál es su santo de cabeza. (ver capítulo III)

19- "Al tambor y los demás instrumentos rituales, les pertenecen el sonido que debidamente manipulado, no sólo llama al orixá, sino que hace audible su voz. (...) No sólo las palabras traducen invocaciones de ese o aquel orixá, bajo uno u otro aspecto, sino también la música que dinamiza esas palabras, hace que actúen, más efectivamente." (Araia 1992: 26/7)

20- "Referido Orixá (Tempo) governa os ventos, sendo por isso que notamos que em todos os locais onde o mesmo é cultado, verificamos a existencia de uma bandeira de cor branca. O dia mais propicio para o culto desse Orixá é a segunda-feira. Isto se esclarece pelo fato da segunda-feira, ser o dia lunar, por excelencia." (Anónimo. S/editorial. S/fecha: 46).

Capítulo VII.

1- La *data* de un Orixá es el día anual de conmemoración y homenaje del mismo. Por ejemplo, la *data* de la Orixá Oxum es el día 8 de Diciembre, el día de la Orixá Iemanjá es el día 2 de Febrero.

2- Cuando uno de los médium presta su cuerpo para que la entidad espiritual realice trabajos de ayuda y/o caridad a los consultantes, se dice que la entidad encostó en el cuerpo del médium. Las entidades o Pais Ogunes, son uno de los tipos de entidades del panteón umbandista (ver capítulo V).

3- cinetas, es el nombre que reciben las campanillas en las religiones afrobrasileñas.

4- camboyera; cambo, es el nombre de los hijos de religión (pueden ser fieles ya iniciados o aún no) que asisten, en el transcurso de la sesión, a las entidades espirituales encostadas en los médium.

5- *Licencia* en religión es permiso, autorización.

6- *Batir coco* o *batir cabeza*, en religión es realizar la ronda de saludos rituales. Cuando un fiel, que ya ha sido iniciado en religión llega al templo, tiene que *batir coco* (como mínimo) al conga, a los atabaques, al pueblo de los Exús, al pai Edgar y a la mai Malvina.

7- Por lo que pude ahondar, el nuevo templo al que asiste la hija de la mai Malvina, realiza sólo sesiones (también semanales) de quimbanda.

8- Otras de las maneras que tienen los fieles umbandistas de referirse al templo. Cada una de las veces que presencié a una de las entidades espirituales, encostadas en los médium, hablar en público lo hacen refiriéndose a él como el buraco.

9- Símbolos dominantes: " Son puntos relativamente fijos tanto en la estructura cultural como en la social, y de hecho constituyen puntos de unión entre esos dos tipos de estructura. Sin que importe el orden de su aparición en un ritual determinado, se les puede considerar como fines en sí mismos, representativo de los valores axiomáticos de la sociedad".

Símbolos instrumentales: "A un símbolo instrumental hay que contemplarlo en términos de su contexto más amplio, es decir, en términos del sistema total de símbolos que constituyen un ritual dado. Cada tipo de ritual tiene su propia manera de interrelacionar símbolos, manera que con frecuencia depende de los propósitos ostensibles de cada tipo de ritual. Con otras palabras, cada ritual tiene su propia tecnología, tiene sus fines explícitos, y los símbolos instrumentales pueden ser considerados como medios para la consecución de estos fines"(Turner 1980: 35)

10- Para *Cosmovisión y Ethos* ir a cita N° 36, Capítulo V.

11-"Los símbolos, como he dicho, generan la acción, y los símbolos dominantes tienden a convertirse en focos de interacción. Los grupos se movilizan en torno a ellos, celebran sus cultos ante ellos, realizan otras actividades simbólicas acerca de ellos y, con frecuencia, para organizar santuarios compuestos, les añaden otros objetos simbólicos." (Turner 1980: 24/5)

12- El Candomblé, o mejor dicho en todas las religiones afrobrasileñas, se sostiene la creencia que cada ser humano posee un Orixá de cabeza que es quien lo protege y vela por él. Estar en religión (también puede decirse

“estar en paz con el santo”) significa precisamente estar en buena relación con el Orixá de cabeza ofreciéndole todas las ofrendas o sacrificios que este demande, a cambio éste aumentará cada vez más su axé para con su hijo.

13- “El eje que divide al mundo en dos mitades, la una radiante y la otra sombría, divide igualmente al organismo humano repartiéndolo entre el imperio de la luz y el de las tinieblas. La derecha y la izquierda sobrepasan los límites de nuestro cuerpo para abrazar el universo. [...] La derecha es el ‘adentro’, lo perfecto, el bienestar y la paz asegurados; la izquierda es el ‘afuera’, lo inacabado, lo hostil, la perpetua amenaza del mal.” (Hertz 1990: 121)

14- “... ya que la *communitas* tiene un aspecto existencial; implica al hombre en su totalidad en su relación con otros hombres considerados también, en su totalidad. La estructura, por otro lados, tiene un aspecto cognitivo; tal como Lévi-Strauss lo ha visto, ésta es, en esencia, una serie de clasificaciones, un modelo para reflexionar acerca de la cultura y la naturaleza y para ordenar la vida pública de cada uno. La *comunitas* tiene también un aspecto de potencialidad, de ahí que se dé con frecuencia en el modo subjuntivo. Las relaciones entre seres totales son generadoras de símbolos, metáforas y comparaciones; sus productos son el arte y la religión más que las estructuras políticas y legales.” (Turner 1988: 133)

15- “Van Gennep ha mostrado que todos los ritos de pasaje incluyen tres fases: separación, margen (limen) y agregación. La primera fase, o fase de separación, supone una conducta simbólica que significa la separación del grupo o del individuo de su anterior situación dentro de la estructura social o de un conjunto de condiciones culturales (o estados); durante el periodo siguiente, o periodo liminal, el estado del sujeto del rito (o pasajero) es ambiguo, atravesando por un espacio en el que encuentra muy pocos o ningún atributo, tanto del estado pasado como del venidero; en la tercera fase, el paso se ha consumado ya. El sujeto del rito, tanto si es individual como si es corporativo, alcanza un nuevo estado a través del rito y, en virtud de esto, adquiere derechos y obligaciones del tipo estructural y claramente definido, esperándose de él que se comporte de acuerdo con ciertas normas de uso y patrones éticos” (Turner 1988: 101/2)

16- Ilustra lo dicho, los pedidos explícitos que el pai de Santos Edgar de Xangô me hacía en referencia a que no mostrase a ninguno de sus hijos de religión los libros académicos que poseo sobre religiones afrobrasileñas.

17- “Estas coincidencias de procesos y nociones opuestos en una misma representación es propia de la peculiar unidad de lo liminal: lo que no es ni una cosa ni la otra, y al mismo tiempo es ambas” (Turner 1988: 110)

18- Tanto la estructura de la tabla como algunos de los pares polares que la componen han sido extraídos de Turner (1988:113). Las otras, han sido elaboradas a partir del caso estudiado.

Conclusión.

1- Al momento de redactar este apartado, por televisión (en un canal de aire) un sociólogo (ferviente adepto de los postulados evolucionistas clásicos) postulaba que: "En las sociedades, está comprobado, aparece primero la magia y después evoluciona hasta llegar a la religión. Estas sectas (refiriéndose a los umbandistas) no han llegado al estado de religión, son supersticiosas y creen en el poder transformador que la magia ejerce en el mundo de la naturaleza. [...] entran en trance, ya bien por sugestión, o por algún trastorno psicológico y, a veces, hasta psiquiátrico." Éstas, entre otras afirmaciones de similar tenor. Mientras que se escuchaban las poco felices palabras del sociólogo, las imágenes mostraban el desarrollo de una sesión de Exú de un templo de Capital Federal. Luego, un pai de Santos que se declaró como: "Practicante de la umbanda pura, de la verdadera umbanda", se opuso enérgicamente a aceptar tanto las definiciones del sociólogo (quien afirmaba, al tiempo que demostraba una total ignorancia en el tema, que: "son una secta, además no están aceptados oficialmente por el Registro Nacional de Cultos) que los presentaba como una secta supersticiosa e ingenua que creía, aún, en los poderes de la magia, como a las afirmaciones del periodista acerca de las pruebas irrefutables de que la umbanda practica sacrificios de sangre (las palabras del periodista fueron, literalmente: "cuento con pruebas, con pruebas irrefutables de que ustedes, o por lo menos la mayoría de los templos, practican sacrificios de sangre de animales, mayormente de gallinas, aunque creo que de personas no.") Por otra parte, el mismo pai de Santos, afirmaba categóricamente que las imágenes que se habían visto eran de una sesión de quimbanda y que eso no era umbanda, que era una cosa diferente, que una cosa era la umbanda, como la que él practicaba y otra muy, pero muy distinta era "eso" (refiriéndose a la sesión de Exú) que se había mostrado anteriormente. Después de un breve, pero sumamente acalorado entredicho entre el pai y el sociólogo, el periodista decidió terminar la comunicación (telefónica) que mantenía con el pai, ir al corte y aparecer, en el bloque siguiente, hablando de la importancia de la donación de órganos.

Glosario Temático.

Aba- Pai: Por extensión, prefijo indicativo de ancestralidad. Poder de ordenar el axé.

Abaluadie u *Obaluaye:* Nombre del Dios yoruba de la viruela (en la forma juvenil).

Africanismo: Vocablo acuñado en el seno de la antropología cultural con el objetivo de designar los rasgos, los caracteres, los hechos y elementos – sociales, folklóricos o artísticos—de procedencia africana que sobreviven en el Nuevo Mundo.

Ago: Perdón, licencia. El hijo-de-Santo pide agó, o, en faltas más graves, pide *maleme*, para su pai-de-Santo o sus Orixás.

Ara-aye: Todos los seres del mundo visible.

Ara-orum: Los seres sobrenaturales, tanto Orixás como ancestrales.

Aruanda: Plano astral, o espiritual. Lugar donde “*morán*” o viven las entidades espirituales (en la tradición Umbanda) y los Orixás (en la tradición africanista).

Asentados o *Sentados:* Iniciados.

Assentamento: Conjunto de objeto/s rituale/s que representa/n a los Orixás y donde reside (acumula) su fuerza o axé.

Axé o *Ashe:* 1º) Las fuerzas místicas, que pueden encarnarse en determinados objetos; por esta razón, el término se emplea asimismo para designar los preparados mágicos depositados en los cimientos de las casas del <candomblé>, las plantas que tienen propiedades medicinales u otras, etc. 2º) Fuerza mágica, cualidad que da vida a las cosas. 3º) todo aquello que pertenece o está relacionado con lo sagrado; fuerza y poder místico; objetos pertenecientes a los Orixás.

Axexé o *Achêchê:* Ceremonia funeraria del culto de Bahía (candomblé).

Aye: Tierra visible.

Babá: En Río de Janeiro (Brasil) denominación que recibe el brujo afrobrasileño. También se lo conoce con el nombre de *Babaloxá*. En varios idiomas de la rama sudanesa, *babá* significa “padre”

Babalao: Sacerdote de Ifá. Adivino (área del Nordeste de Brasil). Jefe de culto (en Río de Janeiro).

Babalarixá o *Babalarisha:* 1º) Sacerdote encargado de vigilar el terreiro, los asentamientos e iniciar nuevos sacerdotes. 2º) Jefe del culto de candomblé.

Baixar (el Santo): Manifestación de la danza de un Orixá en su hijo.

Banho: Infusión de hierbas para la purificación.

Bara o *Barabara*: Uno de los nombres del dios "Exú" (Eshú). Exú de tierra.

Batuque: 1º) Danza negra de carácter erótico. 2º) Nombre dado a las sectas africanas de Río Grande do Sul. 3º) Danza característica de los negros de Brasil. Originaria del Congo o de Angola, en el área de la cultura bantú. De ella existen referencias desde el siglo dieciocho. En su morfología más común, consiste en una rueda de personas, en cuyo centro se colocan una o varias parejas, o un bailarín solista, sobre los que gravita la responsabilidad coreográfica. En Bahía (Brasil), el término también se refiere a un tipo de *capoeira*. Asimismo designa, en Porto Alegre, la ceremonia litúrgica afrobrasileña que en Río de Janeiro se llama *macumba* y en Bahía *candomblé*. El vocablo proviene del landim *batchuque*, que significa "tambor" o "baile".

Bor *í*: ceremonia de iniciación.

Buzios o *Bousio*: Concha marina utilizada como moneda en África (cauri) y también para adivinar el porvenir.

Caboclo o *Cabocle*: 1º) Indio civilizado. 2º) Descendiente de mestizo de indio y blanco. 3º) Campesino en general, sobre todo los que tienen piel tostada. 4º) Nombre dado, por último, a las divinidades indígenas adoradas en los <candomblés de caboclos (cabocles)>, en las <macumbas> o en los <catimbos>.

Cambó: Fieles religiosos encargadas de los "hijos/as de los dioses" durante trance de éstos en el desarrollo del ritual.

Candomblé: 1º) Nombre originalmente dado a las danzas profanas y las religiosas de los esclavos. Paso, luego, a designar el Culto a los Orixás tal como es practicado en los Templos, principalmente los que siguen la tradición Nagô (una de las naciones de África). 2º) Designa al mismo tiempo la religión de los negros de Bahía, las grandes celebraciones en honor de los <Orixás (Orishás)> y los santuarios en que tienen lugar las mismas. 3º) En el sur de Brasil, en Uruguay y en la Argentina, las danzas profanas de los negros. 4º) Palabra derivada del prefijo *Ka* y de *Ndombe* (negro), del idioma kimbundu, empinada rama de las lenguas bantúes que se habla en el Congo, en Angola y en distintas zonas del África del Sur. 5º) Ritual litúrgico afrobrasileño, de origen gegé-nagó, es decir, dahomeyano-yuruba. El canto, las danzas y las ejecuciones organográficas (los tres tambores característicos, *run*, *rumpi* y *le* y el *agogó*)

desempeñan papeles de elevada significación. El *candomblé* constituye el equivalente de la *santería* afrocubana, del *vodú* afrohaitiano, de la *macumba* afrobrasileña y de otras manifestaciones de la liturgia afroamericana.

Candomblé de Caboclo: Culto intertextual afroamerindio.

Casa das Minas: Nombre de la secta dahomeyana de S. Luiz do Maranhão.

Casa do Candomblé: Escenario de la religión africana de Bahía.

Catimbo: Secta de origen amerindio, muy extendida por todo el norte de Brasil.

Cofradia: Entidad que agrupaba a los negros, con fines religiosos, de defensa de sus intereses y de ayuda mutua. En las cofradías, los hombres de rostro de bronce cultivaban sus rituales y aún sus ceremonias mágicas. En Cuba las cofradías se denominan *cabildos*.

Congá: Nombre dado al altar en los Cultos Umbanda y en los Cultos Africanistas.

Curanderismo: Artes del <curandeiro> o <curador>, que se vale, bien de procedimientos puramente mágicos, bien de cataplasmas o infusiones de hierbas, a fin de curar a las personas o a los animales.

Demanda: Diferencia, conflicto interpersonal que se transfiere, por medio de ofrendas, a determinadas entidades espirituales, las mismas pasan a actuar como intermediarios o actores del conflicto.

Descargo: Conjunto de ritos, que incluye pases, destinados a una incorporación o neutralizar su influencia. Término equivalente en su significado a *sacudimento*.

Despacho: Sacrificio ofrecido a los "orixás". Posteriormente "destitución de una divinidad" e incluso, en sentido popular, "ofrenda mágica" ("despacho" despedido, devuelto, destituido.)

Dendê o dendém: variedad de aceites de uso ritual.

Ebo: 1º) Sacrificios ofrecidos a los dioses. 2º) Fiesta en que hay sacrificios de animales.

Egunes: 1º) Las almas de los muertos, esqueletos, aparecidos, antepasados. 2º) Sociedad secreta encargada de invocar a las ánimas de los muertos.

Elegba o Legba: Correlato dahomeyano de "Exú".

Encosto: 1º) Espíritu que "posee" a una persona y la hace enfermar, por lo cual ha de ser exorcisado. 2º) Espíritu del muerto que se encuentra preso de la materia y que produce

alteraciones psico/físicas en la persona en la cual esta encarnada. En la tradición del catolicismo, el encoste, es asimilado al término “*alma en pena*”.

Encosta temporario: Cuando las entidades espirituales de la umbanda encarnan de manera temporaria, en la materia de los médium, durante el transcurso de una sesión ritual.

Esterilla: Tejido de paja.

Exú o Eshu: Mensajero divino y espíritu protector.

Gege o Dje-dje: Nombre de la “nación” dahomeyana en Recife, Bahía y Porto Alegre.

Gira: Ceremonia de rutina semanal (una vez por semana) del Culto umbandista realizado en homenaje a las entidades espirituales. Hay dos tipos de giras: *De desenvolvimento*: iniciación progresiva de los médium para aprender a controlar el propio estado de trance. *De trabalho ou caridade*: culto público donde las entidades espirituales se incorporan o encostan en los médium para atender a los consultantes. Término equivalente es su significado a *sessão y trabalho*.

Guias: 1º) Entidades espirituales agrupadas en las siete líneas de la Umbanda y que se incorporan o encostan en los médium. Ejemplo de estas entidades son *Caboclos, Pretos Velhos, Africanos, Bahianos, etc.* Con artículo femenino delante, *las guias*: designan el collar que los iniciados en Religión usan, los colores de las mismas representan o simbolizan a los Orixás o entidades protectoras. 2º) Espiritus celestiales, almas de los muertos que se ponen en contacto con los médium.

Hijo o Hija de Santos: Iniciado o iniciada.

Iansa o Yansán: Diosa del Níger, esposa de Xangô.

Iao o Yawo: Las esposas de los dioses, es decir, las “hijas” que han pasado por el ritual iniciatorio.

Ibeji: Los gemelos sagrados (de origen yoruba).

Iemanjá o Yemanjá: Diosa del mar.

Ifá: 1º) Dios de la mitología de los yorubas del África occidental. Encárnese en un adivino. Traduce lo oculto y esotérico, revela los misterios de la vida que aparecen inescrutables ante los ojos de los mortales. Es, además, el patrono de las relaciones sexuales y

del parto. Para obtener una revelación de Ifá, los brujos o agoreros se valen de un collar de cuatro hilos, cuyas cuentas son de canutos de bantú, de colores amarillos y verde alternados, y semillas de mango secadas con el calor del sol y partidas por la mitad. 2º) Dios de la adivinación.

Kilombo o Quilombo: 1º) En kimbundu, “aldea”. 2º) Refugio de los negros cimarrones. En ocasiones sirvió para designar las formas primitivas de los candomblés.

Kimbanda o Quimbanda: 1º) Magia negra. 2º) Nombre dado por los umbandistas a la macumba.

Llamadas: “Toques” de los tambores y tamborillos afrobrasileros.

Linhagem: Línea de descendencia construida a partir de, o en función de un ancestro común. Este ancestro puede o no ser mítico.

Macumba: 1º) Designación genérica y despreciativa de los cultos afro-brasileros. Según el autor R. Bastide, agregado heterogéneo de ritos de origen nagô, banto, espiritistas, católicos, entre otros, posteriormente depurados y reorganizados en la Religión Umbanda. 2º) Nombre que se le dió a las sectas africanas de Río, por extensión: “magia negra”.

Macumbeiro: 1º) Jefe de una “macumba”. 2º) Brujo.

Mai o Mae de Santos: 1º) Nombre popular de la “ialorishá”. 2º) Sacerdotisa nagó de los cultos afrobrasileros.

Mediunidade: Predisposición y capacidad (en los períodos de trabajo) para servir de intermediario entre la esfera de lo sobrenatural y la esfera del mundo de los mortales, a través de la incorporación de los espíritus de personas muertas o de las entidades espirituales.

Mironga: Secreto.

Nación: En la Argentina, así como en otros países americanos, el término “nación” fue empleado para designar a los pueblos y tribus africanos que el oleaje esclavista trajo a playas del Nuevo Mundo. Los propios negros se designaban a sí mismos de acuerdo con la “nación” a que pertenecían. En idioma kimbundu, “*Kné*”.

Nana, Burucu o Nanan: Dios conocido o adorado en Nigeria, Dahomey, Togo y Costa de Oro. En Tongo, el dios supremo. En ciertas zonas de Nigeria, la madre de "Omúlú", aún conservando su carácter de creadora. En Brasil (Uruguay y Argentina) se la denomina a menudo con la forma abreviada "Nana" o "Nanan".

Oba: 1º) Divinidad Yoruba del río Obá. La tercera esposa de Xangô (Shangô). 2º) Rey; de ahí la dignidad conferida en un "candomblé" de Bahía a los ministros de "Xangô".

Obatalá: Dios yoruba del cielo, creador.

Obi u Orobo: Fruto americano, nuez de cola, utilizado tanto para consultar a los dioses como en los sacrificios.

Ocutá o Ota: Las piedras preparadas en que se concentra la fuerza de los Orixás.

Oduda o Odudua: La diosa de la tierra yoruba, paralelo de "Obatalá".

Ogun: Divinidad yoruba del hierro, de los herreros, de los guerreros, de los agricultores y en general de todos cuantos utilizan el hierro.

Olorun: El dios supremo de los yoruba.

Omulu u Omulun: Divinidad de la viruela y de las enfermedades en general.

Opelele: Especie de rosario empleado para la adivinación, hecho con mitades de cáscaras de nuez de frutos africanos o brasileros (Kpele).

Orixás: 1º) Divinidades del panteón Nagô que representan a las diversas fuerzas de la Naturaleza, actividades sociales y económicas, virtudes y pasiones. Determinados Orixás, reinterpretados como "vibraciones", presiden algunas de las siete líneas de la Religión Umbanda. Algunos de los más conocidos son; *Olorum* o Dios supremo, *Oxalá* o Jesús, *Iemanjá* o Stella Maris, *Ogum* o San Jorge, *Xangô* o San Marcos de León, *Exú* o el Diablo, *Iansa* o Santa Bárbara, *Nanã* o Santa Ana, *Oba* o Santa Catalina, *Oxum* o Inmaculada Concepción, *Bara* o San Antonio. En la Umbanda, y como resultado del sincretismo con el Catolicismo, los Orixá, son llamados también "*Santos*". 2º) El vocablo *órisa* ha sido adaptado al inglés como *Orisha*, al portugués cual *Orixá* y al castellano como *Orichá*. 3º) Nombre genérico de las divinidades yoruba, intercesores entre "Olurún" y los hombres.

Orishala: El mismo que "Obatalá".

Orunmila: El mismo que "Ifá", dios de la adivinación.

Oxaguian o Oshaguian: Forma joven de Oxalá.

Oxalá o Oshala: Divinidad del Cielo y de la protección; nombre brasileiro (uruguayo y argentino) “Obatalá”.

Oxalufan o Oshalufan: Forma senil de Oxalá.

Oxé o Oshe: Símbolo de Xangô (doble hacha, hacha de dos caras).

Oxossi o Oshossi: Dios yoruba de los cazadores.

Oxum o Oshun: Diosa yoruba del río Oshun. Segunda esposa de Xangô.

Oxunmaré o Oshunmare: Divinidad de origen dahomayeno, adoptada por los yoruba; apadrinada al Arco Iris y se la representa por una serpiente.

Pade (de Exú): Ofrenda propiciatoria a Exú con que se inauguran las fiestas del candomblé (incluidos los ritos funerarios).

Pai (pae) de Santos: 1º) Padre de santo. Sacerdote nagó de los cultos afrobrasileños. 2º) Nombre vulgar de los “babalorixá”

Pajelanca: Culto de origen indígena.

Panam: Ceremonia final de la iniciación en los candomblés.

Passe: Especie de exorcismo hecho por los médium, en trance, destinado a alejar las influencias negativas dejadas por las encostaciones, demandas, trabajos, etc. Además, transmiten energía espiritual a los afectados.

Piji o Peji: Altar en que se encuentran las piedras consagradas de los dioses.

Pomba Gira: Esposa de Exú o Exú femenino.

Ponto cantado: 1º) Catinga en homenaje a las entidades. Se dividen en dos clases; *de descida*: Destinada a llamar a las entidades para que se incorporen en los médium, para que descendan a la tierra. *De subida*: Invita a las entidades espirituales a que dejen a los médium, que abandonen la tierra y regresen a su morada, llamada también “*aruanda*”. 2º) Cada uno de los cantos que, en las *macumbas* afrobrasileñas, se consagra a los distintos *orixás*. 3º) Cánticos de la “*macumba*” que tiene por objeto que los dioses descendan.

Ponto riscado: Diagrama diseñado con signos cabalísticos que identifican y evocan las diferentes entidades espirituales. El punto riscado por una entidad espiritual es considerado como su “nombre y apellido”.

Possessão: Forma de contacto con lo sobrenatural a través de las incorporaciones de las entidades espirituales en los iniciados que, momentáneamente despojados de sus

características individuales, pasan a tener sobre sí, las influencias de estas entidades espirituales. Posee similar significado que “*Trance*”

Reza: 1º) Oraciones sagradas que se pronuncian a modo de homenaje y/o ofrenda a los orixás de candomblé. 2º) Oraciones que se dicen en las reuniones de campesinos bajo la dirección de un sacristán.

Tambor das Minas: Nombre dado tanto a las ceremonias como a la secta dahomayena del Maranhão.

Terreiro: 1º) Local de Culto, tienda o centro. 2º) También conocido en la umbanda cruzada como “*Buraco*”. 3º) En candomblé, también conocido como *Roca* ó *Ilê*. 4º) Otro nombre que reciben los “candomblés”, “batuques”, etc.

Toque: Nombre popular que recibe la ceremonia, con danzas y cantos, en homenaje a los Orixás en el Candomblé.

Trickster: Personaje presente en algunas mitologías, de carácter juguetón, travieso, pícaro y en algunos casos malvado.

Trocar: 1º) Modalidad de ayuda mutua, ya sea entre seres humanos o entre éstos y las deidades.

Umbanda: 1º) Religión basada en la mediunidad formada a partir de elementos doctrinarios y rituales de Cultos africanos, indígenas, kardecistas, catolicismo y basada en la incorporación, en los iniciados, de entidades espirituales (como por ejemplo los Caboclos, los Pretos Velhos, los Ogunes) agrupadas en líneas ó falanges. 2º) Sacerdote. 3º) Magia blanca. 4º) Modalidad afrobrasileña de espiritismo.

Vodú: 1º) Denominación que ampara los principios metafísicos y las prácticas rituales que comprende la religión de los negros de Haití. Su origen se encuentra en Dahomey, país situado en el África occidental donde los dioses reciben el nombre de *vodouns*. En su desarrollo, los cantos, las ejecuciones organográficas y los bailes desempeñan papeles de subida trascendencia. Como el *candomblé* afrobrasileño y en la *santería* en Cuba, en trance místico o

posesión por los dioses africanos, es la meta última de estas ceremonias. 2º) Nombre genérico de las divinidades dahomeyanas.

Xangô o Shangô: 1º) El dios-trueno y dios-fuego de los yorubas. 2º) El lugar y el conjunto de las ceremonias religiosas africanas en Pernambuco y Alagôas.

Xangô-Reisando-Baixo: Literalmente, “Xangô rezando en voz baja”, designa las ceremonias africanas no acompañadas de instrumentos musicales que gemían motivadas por las persecuciones policíacas.

Zambi o Zumbi: 1º) El dios supremo de los bantúes. 2º) Denominación del rey de Palmares.

Bibliografia.

- ALBIAC, Gabriel. 1996, *LA MUERTE. Metáforas, mitologías, símbolos*. Paidós, Barcelona.
- ALENCAR, F. CARPI, L. y RIBEIRO, M. V., 1990. (1979), *HISTORIA DA SOCIEDADE BRASILEIRA*. Editora do livro técnico. Brasil.
- ALLEGUE, Santiago. S/F, *Umbanda*. S/E. Bs. As.
- ANONIMO. 1997, *Publicación mensual de la Federación Metropolitana de Religión Africana y Amerindia de la República Argentina*. Nº 24, Enero/Febrero. Publicada por FMRAARA. Bs. As.
- , 1997, *Asociación de Cultura Africana y Amerindia*. Año III, Nº 3. Mayo. Publicado por ADCAYA. Bs. As.
- , S/F, *Catecismo de Umbanda en castellano*. S/E.
- ARAIA, Eduardo, editor, 1992, *El asunto es... Candomblé y Umbanda*. Idea Editorial, San Pablo.
- ARIÈS, Philippe, 1982 (1977), *La Muerte en Occidente*. Editorial Argos Vergara, España.
- BARLEY, Nigel. 1993 (1986), *Una plaga de orugas*. Anagrama, Barcelona.
- , 1992 (1983), *El antropólogo inocente*. Anagrama, Barcelona.
- BARTOLOME, Miguel Alberto. y BARABAS Alicia Mabel. 1996, *La pluralidad en peligro*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Instituto Nacional Indigenista. México.
- BASTIDE, Roger. 1986. (1960), *Sociología de la Religión*. Tomos I y II. Ediciones Júcar.
- BERGER, P. y LUCKMANN, T. 1980, "La Sociología de la Religión y la Sociología del Conocimiento." En: *Sociología de la Religión*. Selección de Robertson R. Fondo de Cultura económica, México. Pág. 54-64.
- BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUOÀDA, A. C. 1992, *Volver a Nacer. La ciencia de la reencarnación*. Centro Bhaktivedanta, Argentina.
- BIRMAN, Patricia. 1997, "O campo da nostalgia e a recusa da saudade: temas e dilemas dos estudos afro/brasileiros" En: *Religião e Sociedade*. Vol. 18, Nº 2. Dezembro. Centro de Estudos das Religião (CER) e Instituto de Estudos da Religião (ISER), Brasil. Pág. 75-92.
- BOAS CONCONE, Maria Helena V. 1988, "O ator e sue personagem" En: *Religião, Política, Identidade*, Josilda G. Consorte y Marcia R. Da Consta, eds. São Paulo, Cadernos PUE 33. Pág. 85-107.

- BONAVIDES, P. y AMARAL VIEIRA, R. A. S/F. *Textos políticos da história do Brasil*. Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. 1994, "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial." En: *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*. Fondo Edit. Del CEHASS y Editorial de la Universidad de Puerto Rico. Pág. 25-48.
- BORGES, José L. 1997 (1936), *Historia de la Eternidad*. Alianza Editorial, Madrid.
- BRUCKNER, Pascal. 1988, "V. S. Naipaul, o el Cosmopolismo como Detritus" En: *Cruce de Culturas y Mestizaje Cultural*. Ediciones Júcar. Madrid. Pág. 68-74.
- CANTOR MAGNANI, José G. 1986, *Umbanda*. Editora Ática, São Paulo.
- CAROZZI, Maria Julia. 1991, "Religiões Afro-brasileiras: reencantamento em Buenos Aires" En: *Comunicações do Iser*. Ano 10 N 41. Brasil.
- , 1993, "Consultando a una Mãe de Santos: un análisis de la construcción social del efecto mágico" En: *Revista de Investigaciones Folklóricas*. Vol. 8. Diciembre de 1993. Sección Folklore Instituto de Ciencias Antropológicas Universidad de Buenos Aires Facultad de Filosofía y Letras. Pág. 68-79.
- CARPIO, Adolfo P. 1995. (1974), *PRINCIPIOS DE FILOSOFIA. Una introducción a su problemática*. Editorial Glauco, Bs. As.
- CARVALHO de, José J. 1993, "La vocación crítica del antropólogo por el tercer camino. Antropología: saber académico y experiencia iniciática" En: *Antropológicas*. Nº 5 Edi. Nueva Epoca. Pág. 75-86.
- , 1997, "A Tradição mística afro/brasileira." En: *Religião e Sociedade*. Vol. 18, Nº 2. Dezembro. Centro de Estudos das Religião (CER) e Instituto de Estudos da Religião (ISER), Brasil. Pág. 93-122.
- , 1998, "Antropologia e Esoterismo: Dois Contradiscursos da modernidade." En: *Horizontes Antropológicos. Religião*. Ano 4, Nº 8, Junio. Publicação do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil. Pág. 53-71.
- CASTANEDA, Carlos. 1996, *Las enseñanzas de Don Juan*. Fondo de Cultura Económica, Bs. As. (Edi. Orig. 1974)
- CAZENEUVE, Jean. 1967, *La Mentalidad Arcaica*. Cap. I, II y III. Ediciones Siglo XXI, Bs. As.

- 1971, *Sociología del Rito*. Amorrortu Editores, Bs. As.
- CLASTRES, Pierre. 1996. (1972), *Crónica de los Indios Guayaquis*. Editorial Alta Fulla, Barcelona.
- CLIFFORD, James. 1992, "Sobre la autoridad etnográfica" En: *EL surgimiento de la antropología posmoderna*. Compilación de Carlos Reynoso. Gedisa editorial. Barcelona. Pág. 187-199.
- CORDEU, Edgardo. 1980, "La Mentalidad Arcaica y la Razón". En: *Escritos de Filosofía*. N° 6. Bs. As. Pág. 131-155.
- CORDEU, E. ILLIA, E. y MONTEVECHIO, B, 1994, "El Duelo y el Luto. Etnología y Psicología de los Idearios de la Muerte" En: *RUNA. Archivo para las ciencias del hombre*. N° XXI. Pág. 131-155. Instituto de Ciencias Antropológicas y Museo Etnográfico "J. B. Ambrosetti", Bs. As.
- CORRÊA, Norton F. 1992, *O Batuque do Rio Grande do Sul. Antropologia de uma religião Afro-Rio-Grandense*. Editora de universidade. Universidad Federal de Rio Grande do Sul. Brasil.
- DIDI, Mestre. 1987, *Xangô, el guerrero conquistador y otros cuentos de Bahía*. Ediciones Silvia Diaz, Bs. As.
- DOS SANTOS, Juana Elbein. 1977 (1975), *Os nagô e a morte*. Editora Vozes, Brasil.
- DOUGLAS, Mary. 1980, "Los Mundos del Pensamiento Primitivo" En: *Sociología de la Religión*. Selección de Robertson R. Fondo de Cultura económica, México. Pág. 69-87.
- 1988, *Símbolos Naturales*. Alianza Editorial, Madrid.
- 1991. (1966), *Pureza y Peligro un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI de España Editores. Madrid.
- DRI, Rubén. 1983, *Los modos del saber y su periodización*. Ediciones Letra Buena, Bs. As.
- 1993, *Identidad, Memoria y Utopía*. Colección de Estudios de Ciencias Sociales, UBA., Bs. As.
- DURKHEIM, Emile. 1995 (1912), *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Ediciones Coyoacán, México.
- 1980, "Los Fundamentos Sociales de la Religión" En: *Sociología de la Religión*. Selección de Robertson R. Fondo de Cultura económica, México. Pág. 37-47.
- ELIADE, Mircea. 1994. (1957), *Lo Sagrado y lo Profano*. Editorial Labor, Colombia.

- , 1994. (1962), *Mito y realidad*. Editorial Labor, Colombia.
- , 1997. (1951), *El mito del Eterno Retorno*. Alianza Editorial, Madrid.
- Escritos de Filosofía. 1993, Academia Nacional de Ciencias Centro de Estudios Filosóficos. Año XII, Enero-Diciembre de 1993, Bs. As.
- Epicuro. 1994, Estudio preliminar, traducción y notas de Monserrat Jufresa. Editorial Tecnos. Madrid.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. 1980, "El Simbolismo Nuer" En: *Sociología de la Religión*. Selección de Robertson R. Fondo de Cultura económica, México. Pág. 88-99.
- , 1991. (1965), *Las Teorías de la Religión Primitiva*. Siglo XXI de España Editores. Madrid.
- FERNANDEZ, J. W. 1980, " Los Movimientos Religiosos Africanos". En: *Sociología de la Religión*. Selección de Robertson R. Fondo de Cultura económica, México. Pág. 349-366.
- FRIGERIO, Alejandro. 1989, "Levels of possession awareness in Afro-brazilian religions". En: *AASC Quarterly Association for the antropological Study of Consciousness*. Volume 5, N 2-3. June-September. Pág. 5-11.
- , 1990, "Umbanda e Africanismo em Buenos Aires: duas etapas de um mesmo caminho religioso" En: *Comunicações do Iser*. Año 9. N. 35. Brasil. Pág. 52-63.
- , 1991 "La Umbanda no es una religión de ignorantes y medriocres". En: *Revista de Antropología*. Bs. As. A. VI, N. 10. (Primer Cuatrimestre).
- , 1993, "De la Umbanda al Africanismo: identificación ética y nacional en las religiones afrobrasileras en Argentina" En: *Fronteiras da Cultura. Horizontes e territórios da antropologia na América Latina*. Editora Universal. Brasil. Pág. 92-121.
- , 1995. "Política y drama en el trance de posesión en Argentina" En: *Horizontes Antropológicos. Religiões Afro-Americanas*. Publicação do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Garnde Do Sul. Ano 1, número 3. Revista temática semestral. Porto Alegre. Pág. 39-56.
- , 1996, "Las religiones aforbrasileñas en la Argentina: cosmovisión y prácticas. En: *Sociología de la Religión*. Editorial Docencia. Unidad N. 15. Bs. As. Pág. 255-267.

- 1997, "El rol de la "escuela uruguaya" en la expansión de las religiones afrobrasileñas en la Argentina" En: *Cultos de Posesión: Antropología e Historia*". Renzo P. Hugarte Ed. Montevideo. Original sin número de páginas.
- 1997, "Estabelecendo pontes: articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no cone-sul. En: *Globalização e Religião*. Ed. Vozes. Brasil. Pag. 153-177.
- FRIGERIO, Alejandro y CAROZZI, Maria Julia. 1992, "Mamãe Oxum y la Madre Maria: santos, curanderos y religiones Afro-brasileñas en Argentina" En: *Afro-Ásia. Publicação do centro de estudos afro-orientais da universidade federal da bahia em co-edición com a edições Ianamá*. N 15, Brasil. Pág. 71-85.
- 1993, "Las religiones Afro-brasileñas en la Argentina" En: *Cadernos de Antropologia. As religiões Afro-brasileiras no cone-sul*. N. 10. Brasil. Pág. 71-85.
- 1997, "Não se Nasce Batuqueiro –A Conversão ás Religiões Afro-Brasileiras em Buenos Aires" En: *Religião e Sociedade*. 18/1. Agosto. Brasil. Pág. 71-93.
- FRY, Peter. 1997, "Uma Carta de Moçambique." En: *Religião e Sociedade*. Vol. 18, Nº 2. Dezembro. Centro de Estudos das Religião (CER) e Instituto de Estudos da Religião (ISER), Brasil. Pág. 29-42.
- GABUS, J. 1971, "El Hombre Primitivo ante la Muerte" En: *El hombre frente a la muerte*. Emece, Bs. As.
- GAOS, José. 1995. (1951), *Introducción al Ser y el Tiempo*. MARTIN HEIDEGGER. Fondo de Cultura Económica, México.
- GEERTZ, Clifford. 1980, "La Religión en Java: Conflicto e Integración" En: *Sociología de la Religión*. Selección de Robertson R. Fondo de Cultura económica, México. Pág. 149-176.
- 1988, "Dispositivas Antropológicas" En: *Cruce de Culturas y Mestizaje Cultural*. Ediciones Júcar. Madrid. Pág. 91-114.
- 1993, *La interpretación de las Culturas*. Gedisa, Barcelona.
- 1992, "Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social". En: *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Compilación de Carlos Reynoso. Gedisa editorial. Barcelona. Pág. 63-77.

- GOETHE, Johann. W. 1996, *Fausto*. Ed. Alba. Madrid.
- GOFFMAN, Erving. 1995. (1963), *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu editores. Bs As.
- GROISMAN, Alberto. 1994. "MESSIAS, MILÊNIO E SALVAÇÃO: Motivação e engajamento na "Doutrina do Santo Daime"". En: *RELIGIOSIDAD Y RESISTENCIA INDIGENAS HACIAS EL FIN DEL MILENIO*. Colección "Biblioteca Abya-Yala". N° 11. Ediciones Abya-Yala. Quito. Pág. 269-287.
- HEIDEGGER, Martin. 1993. (1927), *El Ser y el Tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México.
- HERTZ, ROBERT. 1990, *La muerte. La mano derecha*. Alianza editorial mexicana. México.
- JULLIEN, François. 1988, "El Mayor Rodeo: La Sinología Como Disciplina Occidental" En: *Cruce de Culturas y Mestizaje Cultural*. Ediciones Júcar. Madrid. Pág. 115-127.
- LAKOFF, George y JOHNSON, Mark. 1995. (1970), *Metáforas de la vida cotidiana*. Editorial Cátedra, Madrid.
- LEENHARDT, Maurice. 1997. (1947), *Do kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*. Paidós. Barcelona.
- LEVI-STRAUSS, Claude. 1964. (1962), *Pensamiento Salvaje*. Fondo de Cultura Económica, México, 1964
- . 1982, "La estructura y la forma (Reflexiones sobre la obra de Vladimir Propp)". En: *El análisis estructural*. Centro Editor de América Latina. Bs. As.
- LIENHARDT, G. 1980, "Los Adivinos de Dinkalandia", En: *Sociología de la Religión*. Selección de Robertson R. Fondo de Cultura económica, México. Pág. 379-389.
- LUPO, Alessandro. 1996, "Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo." En: *Revista de Antropología Social*. N° 5 Serv/Publicaciones. UCM. Pág. 4-37.
- LUZ, Marco Aurélio y LAPASSADE, Georges. 1972, *O Segreso da Macumba*. Editora Paz e Terra. Brasil.
- LYONS, John. 1980. (1977), *Semántica*. Editorial Teide, Barcelona. Segunda parte. Cap. 15. Pág. 605-607.

- MARCUS, George E. y CUSHMAN, Dick E. 1992, "Las etnografías como textos" En: *EL surgimiento de la antropología posmoderna*. Compilación de Carlos Reynoso. Gedisa editorial, Barcelona. Pág. 171-213.
- MEDDEB Abdelwahab. 1988, "La Religión del Otro: Ibn'arabí/ Ramón Llull", En: *Cruce de Culturas y Mestizaje Cultural*. Ediciones Júcar. Madrid. Pág. 131-144.
- MICHALANY, Douglas. S/F. *Atlas Histórico, Geográfico e Cívico do Brasil*. Edições Michilany, Brasil.
- MORIN, Edgar. 1970, *O Homem e a Morte*. Editions du Seuil, Portugal.
- NOGUEIRA NEGRÃO, Lisias. 1996, *Entre a Cruz e a Encruzilhada*. Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- 1997, "Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado." En: *Religião e Sociedade*. Vol. 18, Nº 2. Dezembro. Centro de Estudos das Religião (CER) e Instituto de Estudos da Religião (ISER), Brasil. Pág. 63-74.
- ORO, Ari P. 1994, *As Religiões Afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Editora da Universidade. Ari. P. Oro Organizador. Brasil.
- OTTO, Rudolf. 1996. (1925), *LO SANTO. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza Editorial, Madrid.
- OYEN, Pedro 1987. (1986), *Macumba y Brujería*. Ediciones Paulinas, Bs. As.
- PRANDI, Reginaldo. 1996, *Herdeiras do Axé. Sociologia da religiões afro-brasileiras*. Editora Hucitec, São Paulo.
- RACHID, Jamir. S/F. S/T. S/E. pp: 79-87.
- RAMACHARAKA, Yogi. 1983, *La vida después de la muerte*. Editorial Kier, Bs. As.
- RICOEUR, Paul 1988. (1971), *Hermenéutica y Acción*. Editorial Docencia, Bs. As.
- RIMBAUD, Arthur. 1996. (1873), *Una temporada en el infierno*. Editorial Altamira, Bs. As.
- ROVALETTI, María Lucrecia. 1997, "¿Una corporeidad disimulante y una interioridad disimulada?" En: *Estudios de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*. Editado por Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Bs. As. Pág. 155-166.
- RUIZ MORAS, Ezequiel. 1997, "Los horizontes antropológicos del tiempo y de la intersubjetividad. En: *Estudios de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*. Editado por Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Bs. As. Pág. 115-128.
- RULFO, Juan. 1993. (1953), *El llano en llamas*. Anagrama. Barcelona.

- SCHNAPPER, Dominique. 1988, "Modernidad y Aculturaciones a Propósito de los Trabajadores Emigrantes." En: *Cruce de Culturas y Mestizaje Cultural*. Ediciones Júcar. Madrid. Pág. 173-205.
- SEARLE, John. 1994, *Actos de Habla*. Cátedra, Madrid.
- SEGATO, Rita. 1990, *Uma vocação de minoria: a expansão dos cultos afro-brasileiros na argentina como proceso de re-etnização*. Universidade de Brasilia. Instituto de Ciências Humanas. Departamento de Antropologia, Brasil.
- SUDNOW, David. 1971. (1967), *LA organización social de la muerte*. Editorial Tiempo Contemporáneo, Argentina.
- STOLLER, Paul. 1984, "Horrific Comedy: Cultural Resistance and the Hauka Movement in Niger" En: *Ethos*. 12:2. Summer 1984, Usa. Pág. 165-188.
- THOMAS, Lous-Vincent. 1993, *Antropologia de la Muerte*. Fondo de Cultura Económica, México. Primera parte.
- TODOROV Tzvetan. 1988, "El Cruzamiento Entre Culturas" En: *Cruce de Culturas y Mestizaje Cultural*. Ediciones Júcar. Madrid. Pág. 9-31.
- TURNER, Victor. 1980. (1967), *La Selva de los Símbolos*. Siglo XXI, Madrid.
- 1988. (1969), *El Proceso Ritual*. Taurus, Madrid.
- VELHO, Octávio. 1988, "Ensaio Herético Sobre a Actualidade de Gnose" En: *Horizontes Antropológicos. Religião*. Ano 4, Nº 8, Junio. Publicação do Programa de Pos-graduação em Antropologia Social da Univercidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil. Pág. 34-52.
- VIVEIROS de CASTRO CAVALCANTI, Maria L. 1983, *O Mundo Invisível. Cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no Espiritismo*. Zahar Editores, Brasil.
- WRIGHT, Pablo. 1994, "PERSPECTIVAS TEORICAS en Antropologia de los movimientos Sociorreligiosos del Chaco Argentino." En: *RELIGIOSIDAD Y RESISTENCIA INDIGENAS HACIAS EL FIN DEL MILENIO*. Colección "Biblioteca Abya-Yala". Nº 11. Ediciones Abya-Yala. Quito. Pág. 17-43.
- WEBER, Max. 1980, "Rasgos Principales de las Religiones Mundiales" En: *Sociologia de la Religión*. Selección de Robertson R. Fondo de Cultura económica, México. Pág. 17-36.
- 1980, "Dioses, Brujos y Sacerdotes". En: *Sociologia de la Religión*. Selección de Robertson R. Fondo de Cultura económica, México. Pág. 369-378.

WILLEMS, W. 1980, "Pluralismo Religioso y Estructura de Clases: Brasil y Chile." En: *Lecturas. Sociología de la Religión*. Selección de Robertson R. Fdo. de Cultura Ec., México. Pág. 177-197.

ZIEGLER, Jean, 1977. (1975), *Os vivos e a morte*. Zahar Editores, Río de Janeiro.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DIRECCIÓN DE BIBLIOTECAS