

# *Umbanda. Notas sobre un fenómeno religioso brasileño*

Fernando GIOBELLINA BRUMANA

Elda EVANGELINA GONZÁLEZ

*(Universidad de Uppsala)*

I. Escribir un artículo para lectores no brasileros tratando de dar una idea sobre Umbanda que no falsee excesivamente la realidad y que, al mismo tiempo, sea inteligible —es decir, reconocible dentro de marcos conceptuales y experienciales ya constituidos— no es tarea fácil. Esta dificultad es múltiple. Por un lado, remite a una complejidad del objeto que prohíbe una lectura lineal y unívoca. Por el otro, a los trabajos interpretativos ya realizados que —dejando de lado su grado de acierto— allí donde yerran potencian al infinito los equívocos. Finalmente, a las muy vagas, folklóricas y esotéricas reminiscencias que términos como Umbanda (o, quizás, el más conocido «macumba») provocan en un lector europeo. Un abordaje adecuado al tema debe entonces habérselas con estos escollos, tratando, al mismo tiempo que rastrea la causa de los mismos, de diseñar una visión del objeto que mantenga sus contradicciones en toda su magnitud. En otras palabras, más de uno de los intentos de dar cuenta del fenómeno umbandista ha sido en buena parte desvirtuado por su intención manifiesta de encontrar en él un sentido unívoco, más o menos evidente, más o menos oculto. La perspectiva desde la que estas líneas están escritas abandona, al menos temporalmente, la idea de que Umbanda sea interpretable como un todo y, en forma definitiva, que esa interpretación sea simple. O sea, más que a un «sentido» del fenómeno apuntamos aquí a la reconstrucción de un objeto que la búsqueda de sentido ha, en tantos casos, mutilado. Es de reconocer que las líneas anteriores suenan algo crípticas; si este texto en su conjunto logra al menos parcialmente amenguar esa opacidad, su objetivo estará logrado.

II. La propia frase hipotética que debería iniciar explicativamente este trabajo (p. ej. «Umbanda es una religión») no puede ser admi-

tida tan de suyo. La palabra «una) indica una unicidad que sólo es aceptable bajo la condición de que se está indicando proyectos y situaciones distintas y hasta contradictorias; la utilización del sustantivo, una fijeza y autonomía que quizás sean un punto de llegada pero no uno de partida. Decir «Umbanda es un fenómeno religioso», si entendemos «religioso» como un complejo donde lo religioso compone con lo mágico distintas manifestaciones en la que los dos polos pueden ser alternativamente priorizados existiendo siempre indisolublemente unidos —lo que ocurre en todo culto ofrece una más prudente y acertada introducción. Complejo mágico-religioso en el que todas sus manifestaciones giran alrededor de los poderes, favores, castigos, exigencias, en fin, presencias de espíritus; en el que su centro vital está representado por la posesión por parte de estos espíritus de aquellos agentes que, por don natural y adiestramiento, actúan como instrumento de mediación entre la esfera espiritual y los hombres.

III. Lo que para mantenernos dentro de la tradición llamaremos «panteón» umbadista no tiene una composición y dinámica fijas, aceptadas por todos los fieles. De todos modos, es posible diseñar una estructura común e indicar las distintas líneas posibles de variación. Hay dos tipos distintos de espíritus: aquellos que han sido tomados del panteón de los cultos «afro-brasileños», las entidades «africanas»<sup>1</sup> y las específicamente pertenecientes a Umbanda. Los primeros tienen una doble adscripción, a cada uno corresponde una figura del culto católico. Esta doble referencia surge de una relación común con algún fenómeno social o natural: así Ogum, divinidad bélica, se liga a San Jorge, el santo guerrero, Omolú comparte con San Lázaro el dominio de las enfermedades contagiosas, Oxosse, dios de la caza, y San Sebastián se fusionan por la mutua aunque tan diferente remisión a las flechas, etc. Esta integración no es meramente nominal: las imágenes por medio de las cuales estas entidades son cultuadas son la de los santos católicos, el santoral determina las fechas de culto y de fiestas, etc. Las entidades «nuevas» son estereotipos culturales brasileros, figuras más o menos representativas de ciertas actividades y/o condiciones sociales tal como son reconstruidos por la imaginación popular: *pretos velhos* (viejos esclavos negros), *caboclos* (indios), *ciganos* (gitanos), *marujos* (marineros), *bahianos* (habitantes del interior secosertão del nordeste brasiler). Un lugar intermedio es ocupado por dos clases de entidades, Exu y Erê, que si bien mantienen denominación africana están totalmente recreados en la perspectiva umbandista; Exu, figura próxima al diablo del catoli-

<sup>1</sup> Las comillas en uno y otro caso no son un mero recurso gráfico suprimible, sino la advertencia de que ambos términos son cuestionables en cuanto fuentes de equívocos y mistificaciones.

cismo popular, es la categoría de espíritus de *malandros* —malhechores, pícaros—, con un correspondiente femenino, Pomba Gira, la clase de los espíritus de prostitutas; Erê refiere a los espíritus de los niños.

Estas dos alas del panteón se yuxtaponen parcialmente en una pseudo-estructura que se quiere jerárquica y piramidal. Las entidades mayores son cabeza de falanges cuyos miembros son jefes de líneas a su vez subdivididas en estratos jerárquicos más bajos, etc. Entidades «nuevas» como los *caboclos* o *marujos* se subordinan a entidades «africanas» como Oxosse o Yemanjá. Ahora bien, este esquema jerárquico opera más como un principio regulador local que como una estructura desplegada en la totalidad de sus determinaciones. En efecto, el panteón con el conjunto de sus casilleros ocupados no aparece en lugar alguno del culto ni podría aparecer sin hacer estallar el sistema<sup>2</sup>. Lo que sí se manifiesta concretamente es un grupo de espíritus, ya sea incorporados en mediums (*cavalos*), ya sea ausentes pero reverenciados en distintos momentos del ritual, entre los que se da por existente algún tipo de relación jerárquica que es sólo un fragmento del sistema y que lo supone pero únicamente como principio de cálculo implícito<sup>3</sup>.

La denominación genérica de las entidades espirituales también es variable; los términos empleados comúnmente son «Guia», «Orixá», «Santo», aunque extensión y comprensión no son necesariamente las mismas. En algunos *terreiros* (centros de culto) «Orixá» indica exclusivamente las entidades africanas; en otros casos «Orixá» es el término más abarcador, diferenciable entre «santidades» y «entidades», etc. Más relevante quizás que estas discrepancias nominales sean

<sup>2</sup> La demostración de esta afirmación —que entra en contradicción con la ingenua aceptación que otros investigadores han hecho de la bibliografía producida por los «intelectuales» umbandistas— exigiría la exposición del material etnográfico recogido en nuestra investigación que excedería absolutamente las condiciones y propósito de este texto. Basta señalar aquí la existencia de diversos sistemas de clasificación de las entidades espirituales umbandistas utilizados en los centros de culto ya simultánea, ya alternativamente, que impide la formulación de un sistema único. El error que con nuestra propuesta tratamos de superar es el de pensar que una exigencia de coherencia teórica tiene algo que ver con la práctica concreta del culto y no con la legitimidad que por diversos mecanismos esos intelectuales umbandistas pretenden alcanzar. En autores como Gramsci o Bourdieu se encuentran algunos elementos conceptuales que permiten pensar esta imposible sistematicidad.

<sup>3</sup> Podría compararse esta situación con la que Louis Dumont señala respecto a los sistemas asimétricos de alianza. En efecto, tanto en el caso de matrimonio MBD como en el FSD, modelo local y general son diferentes. La comparación no puede ir más lejos (y es eso lo que importa señalar), ya que ciertamente en las estructuras elementales el paso de lo local a lo global es, al menos para el observador, consistente, cosa que, según nuestra posición, no ocurre en Umbanda.

las diferencias que se manifiestan entre los sistemas concretos de los distintos *terreiros*. Así, en algunos «bajan» prácticamente la totalidad de los integrantes del panteón (salvo Oxalá, entidad suprema), en otros las entidades africanas encarnan pero no dan consulta; existen casos en que también dan consulta como aquellos donde directamente no incorporan, asimismo hay *terreiros* donde del panteón propiamente umbandista sólo «trabajan» algunas entidades, etcétera. Esto quizás se entienda mejor cuando pasemos a la descripción de las ceremonias.

Los espíritus tienen referencias, dominios adscritos, en el mundo natural y social, colores, comidas, tiempos, etc. Así Oxalá, ligado a Jesús, es señor del Cielo tanto en sentido físico como moral y su color es el blanco; Xangô, la roca, la justicia y el marrón (en otras versiones el rojo y blanco); Omolú, el cementerio (y metonímicamente en algunos casos, la tierra) y las palomitas (metáfora de las pústulas); Yemanjá, representada por la Virgen, el mar y el color celeste; los *caboclos*, la floresta virgen y el verde, etc.

Una partición de tal tipo no deja de hacer pensar en un sistema clasificatorio que o utilizase el panteón como matriz o, más lógicamente, lo subyaciese. Pero una tentación tan simplista no pasaría una prueba crucial, la de la organización de la experiencia de los fieles que no se amolda a este cuadro sino a uno más neurálgico y simple. Umbanda gira sobre la resolución de dos ejes de relaciones: una entre iguales, otra entre superiores e inferiores, ejes por los que se procesa el peligro y los mecanismos de protección ante él. Y diciendo esto llegamos al núcleo de lo que es Umbanda. El primero es pensado como una amenaza proveniente horizontalmente de equivalentes a uno mismo; los segundos, como la intervención de instancias místicas manipuladas a tal fin. El peligro puede ser más o menos diluido, más o menos cercano, más o menos destructivo; amenazado y amenazador pueden ser tanto un individuo como un grupo y, lo más característico, cualquier colectivo puede ser fracturado ya que la amenaza puede siempre provenir de dentro mismo de todo grupo que sirva para otorgar identidad a un individuo. La protección puede ser una simple inmunización de la unidad atacada místicamente o representar una devolución equivalente o acrecentada del daño supuesto. De esta manera queda caracterizada Umbanda como una topología paranoica, un espacio de guerra civil hobbesiano.

IV. Umbanda surgió institucionalmente como una escisión del espiritismo kardecista (de Alain Kardec) en los años 20 de este siglo, en manos de sectores de clase media blanca. Superando distintas formas de persecución y prohibición estatal y eclesiástica y una fuerte estigmatización llegó en los años 50 a una cierta organización. Se

fundaron distintas federaciones y confederaciones a nivel local y nacional pero nunca se logró conformación de órganos jerárquicos unificados. Paralelamente a este movimiento «por arriba» de los sectores de clase media blanca que apuntaban infructuosamente a la consolidación de una religión unitaria y jerárquica, existía un enorme número de agencias mágico-religiosas con formas de culto similares que fueron afiliándose a una u otra federación no como muestra de adhesión teológica o litúrgica sino como simple mecanismo de obtención de permiso legal de funcionamiento. El poder real de las federaciones, por consiguiente, es muchísimo menor que el indicado por el número de afiliados y prácticamente no tiene influencia sobre el real funcionamiento del culto en los distintos *terreiros*.

Además, entre las federaciones y algunos *terreiros*, por un lado, y determinados líderes políticos, por el otro, se fue estableciendo un circuito de favores mutuos en el que Umbanda trató de ser convertida en una correa de transmisión electoral. Cualquiera que haya sido la eficacia de este procedimiento en otras épocas, las últimas elecciones han mostrado claramente que en la actualidad es un fracaso. En Río de Janeiro, por ejemplo, el presidente de una federación local con más de 6.000 *terreiros* afiliados obtuvo como candidato a diputado 3.000 votos.

V. Las cifras censales en modo alguno pueden dar una idea del peso de este fenómeno religioso en Brasil; esto por razones de distinta índole, entre las cuales la de mayor importancia y significación en los términos de la caracterización de Umbanda es la de la multiadscripción religiosa. Umbanda no es un culto que exija la fidelidad exclusiva de sus miembros, pero aún en el caso de cultos caracterizados por su sectarismo y su ataque a otras manifestaciones religiosas (fundamentalmente sectores de raíz protestante, las distintas denominaciones pentecostalistas que actualmente tienen en Brasil un crecimiento arrollador), hay siempre un sector entre aquellos que procuran asistencia religiosa —o mágico-religiosa— que fluctúan de una agencia a otra, muchas veces simultáneamente, sin preocuparse por las incompatibilidades que para las cúpulas jerárquicas son vitales<sup>4</sup>. A pesar de éste y otros escollos, distintos cálculos hablan de una masa de fieles que oscila entre los 10 y los 30 millones (sobre una población de 120 millones). Pero cualquiera sea el número real de fieles activos o esporádicos, y a diferencia del pentecostalismo, cuya frontera de influencia no es mayor que la que delimita su masa

---

<sup>4</sup> Es conocido el caso de una de las «mae de santo» (sacerdotisas) más renombradas del candomblé que se declaró católica frente a la pregunta del censista.

de fieles, Umbanda tiene una presencia, una permeabilización de la sociedad brasileña, que potencia su peso cultural.

Fenómeno de posesión con elementos tomados del espiritismo y del circo de suburbios, del catolicismo popular y de los filmes del lejano oeste, de las religiones «afro» y de programas de televisión, Umbanda ocupa un lugar tan específico como amplio en el complejo y altamente competitivo mercado religioso brasileño. Sin el encanto algo *snob* del candomblé, sin el inflexible temple misionario pentecostalista, sin la experiencia social y política del catolicismo, ese lugar es el de un sentido común de interpretación de las desgracias del mundo, de las posibles victorias, de los castigos a los adversarios. Sentido común que, como tal, no se limita a lo místico sino que abraza el conjunto de la experiencia.

Más que en los libros de los teóricos umbandistas, cuyo propósito más o menos obvio es la obtención de legitimidad para su culto, es en la textura de este sentido común y en su dramatización ritual donde puede intentarse un inicio de comprensión del fenómeno, donde puede comenzarse a constituirlo como objeto. Respecto al primero no adelantaremos en este artículo más que esa caracterización de peligro y protección elaborada en ejes de coordenadas: la amenaza proviene de los iguales, la protección de los superiores. Nos resta entonces presentar una descripción del ritual o, mejor dicho, de dos bastante diferenciados que corresponden a *terreiros* que fueron elegidos como lugar de nuestra investigación precisamente por su carácter polar.

## VI. Terreiro A (EEG)

Se encuentra en un barrio de clase media baja dentro de la ciudad de São Paulo. Fue fundado por su actual Pai de Santo en 1949.

El número de mediums es de alrededor de 100. La distribución entre hombres y mujeres es casi pareja. Hay negros y blancos (en mayor número blancos). Muchos de ellos viven en el mismo barrio en el que está localizado el *terreiro*, el resto proviene de distintos puntos de la ciudad y de municipios vecinos.

Existe un orden en la jerarquía sagrada que, de inferior a superior es:

1. Atabaqueiro.
2. Cambono.
3. Mediums sin feitura de santo.
4. Mediums con feitura de santo.
5. Ogães.
6. Mãe Pequena.
7. Pai de Santo.

1. Son los encargados de tocar los atabaques (tambores). Cualquier persona puede ser *atabaqueiro*. La condición es saber tocar y recibir autorización del Pai Santo para hacerlo.

2. Son las personas encargadas de prestar asistencia a los mediums —incorporados o no—, por ejemplo sujetarlos cuando pasa la crisis mediúmnica, encenderles los cigarrillos, etc.

3. Entre ellos se diferencian: 3.1, los que aún no han recibido espíritus; 3.2, los que sí lo hacen habitualmente; 3.3, los mediums que sin haber hecho su *feitura de santo* cumplen una obligación alimentaria anual (Bori) con su Santo u Orixá. Obligación que consiste en una dieta alimentaria cumplida durante cinco días dentro del *terreiro* y 21 días fuera de él. Se trata de un amplio espectro de prohibiciones que van desde no comer determinados frutos, hasta no utilizar objetos tales como el tenedor —por representar éste un tridente (atributo de Exu).

4. ¿En qué consiste la *feitura de santo*? Es el proceso por el cual una persona es iniciada, preparada para servir de instrumento de los Orixás. Es el rito de afirmación de su santo u Orixá. Esa persona confirma que es hija de tal o cual santo y a partir de ese momento tiene que cumplir una serie de obligaciones con ellos para toda la vida.

En este grupo también existe una jerarquía determinada por la cantidad de años que se tiene de haber «hecho el santo». Las personas que han cumplido siete años de su *feitura* están habilitadas para ocupar los cargos más altos en la jerarquía: Pai, Mãe de Santo. Es decir pueden, si quieren, abrir su propio *terreiro*.

5. Ogão. Existen tres tipos de ogães y su jerarquía de inferior a superior es la siguiente: 5.1, ogão de sala, el encargado de cuidar el orden de la sala, atender a los mediums, incensar, etc.; 5.2, ogão de los atabaques cuya función es la de iniciar los cánticos a los distintos santos y cuidar por el buen funcionamiento de la orquesta; 5.3, ogão de Oxum, el más importante de los ogães ya que Oxum es la Patrona del *terreiro*, por ser el Pai de Santo hijo de Oxum. Su tarea consiste en ser guardián de Oxum; cuida de ella, danza con ella y cuida por lo tanto del Pai de Santo. Es quien está constantemente a su lado, quien le enciende el cigarrillo cuando recibe *caboclo*, el que ejecuta las órdenes del *caboclo* del Pai, etc.

6. Mãe Pequena. Su tarea es cuidar de los hijos e hijas de Santo, guardar los preceptos del culto, vigilar el aspecto externo, etc. Es la segunda en autoridad después del Pai de Santo, su heredera y asistente directa.

7. Pai de Santo. Es el supremo sacerdote. Según los informantes sería «Dios en el cielo y el Pai de Santo en la tierra». Posee el control sobre todo y sobre todos. Es la autoridad indiscutible. Se le consulta acerca de todos los problemas que se pueden tener en la vida: deci-

dir ser o no intervenido quirúrgicamente, aceptar o conseguir un empleo, viajar, estudiar, mudarse de casa, vender un automóvil, etc. Es el eje del culto.

El templo está dividido en dos sectores, uno de mayor sacralidad donde se realiza la ceremonia, el otro, de menor sacralidad, destinado a la asistencia o clientela. Ambos están separados por una valla de madera con puertas al centro y a los costados (fig. 1).

Al frente del espacio sagrado se encuentra el altar. Una primera mirada al mismo no nos va a hacer encontrar diferencias con uno católico. Las figuras pertenecen a la imaginería católica, por lo que

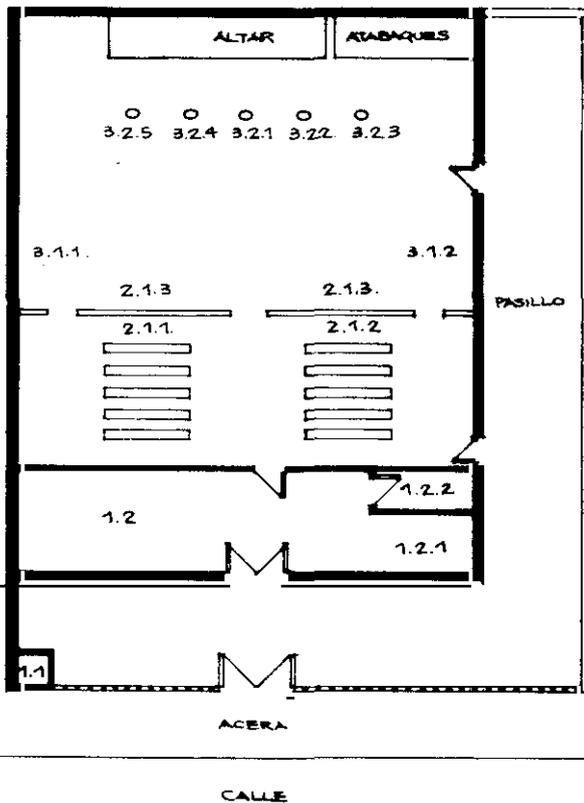


FIG. 1.—(1.1) Asentamiento de Exu, da seguridad a la puerta; (1.2) recepción; (1.2.1) lugar donde funciona el directorio; (1.2.2) cuarto de baño para el público; (2.1.1) escaños donde se ubican las mujeres; (2.1.2) escaños para hombres; (2.1.3) división entre los fieles y los mediums; (3.1.1) lugar donde se sitúan las mediums mujeres; (3.1.2) lugar donde se sitúan los mediums hombres; (3.2.1) sillón del pai de santo; (3.2.2) sillón de Ogão de Oxum; (3.2.3) sillón de Ogão de sala; (3.2.4) sillón de la Mãe Pequena; (3.2.5) sillón del Ogão de los atabaques.

voy a enumerar las existentes dándoles su nombre umbandista y aclarando entre paréntesis su correspondencia católica.

En primer lugar, en el centro y la más alta, Oxalá (Jesucristo), a su derecha e izquierda Oxum (N. S. de la Concepción), Abaluaê (San Lázaro), Xangô (San Benedito), Naná Buruqué (Santa Ana), Iansã (Santa Bárbara), Yemanjá (N. S. de la Gloria), Ogum (San Jorge) del que existe otra imagen, bien a lo alto, a la derecha del altar, y dos figuras de tamaño natural, un par de *pretos velhos*.

El altar está engalanado con flores y candelabros con velas blancas. Delante suyo, cinco sillones; el del centro, asignado al Pai de Santo, a izquierda y derecha, el de la Mãe Pequena y el del Ogão de Oxum, a izquierda y derecha de éstos, el Ogão de Sala y el de los atabaques. El lugar de los sillones marca diferencias jerárquicas, no sólo entre sus cinco ocupantes, sino entre éstos y el resto de los fieles. Los médiums permanecen de pie hasta el comienzo de la ceremonia, distribuidos por sexo: a la izquierda las mujeres, a la derecha los hombres, formando dos hileras paralelas a los laterales del templo. En la hilera se respeta también la jerarquía. Primero, los médiums con *feitura* y entre ellos los de más antigüedad están delante, luego los que no han sido *feitos* y allí también son los años de permanencia en el *terreiro* lo que determina el lugar de cada uno.

Un día normal de ceremonia, es decir cualquier viernes, ésta comienza a las veinte horas. Desde varios minutos antes la asistencia espera sentada —aquí también se respeta la división de sexos, hombres a la derecha, mujeres a la izquierda—, y al recinto sagrado comienzan a llegar los médiums, con sus ropas blancas o vistiendo con el color de las ropas de su santo —rojo para Ogum, amarillo dorado para Oxum, etc.—. Se acercan al altar a saludar a su santo y al Pai de Santo (saludo que será diferente si el santo del médium es masculino o femenino, independiente al sexo del médium). El Pai de Santo está sentado delante del altar, en el sillón que le corresponde, mirando hacia los médiums y hacia el público. Los atabaques comienzan a sonar y se inician los cánticos, sin danzas, pues antes es necesario hacer el «despacho» de Exu. Se pide que Exu deje transcurrir todo en orden, es decir que quede fuera del recinto sin perturbar la ceremonia. Se incienca con hierbas el recinto sagrado y el de la asistencia y el Pai de Santo da inicio a la ceremonia: «En nombre de Nuestro Señor Jesucristo, supremo médium, de Nuestra Madre Oxum y del caboclo Viramundo, damos iniciada la sesión espiritual en el terreiro de Umbanda.»

Se persignan y todos juntos rezan el Padrenuestro y el Avemaría. Después se pasa a bailar y cantar para los distintos Orixás (Oxum, Ogum, Xangô, etc.). Cada médium se adelanta al altar cuando se canta para su santo y saluda. Cuando llega el momento de cantar para

Oxosse se canta también para los *caboclos* y los mediums comienzan a recibirlos; cada medium incorpora siempre el mismo *caboclo*. Se sigue cantando y danzando. Se entremezclan mediums ya incorporados, mediums en trance y mediums sin incorporar. Los *caboclos* emiten chillidos agudos al danzar y son encendidos cigarros para ellos. Luego de varios cánticos se invita a la concurrencia a «tomar pases» con los *caboclos*; la asistencia conversa con ellos ya sea sobre algún problema laboral, amoroso, algún caso de enfermedad o simplemente pedirán ser liberados de las cargas negativas, de los fluidos que su cuerpo posea y que dificultan su vida normal.

Las consultas duran varios minutos; la clientela elige con cuál de los *caboclos* quiere conversar —se escuchan conversaciones acerca de las virtudes o eficacia de cada uno de ellos. El Pai de Santo también recibe *caboclo*, el Pai Viramundo, generalmente el más solicitado por la asistencia. Concluido este momento de la ceremonia, que transcurre en silencio, sin cánticos y sin música, se vuelve a cantar y los *caboclos* danzan hasta que se los invita a retirarse por medio de una canción:

*«É madrugada, cantou a Ciriemá  
os caboclos vão embora  
eles vão pra sua aldeia  
ao lado da Juremá  
Eles vão pra sua aldeia olelé o lalá...»*<sup>5</sup>.

Todos saludan al caboclo Viramundo y a la cúpula de la estructura jerárquica (Ogães y Mãe Pequena que durante la ceremonia no han incorporado) y comienzan los trances para volver a su estado normal. Todo el mundo colabora sujetándolos durante la crisis, impidiendo que caigan al suelo y se golpeen, calmándolos cuando el trance acaba...

La ceremonia está por finalizar. Se vuelve a rezar el Padrenuestro y el Avemaría; el Pai de Santo bendice a todos deseándoles paz espiritual y material.

En hilera, como estaban al comienzo de la ceremonia, van saliendo los mediums, primero las mujeres y después los hombres. Se canta:

*«Vou fechar minha Jurema  
vou fechar meu Juremá  
Com licença da Mãe Oxum  
e de nosso Pai Oxalá»*<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> «Es madrugada, cantó la Ciriema/los caboclos se van/van para su aldea/al lado de Jurema/van para su aldea, olelé, olelá.»

<sup>6</sup> «Voy a cerrar mi Jurema/voy a cerrar mi Jurema/con permiso de la madre Oxum/y de nuestro padre Oxalá.»

## VII. Terreiro B (FGB)

Grupo: Este es muy pequeño, inestable y compuesto en general por individuos de baja renta y/o poca estabilidad social. Su núcleo es familiar: la jefa, una mujer de algo más de 40 años; su esposo, chófer de ambulancia, de 32; su sobrino, camionero, de 28; una entenada de 25. Sólo la jefa y su sobrino «reciben» Orixás; los otros dos cumplen papeles rituales auxiliares, el marido de la jefa como «abalueiro» (abalu o atabaque es el tambor ceremonial), la entenada como «camboni», ayudante a todo efecto de los Orixás. Una persona ajena al grupo familiar, un mulato de 38 años, comerciante de chatarra, completa el «staff» ceremonial, también como abalueiro. La asistencia a los ritos pocas veces supera las seis personas, no siempre las mismas; el repertorio general de la asistencia en el término de un año no superó las veinte personas.

Espacio: Las ceremonias se realizan en dos lugares. Todos los viernes por la noche, en la sala de la propia casa de la jefa y su marido; domingo por medio, en una floresta montañosa de las cercanías donde, por la existencia de una caída de agua y vegetación virgen, la eficacia de ciertos ritos es mayor. Este lugar es utilizado por varias decenas de grupos que en él han cercado pequeños recintos y han construido instalaciones rudimentarias. Como el ritual que describiremos tiene lugar en la casa<sup>7</sup> no nos detendremos en el recinto de la floresta.

La casa está situada en un barrio periférico del norte de la ciudad de Sao Paulo, a 15 kilómetros del centro. Barrio pobre, de topografía irregular, con un altísimo índice de delitos violentos, en él se entremezclan casas, generalmente pobres, y favelas (chabolos) (fig. 2).

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

<sup>7</sup> Manteniendo con el de la floresta una gran similitud, alterada sólo por la utilización en algunos ritos de la caída de agua y de la vegetación.

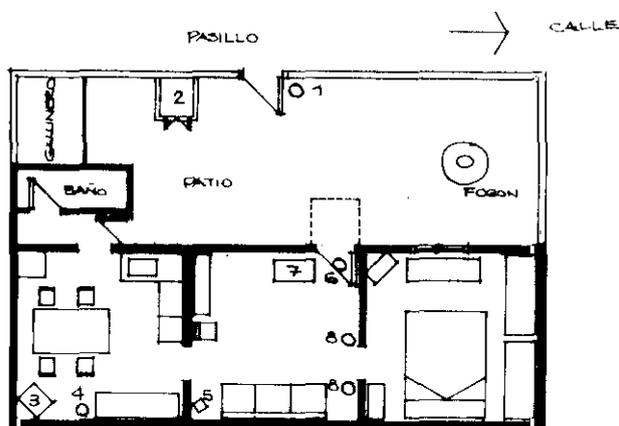


FIG. 2.—(1) asentamiento de Exu, da seguridad a la puerta; (2) casa de Exu; (3) sobre la nevera, imagen del cacique Serpeti Araju, en reemplazo de Oxosse; (4) en un incómodo intersticio, la imagen de Xangô; (5) silla de Iberé (una especie de Erê); (6) asentamiento de Ogum con su espada; (7) altar; (8) atabaques.

Ritual: La peligrosidad extrema de las fuerzas que van a ser manipuladas en la ceremonia exige que ésta sea rodeada de cuidadosas precauciones místicas. Horas antes de iniciar el rito se encienden velas para Xangô (marrones), Ogum (rojas), Oxosse (verdes) y Exu (rojas y negras) en sus respectivos asentamientos, acompañadas por el rezo de oraciones específicas para cada entidad. La sala es dispuesta para la ceremonia; en una mesita con ruedas, destinada cotidianamente al televisor, cubierta por un mantel, se colocan algunas imágenes: distintas vírgenes, San Jorge, San Cipriano, Preto Velho, Boiadero, Criança, etc. Este es el *congâ* o altar, centro radial del espacio sagrado. A sus pies y en los demás lugares sagrados (junto a los atabaques, en el rincón de Ogum y de Xangô, etc.) son dibujados con tiza algunos símbolos, los *pontos riscados*. El central, frente al altar, combina rasgos relativos a Ogum (espadas) y a Oxosse (flechas) entrelazados con estrellas de cinco puntas y cruces alrededor de una estrella de seis puntas «símbolo Yoga que viene de Italia» (fig. 3).

Toda la asistencia de pie, la jefa del *terreiro* parada frente al altar «abre los trabajos» con una oración de varios minutos en los que se refiere al poder divino, a la falsedad y podredumbre de este mundo y a aquellos dignos de misericordia: ancianos de asilos, enfermos, presos sin culpa, niños que «mendigan de puerta en puerta un pedazo de pan». A esta oración le siguen tres católicas: «Padre-nuestro», «Ave María» y «Salve». Luego, ritmados ya por el toque de los dos atabaques, se salvan las distintas entidades, los elementos

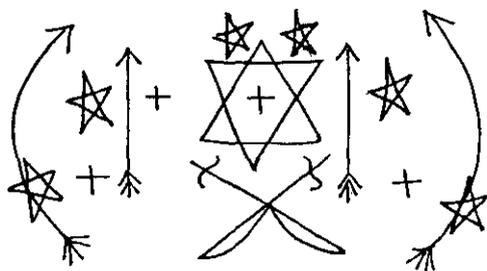


FIG. 3

(fuego, aire, tierra, agua, viento) y las primeras canciones rituales (pontos cantados) son entonadas. Se van saludando todas las entidades sin un orden recurrente aunque la primera es siempre la que «gobierna» ese año (1982: São Jorge/Ogum; 1981: São Sebastião/Oxosse) y las últimas, de espaldas al altar, de cuclillas y golpeando, de brazos cruzados, el suelo con las uñas, los distintos Exus y Pombas Giras.

El núcleo de la ceremonia es la llegada de los Orixás que van a encarnar en los dos mediums y, a veces, en algún asistente. En cada ceremonia se presentan tres o cuatro tipos de Orixás; no existe generalmente una determinación previa expresa de quienes van a «bajar» ni cuál va a ser el orden. Muchas veces la llegada de una entidad responde a la necesidad de algún cliente que ha venido expresamente a hablar con él (a hacer «consulta») pero esta expectativa puede perfectamente ser frustrada, no «venir» el Orixá o venir y no comunicarse con el consultante.

Para que un Orixá «baje», la jefa comienza a cantar las canciones correspondientes (*puxar os pontos*), acompañada por los tambores y el canto y golpes de palmas de la asistencia:

*«Dizem que Exu só sabe dar risada  
mas ele é Exu das Sete Encruzilhadas  
a sua gira é forte e tem misterio  
depois da hora grande vai girar no cemitério»*<sup>8</sup>.

El trance se inicia generalmente en medio de la danza del medium, una contracción de todo el cuerpo seguida de fuertes temblores, una nueva contracción y el «covalo» está cabalgado por su santo. El medium puede estar ya vestido con la ropa correspondiente o ha-

<sup>8</sup> «Dicen que Exu sólo sabe dar risotadas/pero él es Exu de las siete encruzijadas/su acción es fuerte y tiene misterio/después de media noche va a actuar en el cementerio.»

cerlo inmediatamente después de la posesión. Distintos atributos correspondientes al estereotipo de la entidad (sombreros, espadas, huesos, juguetes, etc.) le son entregados por la *camboni* o algún asistente. El Orixá saluda al altar, los distintos puntos sagrados (tambores, rincones de Xangô, Oxosse, etc.) y finalmente a todos los presentes con un abrazo ritual: hombro derecho contra hombro derecho, izquierdo contra izquierdo, y nuevamente derecho contra derecho. El Orixá recibe ciertas ofrendas que simultáneamente sirven para reforzar la caracterización de su estereotipo: caramelos para los Erés, cigarros para los *caboclos*, aguardiente para Exu, etc.

El Orixá en tierra puede o no tener una misión a cumplir. Esta puede ser completar algún rito comenzado por otro Orixá en la misma ceremonia o en otra anterior, exigir el cumplimiento de alguna tarea que él mismo indica, transmitir algún mensaje de carácter general o particular a la asistencia o resolver algún problema de uno o más de los presentes del que se ha enterado antes de llegar a tierra. En otras ocasiones puede preguntar si alguien quiere hacer alguna consulta con él o ser encarado por un asistente que le solicita audiencia. Algunas veces éstas son públicas y el Orixá y su consultante discuten el problema a la vista y oído de todos, pero en la mayoría de los casos la consulta es privada. Orixá y cliente se retiran a la otra habitación o a la cocina, después de que el primero haya iniciado una de sus canciones que será proseguida por los que permanecen en la sala y renovada una y otra vez por aquel desde donde esté; la música opera como una cortina que garantiza la privacidad de la consulta. El Orixá puede también hacer algún «trabajo» o «macumba»; en la mayoría de los casos éstos son presentados como contraataques a presuntos ataques sufridos por algún cliente y consisten en la manipulación de los nombres de los enemigos escritos en un papel. La manipulación puede consistir en su introducción en un coco agujereado al que se agrega pólvora y vidrio molido, arrojado posteriormente al fuego para que estalle; su introducción en un recipiente con aguardiente y vinagre, ensartado con un cuchillo; la danza sobre él del Orixá, etc. La defensa de los asistentes se lleva a cabo también por el «pase», una especie de imposición de manos que lleva a cabo el Orixá con todos los asistentes. En muchas ocasiones el propio *terreiro* debe ser protegido especialmente para lo cual se lo inciensa con hierbas aromáticas encendidas por carbón o leña extraídos del fogón del patio que se ha prendido antes de iniciar la ceremonia.

Los Orixás en tierra —casi siempre de la misma clase— bailan, cantan, beben, fuman, comen, juegan, conversan con la asistencia, etcétera. En determinado momento (la «gira» —presencia en tierra— de una entidad no tiene un tiempo preestablecido y puede durar de pocos minutos a varias horas) los Orixás anuncian su partida, comien-

zan las canciones de despedida y se produce una nueva crisis mediúmnica que libera el *cabalo* de su poseedor. Tras varias «giras» un Orixá o la jefa del *terreiro* anuncian que la ceremonia va a finalizar. Esto puede ser llevado a cabo por un Orixá o, en la mayoría de los casos, por la jefa que reza algunas oraciones católicas, una umbandista muy parecida a la del inicio y canta, coreada por todos, una canción final de despedida:

*«Eu fecho a nossa gira  
com Deus e nossa Senhora  
eu fecho a nossa gira  
Samboré e pamba de Angola»*<sup>9</sup>.

VIII. En los dos casos descritos, como en cualquier otra ceremonia de este culto, la posesión está estrictamente pautada en varios planos. Distingamos al menos los siguientes:

— Disposición del medium: limpieza ritual y profana exigidas, cumplimiento de prohibiciones alimentarias, sexuales, etc., en un período determinado (y corto) anterior a la ceremonia, rituales particulares para «fortalecer su cabeza», «concentrarlo», darle «seguridad y fortaleza», etc.

— El respeto de las jerarquías: la importancia de los Orixás recibidos por los mediums, su escala en la jerarquía, está en correspondencia con la que éstos mantienen entre sí. El Orixá jefe del *terreiro* encarna en la persona que detenga la jefatura religiosa del *terreiro*.

— La conformación de estereotipos. Cada entidad tiene una «figura» característica y diferencial: un lenguaje corporal que pone en juego un repertorio específico y limitado de gestos y actitudes, posición del cuerpo, de la cabeza y extremidades, forma de desplazamiento, etc.; formas de comunicación en la que interviene no sólo el tipo de discurso sino la forma en que éste es articulado, idioma y dialectos empleados (portugués, «español», «nagô», «guaraní», etc.)<sup>10</sup>, acento, locuciones típicas, carcajadas, gritos, etc.; tipos de vestimentas, adornos, complementos, etc.; actitud de la entidad respecto a la ceremonia, a las otras entidades, a los presentes, etc. que va de la jocosidad de los Erés a la picardía alcoholizada de los bahianos o de

---

<sup>9</sup> «Cierro nuestra ceremonia/con Dios y Nuestra Señora/cierro nuestra ceremonia/Samboré y tiza de Angola.»

<sup>10</sup> Las comillas aquí indican el carácter imaginativo de los idiomas. De esta manera, el «español» hablado por la «cigana Satira» era un portugués mechado con algunas palabras italianas y otras españolas con acento caricaturescamente mexicano. La diferencia entre este «idioma» y el que el observador hablaba fue explicada por la entidad por ser su español muy antiguo, de «antes de la guerra».

los *marujos*, de la lascivia de las Pombas Giras a la altivez de los *caboclos*, de la serenidad de los *pretos velhos* a la violencia de los Exús, etc. En ciertos casos, como en el de los *caboclos*, Erés, *pretos velhos*, las entidades africanas allí donde «bajan» (como en el terreiro A), etc., los elementos característicos han sido diseñados, escogidos y articulados en una forma tan eficientemente diferencial que frente a ellos el reconocimiento de su identidad no puede dejar de ser inmediata y total; en otros, estereotipos menos definidos posibilitan confusiones (p. ej. *cigana* con Pomba Gira, *marujo* con bahiano, etcétera).

IX. Al lado de intentos de comprensión parcial del fenómeno umbandista (Fry, Ivonne Maggie, Patricia Birman, Liana Trinidad, Tema Pechman, etc.) se han propuesto otros globales que trataban de capturarlo, como ya se ha dicho, en un sentido único, cerrado, concluyente, que lo remitían a situaciones y contradicciones de la realidad brasileña sin dejar residuos. Proceso integratorio y adaptativo a la sociedad urbana brasileña (Procopio Camargo), religión del proletariado (Bastide), proceso de control del sistema sobre una cultura contestataria (Luz y Lapassade, R. Ortiz), la propia distancia entre las distintas lecturas patentiza que el esfuerzo interpretativo ha mutilado la realidad. Los intentos parciales, por el contrario, mantienen en su especificidad lo multívoco de la cuestión. Así, el aspecto político, las contradicciones internas y externas de los *terreiros*, el papel terapéutico del culto, el despliegue ritual, el «sentido común» que realimenta, etc. han sido explorados con mayor o menor fortuna pero siempre contribuyendo a un enriquecimiento de la comprensión de Umbanda.

Podemos pensar en el «objeto» Umbanda como una articulación de distintos planos de realidad de los que el párrafo anterior da una muestra. Por cierto, ninguno de ellos por separado, recorte parcial alguno, puede pretender dar la «verdad» de Umbanda, pero sí se puede pensar en una jerarquía entre ellos. La hipótesis que aquí dejamos planteada, a la que ya hemos hecho referencia, es que el núcleo del fenómeno está constituido por la dinámica entre «sentido común» y ritual: la organización de la experiencia social que Umbanda realimenta y recrea en su juego ceremonial.