

Los lugares de lo sagrado. Análisis de un discurso religioso

FERNANDO GIOBELLINA BRUMANA

A Carlos Rodríguez Brandão

Este trabajo intenta extraer del discurso de una entrevistada, agente religiosa de Umbanda¹, una especie de «mapa» del campo religioso brasileño. Mapa obviamente fragmentario y orientado, este discurso lo diseña desde un lugar concreto del campo. No se reflejan aquí respuestas explícitas a preguntas explícitas sobre religiones distintas a la de la entrevistada o sobre la propia. Se ha desechado del cuerpo a analizar toda afirmación directa o indirectamente relacionada con preguntas del entrevistador. Se ha aprovechado sólo aquel material² traído a colación por la entrevistada en forma espontánea, material generalmente presentado en forma de «anécdotas personales». Esta relativa ausencia del entrevistador en los fragmentos analizados quizás sea una de las razones de su rica estructuración, de su carácter casi mítico en algún caso. Parecería entonces que no es la entrevistada la que habla en estos trechos seleccionados, sino el discurso mismo, es decir, un ordenamiento de significaciones que más que un sujeto de emisión tiene un lugar de emisión.

El discurso habla «solo» y este despegue otorga a lo que es dicho libertades y sujeciones; aquí son estas últimas las que importan y de hecho parecen ser de dos tipos diferentes las que están en juego. Podría leerse el discurso con una decodificación psicoanalítica y seguramente mucha cosa se encontraría. Podría también leerse —y es lo que intentaremos— pensando que cualquiera sea el resultado de esa otra

¹ Cf. González y Giobellina Brumana, 1984.

² El cuerpo del que estos fragmentos han sido extraídos está compuesto de 12 entrevistas realizadas en el transcurso de siete meses. Las entrevistas son de duración muy dispar; la más corta de 10 minutos, la más extensa de 100 minutos; el total del tiempo de entrevistas registradas es de 541 minutos, cuya transcripción ocupa 153 folios. Los textos directamente empleados en el análisis que sigue no llegan a los seis folios.

lectura, aquello no es más que el resorte que multiplica, complejiza o dramatiza los episodios pero que su matriz —y tras ella vamos— yace en otro lugar, no en la entrevistada como lo que la lectura psicoanalítica diagnostique, sino como portadora y reproductora de ciertas categorías. Es decir, si la voluntad o necesidad, hasta la forma misma, de emplear ese código categorial le es idiosincrásico, el propio código nunca podría serlo.

El tipo de tratamiento con que hemos encarado este material escapa, pues, a la forma tradicional de trabajar con fuentes orales. De hecho, la cuestión de la validez, de la «verdad» y de la «mentira» está encarada desde un ángulo que elude la clásica precaución metodológica que trata de expurgar sus fuentes con toda meticulosidad. Por el contrario, éste es un intento de volver «verdad» un discurso aun en su «mentira», o, mejor dicho, una tentativa que parte de pensar que cuanto más «mentiroso» es un discurso (es decir, más infiel a los «hechos», más prestigiante, más cotillero, más delirante) más verdadero (esta vez sin comillas) es. Podríamos pensar aun un poco nebulosamente que cuanto menos un discurso habla de lo «real» más lo real habla a través de él. En última instancia, esta posición no es otra cosa que aplicar una vez más un principio del inagotable Marcel Mauss: lo que cuenta en un hecho cultural —lo que lo hace tal— es su grado de refracción de lo «real», el grado de inmotivación del significante o, a la inversa, su grado de motivación, no ya por su significado, sino por lo que lo hace significativo en una lengua y no en otra: el «estilo» del que Mauss gustaba hablar.

I

- 1 *A veces una ve cosas tan... yo tengo disgusto. El único disgusto que tengo es ese; es ver cosas feas. Ver cosas feas y yo ver cosas feas y justamente en el momento en que veo cosas feas hay personas ahí, que ve también... cosas feas. (//) Yo... estaba colgando ropa aquí en el tendedero, eran unas 9 h. de*
 5 *la mañana, y, no sé cómo fue, me distraje, resbalé, me parece que yo no resbalé, fue algo, una cosa que me arrojó dentro del pozo. El pozo tenía en esa época, el pozo estaba con 11 metros. Ese ahora que está ahí que rellenaron. Entonces en la caída salió esa parte aquí [carne del brazo], en forma de filete; era dentro del pozo, estaba medio oscuro, y echaba [había echado]*
 10 *basura, botella vacía, bote, todo porquería para rellenar. Pero ese pedazo [la carne del brazo] que me salió de aquí no fue ahí adentro; fue aquí; y yo miraba para arriba y decía: mi Dios, cómo voy a salir de aquí ahora si no hay nadie en casa; sólo está el bebé en la cuna y yo aquí adentro. Yo estaba lavando los pañales. Y miraba y veía aquel montón de calaveras en el*
 15 *borde del pozo. Ahí yo sentí aquello así [la carne del brazo], agarré aquello e hice así, coji la blusa, la rasgué y amarré. Ahí elevé el pensamiento a Dios, hice una oración fuerte, una oración peligrosa. El mecánico... faltó*

agua, el mecánico [que tiene su taller a unos metros de la casa de la entre-
 vistada] subió aquí para pedirme agua y yo grité de ahí abajo. Yo grité de
 20 ahí abajo y él no oyó. Entonces cogí un culo de botella y fui haciendo
 agujeros, así y así, para un pie y para el otro y salí. Después que salí me
 senté en el borde del pozo, desaté esto de aquí [el curativo del brazo] y
 quedé pensando. El dolor era tanto que dije: estaré viva?, moriré aquí?, me
 25 estaré volviendo loca?; ahí salí, lave aquello, hice una curación, intenté
 pegar, soldar la propia carne... soldé todo hasta hacer presión para soldar,
 ahí fui, tomé un baño, todo, que tenía el bebé. Dije: era la hora del bibe-
 rón, fui a dar el biberón a la criatura. Pero yo no estoy loca. Pero la
 suerte que mis pantuflas estar dentro del pozo, pantuflas, en el golpe, pen-
 30 dientes, quedó todo allí abajo. Dije: para tener certeza de que estuve allí
 abajo, descende allí para ver.
 No pasan muchos días [risas], Doña... [se dirige a su sobrina] Vera! ¿Cuál
 es el nombre de la vieja? Ahora hace pocos días... la vieja... el albañil es-
 taba arreglando el pozo séptico [risas] [Vera: Doña Augusta]... Augusta...
 35 cogió dos tablas, y esa vieja se lleva muy bien conmigo; a mí me gusta. Ella
 es «crente» [pentecostalista]. Entonces el albañil fue, arregló así, colocó
 dos tablitas finitas y colocó hojas de (?) encima, y la vieja venía de la
 iglesia de noche, papuf! Nadie vio, nadie vio, pero nadie, nadie. Ella ve-
 nía sola... y yo iba viniendo. Todo, todo ocurre conmigo, y yo iba viniendo,
 40 cansada, del trabajo; debían ser las diez y media de la noche. Ese día se
 me metió en la cabeza que tenía que llegar más temprano a casa, yo..., se
 me metió en la cabeza lavar el uniforme de noche. Ahí, iba viniendo, escu-
 cho aquel gemido... miré... y no vi nada. Y aquel gemido atrás de mí, pero ge-
 mido feo. Yo ya empecé a estar con miedo... uuuu... uuuu, así. Miré para
 la avenida, no había nada, miré para atrás... salvo un perrito volcando las
 45 latas de basura del mercado. No vi nada. Dios mío, creo que me estoy volvien-
 do loca... mirar, no vi nada y aquel gemido atrás de mí, pero así, pegado a
 mí. Llegué aquí espantada, ella [la sobrina Vera] me dijo: qué pasó madrina?
 Yo dije: una cosa que está gimiendo atrás de mí. Le dije a ella: oye. No ma-
 drina, no hay nada gimiendo. Ahí salí otra vez, no sé qué me dio en la cabe-
 50 za. Salí, el gemido continuó. Dije: voy a andar, me voy a quedar en la ca-
 lle hasta ver quién está gimiendo. Ahí salí, como una tonta, por tontería,
 salí. Escucho allí, oigo allí: uuuu... uuuu. Ahí, no sé, una cosa, algo,
 no sé, sólo puede ser el diablo, me hizo entrar en el patio de la mujer. Ahí
 fui escuchando, fui escuchando, esquché aquello próximo, miré y estaba ahí
 55 dentro; oscuro, no se podía ver. Ahí no vi más nada, era una cosa más fuer-
 te que yo que me cuenta las cosas. La vieja estaba dentro del pozo, pero mu-
 cha gente en el patio, creo que son unas once familias, todos cuarto y cocina,
 cuarto y cocina, cuarto y cocina, pero el pozo es uno solo; por eso que me
 pareció gracioso. El pozo debía estar lleno. Realmente la vieja es una se-
 60 ñora fuerte, podía hundirse y perder la respiración allí abajo. Yo entonces
 dije una cosa que tampoco sé lo que dije... que ella fuera socorrida —eso re-
 cuerdo— espiritual, que los buenos espíritus que socorriesen, que diesen
 fuerzas para ella hasta yo ir a pedir socorro. Ahí la vieja hizo fffuuunnk
 para arriba. Ella está viva. (...) Ella pesa, una señora gorda, era como
 65 para que ella se cayese, porque las heces destien, queda agua, especie de ba-
 rro, ella se hundió y yo pedí para que las fuerzas espirituales no dejaran
 que muriera sofocada, allí dentro, entonces ella ffff subió. Y yo no vi nada
 más, no vi. Yo sé que ella llamaba por Jesucristo allí abajo y yo llamaba
 por el diablo allí arriba. Está sana y salva. Y yo no sé cómo es que ella

- 70 *salió. Pero no sé contarle cómo es que esa vieja salió de allí dentro. Tenía ¿cuánto? Unos 9 metros. No sé explicar cómo es que ella salió. Yo también querría saber y no tengo valor para preguntarle a ella. Más de cuatro meses [Vera: más]. Más. No sé explicar y tampoco voy a preguntar con miedo de que ella se asuste, ya tiene edad, y tener un colapso. Entonces cada vez que la miro digo para Verinha: la vieja del pozo. Entonces no sé explicarle cómo es que ella salió de allí. Y además, podía entrar en la nariz, por la boca, por los oídos; a veces las heces quedan caldeadas, podía entrar por la nariz, oídos, boca y sofocar. Y entonces? No sé cómo esa vieja salió de allí de adentro [Vera: Pobre, cuando salió no tenía color], no sé*
- 80 *[estaba amarilla, amarilla] Pobre, se ensució todo, porque ella bajó y fue fffuuu, tapó toda. Y no le ocurrió nada y eso es lo que no me conforma, también. Allí viene la mujer del pozo [risa].*

El relato que hemos transcrito presenta dos episodios paralelos y coincidentes. En ambos se muestra cómo un personaje, a partir de una situación inicial, ha sufrido una desgracia por causa de la acción de un agente, con determinadas consecuencias dañinas, y cómo esta situación fue resuelta de una cierta manera, con una asistencia especial y también bajo una encomendación específica. Más concretamente, esta narración nos habla de dos caídas en pozos. Si una, la de la narradora, ocurrió en el patio de su casa, de mañana cuando colgaba los pañales de su hija, la segunda, la de la vieja «crente», se produjo de noche cuando venía de la iglesia y en un patio común a varias viviendas. El primer pozo era exclusivo de la casa de la narradora y estaba siendo cegado con residuos secos; el segundo era un pozo séptico colectivo. La narradora, en el momento en que caía, perdió un pedazo de carne del brazo que luego consiguió soldar; la «vieja «crente» pudo haber muerto ahogada en las miasmas y aún ahora puede morir de un ataque si se le habla del accidente. La narradora salió sola, a pesar de las calaveras que estaban en el borde del pozo; la otra mujer fue socorrida por la narradora y por algo sobrenatural desconocido; la segunda se encomienda a Dios, la primera fundamentalmente al Diablo.

No será entonces necesario mucho esfuerzo para constatar que el fragmento transcrito tiene las siguientes propiedades:

1. Está compuesto de dos episodios claramente divididos (A: 4/30; B: 31/82).
2. Estos dos episodios articulan los mismos ejes, momentos o elementos del relato nítidamente diferenciables.
3. Cada uno de estos episodios es protagonizado por un personaje distinto, provisto de ciertas cualidades diferenciales.
4. Ambos episodios están narrados con un «tono» especial.
5. Los rasgos diferenciales de ejes, personajes y tonos forman parejas de oposiciones particularmente marcadas:

	A	B
Situación inicial	1. estática 2. particular 3. cuidando de sí y de los suyos 4. diurno	1. en movimiento 2. público y colectivo 3. cuidando de Dios 4. nocturno
Agente	5. sobrenatural 6. activo 7. individual 8. seco	5. natural 6. pasivo 7. colectivo 8. Líquido
Desgracia (pozo)	9. basura útil 10. en desaparición 11. mayor	9. basura inútil 10. en mantenimiento 11. menor
Daño inmediato	12. fuera 13. extracción 14. efectivo	12. dentro 13. introducción 14. no efectivo
posterior	15. nulo 16. real	15. total 16. virtual
Asistencia	17. natural negativa-pasiva 18. sobrenatural negativa-activa	17. natural positiva-activa 18. sobrenatural positiva-pasiva
Encomienda	19. Diablo	19. Dios
Resolución	20. activa 21. natural 22. conocida	20. pasiva 21. sobrenatural 22. desconocida
Tono	23. disgusto 24. no anónimo	23. gracia 24. nombre olvidado trocado por mote ofensivo
Personaje	25. frágil/delgada 26. macumbera	25. fuerte/gorda 26. «crente»

- A. 1, 2, 3, 4: El personaje está en su tendedero, de mañana, colgando los pañales de su hija (líneas 4, 5 y 14).
- B. 1, 2, 3, 4: El personaje viene de la iglesia (calle, patio colectivo) de noche (líneas 35, 36, 56, 57).
- A. 5, 6: Una «cosa» (sobrenatural) la arroja (activo) (línea 6).
- B. 5, 6: El albañil (natural) actúa descuidadamente (pasivo) (líneas 33/37).
- A. 7, 8, 9, 10, 11: Es un pozo de su casa, que no cumple funciones de desagüe, donde la basura es arrojada para rellenarlo (lo que ya se ha cumplido), dos metros más profundo que el de B (líneas 6/10).
- B. 7, 8, 9, 10, 11: Es un pozo séptico en función (reparado a tal efecto), colectivo, dos metros menor que el de A (líneas 31, 56/58, 72).
- A. 12, 13, 14, 15, 16: El personaje realmente perdió (extracción) un pedazo de su carne, pero esto ocurrió no al llegar al fondo del pozo, sino al caer (fuera) (líneas 8, 10); posteriormente, la carne se suelta (líneas 24, 25).
- B. 12, 13, 14, 15, 16: El daño no efectuado era la introducción de heces en los orificios de la cara (líneas 76/78). El recuerdo del accidente aún puede provocar la muerte (líneas 73/74).
- A. 17: El personaje no cuenta (negativa) con asistencia humana porque no es escuchada por el mecánico y su hija es un bebé (pasiva) (líneas 13, 17/20).

- A. 18: Las calaveras (sobrenatural) implicaban una amenaza (negativa y activa) (líneas 14, 15).
- B. 17: El personaje cuenta (positiva) con la asistencia activa de la narradora (líneas 37/53, 61/63).
- B. 18: El personaje cuenta (positiva) con la asistencia del diablo que no la ayuda directamente sino que va a buscar a la narradora (pasiva) (líneas 52/53).
- A. 19: El personaje, aún elevando el pensamiento a Dios, hace una oración fuerte, peligrosa (invocación a espíritus demoníacos) (líneas 16/17).
- B. 19: El personaje llama a Jesucristo (línea 68).
- A. 20, 21, 22: El personaje sale del pozo por sus propios medios (líneas 20, 21).
- B. 20, 21, 22: El personaje no sale por su propia actividad, sino por acción sobrenatural que la narradora no logra determinar (líneas 63/77).
- A. 23: La narradora expresa que su único disgusto es su videncia de cosas feas. El relato del primer episodio es ofrecido como ejemplo de esa afirmación (líneas 1/4).
- B. 23: La narradora encuentra gracioso el episodio (líneas 31/33).
- A. 24, 25, 26: El primer elemento está implícito en el relato por la asunción de la primera persona; el segundo no aparece en el trecho transcrito, pero sí, e innumerables veces, en otros momentos de las entrevistas, subrayado en relación a su poder místico; el tercero, también ausente explícitamente, está presente tanto en el hecho mismo de las entrevistas —efectuadas a la narradora por su condición de «macumbera»— como en su relación con las fuerzas sobrenaturales descritas.
- B. 24, 25, 26: (líneas 31/32, 75, 82) (líneas 59/60, 64) (línea 35).

En este episodio duplicado e invertido hay una tensión provocada por una presencia y una ausencia. La presencia es la ya indicada inversión punto por punto de cada uno de los elementos articulados en ambas situaciones. La ausencia es la moraleja; moraleja no obstante señalada: «es como para tener pena, pero a mí me pareció gracioso», dice la narradora. Pero ¿qué es lo que valida esta transgresión a los sentimientos esperados? La validación parece triple: la desgracia ha sido superada; lo ha sido por intervención de la narradora; ha sido merecida, es decir, ha habido una amenaza de castigo, correlato de una culpa, finalmente no efectivizada («*Y no le ocurrió nada y eso es lo que no me conforma*»).

Bajo la aparente objetividad neutral, no valorativa, del relato vemos pues dibujarse otra cosa: los dos conatos de tragedia desencadenados y resueltos de modo inverso muestran su calidad de parábola moralizante. El enfrentamiento entre los dos casos aparece entonces como el existente entre un modelo positivo y otro negativo, entre la heroína autosuficiente y la chapucera que debe ser socorrida. Preñando el relato explícito descubrimos, pues, este otro:

Mientras yo estaba en el patio de mi casa cuidando de mi vida y de mi hija a la hora que corresponde hacer esas cosas //
 ella estaba por las calles, viniendo de ocuparse del Dios de los «crentes», a una hora impropia.
 Mientras yo fui objeto de una agresión sobrenatural //
 ella fue víctima de la estupidez y descuido de otra persona.

Mientras yo caí en mi propio pozo, lleno de cosas que yo misma arrojaba allí para convertirlo —como ya lo está— en un fogón //
ella se cayó en la mierda de todos sus vecinos.

Mientras yo perdí un pedazo de mi carne, que recuperé por mis propios medios sin que quedara secuela alguna //
ella no murió porque yo la asistí, pero todavía puede llegar a hacerlo si se le recuerda lo ocurrido.

Mientras que yo no obtuve asistencia de ninguna de las personas que estaban por allí y tuve contra mí a las calaveras //

ella contó con mi ayuda y la del diablo que me avisó de su desgracia.

Mientras que yo me encomiendo al diablo //

ella se encomienda a Dios.

Mientras yo salí por mi cuenta //

ella salió no por ella sino por algo invocado por mí.

Mientras yo soy débil (pero no necesito de nadie para salvarme) //

ella es fuerte (pero por eso mismo se hubiera hundido si yo no llegaba).

Mientras yo soy yo //

ella es ¿quién?: la vieja del pozo

Mientras yo soy «macumbera» //

ella es «crente»

Se podrá objetar que esta última pareja no representa de por sí una oposición o una inversión. Ese es exactamente el punto en cuestión. Nada, en efecto, implica esa oposición en la pareja presentada a no ser su lugar en una serie de tipo a:a': b:b': c:c' (...) x:y. Así la serie «estático»: «en movimiento»: «particular»: «público»: «diurno»: «nocturno» (...) diseña la ley que determina la relación «macumbero»: «crente». Y, lo que nos interesa subrayar, la determina al mismo tiempo y en la medida en que, como incógnita de la ecuación, como resolución del acertijo, parece a su vez reorganizar toda la serie. Si el efecto de la narración es la determinación de la oposición «macumbero»: «crente», podemos ahora remontar el relato transcrito y el análisis hasta ahora realizado tras la estipulación de lo que este discurso dice sobre la macumba, sobre el pentecostalismo, sobre la relación entre ambos.

Para iniciar este nuevo trayecto volvemos a servirnos de aquello que nos permitió realizar el paso anterior: el «tono», la gracia moralizante. Lo que específicamente permite la transgresión de la risa, de la gracia, es una vieja con la mierda al cuello, mierda colectiva; y el hecho de que la vieja esté en esa triste/jocosa situación es correlato de que admite compartir un espacio con otros, de que forma parte de un colectivo. Lo colectivo es, pues, el lugar donde la mierda, lo contaminante, amenaza desatadamente. Lo colectivo, peligroso y contaminante es también culposo, ya que representa el nudo del modelo negativo sobre el que la amenaza de castigo no está disuelta. El trayecto del personaje «crente» ha sido de lo público a lo colectivo, de la calle a la mierda, por mediación de otra persona, miembro siempre posible del

colectivo si las fronteras no se establecen rígidamente. Lo colectivo es lo contrario del poder, tanto por su contaminación como por su incapacidad de salvar del peligro a uno de sus miembros. Ni siquiera ese Dios al que el personaje B se encomienda ha podido resolver la crisis: quien ha iniciado la secuencia salvadora ha sido el diablo. Vemos así emerger una ecuación más y más precisa que reúne miembro con miembro, impotencia, colectivo, culpa, contaminación; ecuación que permite ser leída desde cualquiera de sus cuatro entradas: ¿qué es ser culpable? Es ser impotente, ser de un colectivo, estar contaminado. ¿Qué es ser impotente? Estar contaminado, ser de un colectivo, ser culpable. ¿Qué es ser de un colectivo? Contaminación, impotencia, culpa. ¿Qué es estar contaminado? Ser de un colectivo, culpable, impotente. Ahora bien, la parábola da a este cuadrado un centro: ser «crente», un «crente» cualquiera, o peor aún, un Don Nadie cuyo nombre es olvidado o denigrable.

¿Qué es lo antitético? Ante todo, por cierto, lo individual: la clase infragmentable cuya frontera encierra y protege a uno solo. La contaminación está, pues, descartada; no así el peligro de que a uno le arranquen algo propio, tan propio como la propia carne. Y ese peligro no proviene de otros seres humanos, de quienes no se puede esperar algo positivo ni temer la capacidad de dañar: su origen es sobrenatural. Pero sobrenatural por sobrenatural, el poder de lo que esta individualidad incontaminada puede invocar, a lo que puede invocarse, es superior. Y esa victoria está garantizada por una radical falta de culpa: no sólo no es deudora, es acreedora, es quien merece positivamente. Una ecuación exactamente inversa a la anterior surge de esta manera a la luz: potencia, individualidad, merecimiento, incontaminación, legible también desde cualquiera de sus cuatro lados, encerrando también su centro: macumbera. Pero no cualquier macumbera; no estamos ante una individualidad serializada, repetible, desperdigada, sino frente a la narradora que encarna el ser macumbera de una forma irreproducible. El modelo positivo, a diferencia del negativo a disposición de quien quiera amoldarse a él, está ahí tan sólo para mostrar que ese lugar ya ha sido ocupado.

El «crente», ese infra-anónimo Don Nadie, no puede más que ser deudor de la narradora, cuyo único defecto («como una tonta», «por tontería») es prestarse a asistir y salvarlo del merecido castigo. Esta es la relación enunciada entre las dos series, que establece un desequilibrio insoluble. Lo colectivo es deudor, culpable, de lo individual, lo contaminado de lo incontaminado, lo impotente de lo potente.

Correlativo a este cuadro es el de la oposición entre Dios/diablo y «crente»/«macumbero». «Crente» es aquel que con la mierda al cuello clama inútilmente por Dios; «macumbero», aquel que tiene la posibilidad de acudir a quien sea, Dios o Diablo, para lograr sus fines,

para obtener protección, hasta para ayudar a otros. Mientras el primero sirve a lo sagrado y no obtiene respuesta cuando lo precisa, el segundo se sirve a sí mismo, manipulando indiscriminadamente las potencias a su alcance.

El sistema se completa, se cierra y, con ello, también se fisura: el paso entre una y otra serie está irremediabilmente cortado y ningún puente lo podrá salvar. Así, la radical condena que el pentecostalismo dirige contra la macumba es rehecha inversamente por la lógica del discurso transcrito.

II

Pero el ámbito de lo sagrado no está habitado solamente por Dios y el diablo. Santos y vírgenes están allí como mediadores imprescindibles de los requerimientos humanos. Una y otra vez estas entidades espirituales aparecen en distintos momentos del discurso de la narradora: como socorro en la hora de necesidad y desamparo, como devoción particular, como «vidas ejemplares». Ahora bien, la relación que con el santo se tiene es contractual; de esta manera, al socorro, a la gracia, sigue la penitencia, su precio. Esta ley de hierro alcanza también a la narradora:

«(...) tres años, faltan 5 meses más ahora, de tres en tres años yo iba a Aparecida¹, yo subiría la escalinata cargando el anda, hice eso, pagué... pero se juntó mucha gente e hizo aglomeración, en el momento hizo aglomeración; ahí hice la promesa y fui a pagarla, no es cierto? Entonces, cuando descendimos del atobús, había tres autobús, con la capilla, capilla muy pesada, yo tenía que pasar una correa así para asegurar la capilla, no es cierto? Pero pesa... pesaba mucho, no es cierto? Y yo hice, no sé si tú sabes que yo sé hacer flores, no es cierto? Hice flores, todo, pero hubo aglomeración, personas que estaban ahí, unos de paseo, otros pagando promesa, personas que estaban de luna de miel, entonces vio las placas, la romería y se reunieron ahí, entonces fue mucha gente, llenó la iglesia, y fue un señor, que tampoco sé quién es, y avisó al Monseñor de la Iglesia y vinieron a esperar a la puerta, porque yo subía las escalinatas y después fui de rodillas, entendiste?»

La narradora cuenta entonces que va a pagar una promesa —como debe hacerlo cada tres años— al santuario de N. S. de Aparecida del Norte *con/en/a* la cabeza de (el texto es ambiguo) una romería de tres autobuses. La promesa consiste en subir las enormes escalinatas del templo con una imagen sagrada a cuestas; la imagen es muy pesada y debe ser amarrada con una correa a sus espaldas. La imagen está

¹ Aparecida del Norte, el principal centro de peregrinación del Brasil.

adornada por flores confeccionadas por la propia narradora. En el lugar hay gentes dispersas: algunos de paseo, otros de luna de miel, finalmente otros pagando promesa aunque menos espectacularmente y/o con menos éxito que la narradora. Su llegada y comienzo del pago de la promesa cataliza la situación: lo disperso se unifica a su alrededor. Sube las escalinatas y luego sigue de rodillas. Un hombre, desconocido de la protagonista, va a avisar al obispo; éste va a esperarla a ella y su séquito a la puerta del templo. La iglesia es llenada por la gente.

Este discurso enlaza, como se ve, espacios, actores y acciones, en forma tal de, como queremos mostrar, producir un efecto de sentido.

Ante todo, el espacio. Este aparece escindido en dos: un fuera y un dentro del templo (= abajo/arriba) articulados por la puerta. Si el espacio interior/superior no está determinado por la narración, sí lo está el exterior/inferior: hay un área indefinida donde se encuentran las personas al comienzo de la acción, y la escalinata donde la promesa es pagada. En este espacio, acciones y agentes: la narradora, la pagadora de promesas, se desplaza en el espacio externo hacia la puerta; el obispo en el interno, en dirección simétrica. La gente, y su mensajero anunciador —el señor anónimo—, a diferencia de los primeros actores, recorre todos los espacios. De hecho, y descentrando el relato de la primera persona, aparece como el sujeto real de la acción, el lugar en que se genera más información. Transformada de esta manera, la narración cuenta que unas gentes dispersas, ocupadas en actividades tanto profanas como sagradas, son galvanizadas por la llegada y acción de una persona que paga su promesa de una forma particularmente costosa; que de esa masa se desprende uno de sus componentes para avisar lo que estaba ocurriendo al obispo —siendo atendido por éste que hace lo que de él se espera—; que esta masa ocupa totalmente la iglesia. Si los otros actores «tienen» un espacio (la pagadora, la escalinata; el obispo, la iglesia), la «gente» no tiene ninguno propio pero los transita todos. Su accionar está como enmarcado entre dos figuras, una que lo desencadena, otra que accede a aceptarlo.

No parece que nos encontremos aquí como en el primer caso ante una parábola, un recurso metafórico, escondida en un discurso objetivo. Por el contrario, el discurso habla de lo que parece hablar: de esas multitudes que ora se dispersan, ora se aglutinan, en un territorio que si bien no es propio tiene siempre un resquicio para el tránsito; de esa gente que rápidamente pasa de lo profano a lo sagrado y de lo sagrado a lo profano, que tiene sus cuentas a cumplir —y que las cumple— con sus mediadores con lo divino, que elige no apartarse de lo sagrado —un sagrado equívoco, no definido por ellos, pero que los concentra— ni en sus momentos de mayor privacidad (luna de miel, paseo). Es, obviamente, la gente del «catolicismo popular», a quien la Iglesia oficial no determina en su acción pero no puede dejar de aceptar; quien tanto

llena los templos como puede tenerlos sólo externamente de punto de referencia. Dinámica inescrutable para los obispos, gira de todos modos alrededor de sus espacios, reelaborando la verdad depositada en ellos, siempre al borde de la transgresión exasperante. ¿Y la primera figura, doblemente primera, protagonista y desencadenante de lo que ha ocurrido? Poco queda si descontamos el pasaje efectuado entre el sujeto que habla (la narradora) y el sujeto del que se habla (la gente), a no ser el marcadamente fácil pasaje entre catolicismo popular y «macumba»: el que la narradora haya elegido un lugar protagónico si bien es irrelevante en cuanto isiosincrásico no deja de mostrar que, de todos modos, hay un lugar, cualquiera sea, al que puede optar

III

El discurso de la narradora vuelve una y otra vez sobre la Iglesia Católica. A diferencia de lo hasta ahora visto, el tono se torna alta, explícita, negativamente valorativo: la narradora odia curas y monjas. La explicación se remonta a un período de su niñez en el que fue puesta por su padre como alumna en un colegio de monjas. La superiora la castigaba muy duramente, decía que los indios⁴ eran «bichos do mato»⁵ y mandaba sus compañeras a morderla, lo que éstas hacían. La narradora, por su parte, preguntaba a la superiora quién era su marido y ante la respuesta canónica —Jesús— rebatía:

«Jesús no se puede casar, y ella me pegaba. Le dije que con tanto hombre en el mundo usted se va a casar con Jesús! Aquí no hay hombres? Vaya a la tribu, hay indios, usted se casa con un indio.»

Además, la superiora quería cortarle el cabello, que era muy largo, a lo que su padre se oponía, ya que el colegio no era gratuito, era pago. Finalmente, y a raíz del nacimiento de un niño en el colegio con el consiguiente temor al castigo, cuarenta y cinco alumnas, entre las cuales la narradora, escapan no sin antes golpear a la superiora.

El odio a los agentes religiosos católicos no impide a la narradora asistir a la iglesia en caso de bautismos, misas de séptimo día, de cuerpo presente, en fin, servicios sacramentales brindados a amigos o parientes de la narradora. Servicios sacramentales que, por otra parte, o bien a ella se le han negado o bien ella misma ha descartado: cuando la narradora se casó por segunda vez (había enviudado años antes),

⁴ La narradora afirma haber nacido en una tribu indígena.

⁵ Literalmente «animales de la foresta». Metafóricamente, y así es como generalmente se lo emplea, indica una persona extremadamente incivilizada.

intentó hacerlo también por la iglesia, lo que le fue recusado, a pesar de ofrecer dinero en cambio, por un sacerdote, ya que no había sido bautizada. «La iglesia es del santo, de Dios, y tú eres el diablo que está dentro», terminó diciendo la narradora al sacerdote. De todas maneras, en la Iglesia está todo errado: «ahora... es con música, los curas se casan, un cura perjudicó a una muchacha aquí cerca...». Ella no necesita ni de iglesia ni de sacerdote para rezar, bien lo puede hacer en cualquier rincón; jamás iría a rezarle a un cura, «aquel tío de faldas, un hombre igual a los demás que se aprovecha de cualquiera».

Pero no todo lo eclesiástico es idénticamente condenado; quien se salva es el papa Juan Pablo II: «El es una persona maravillosa. Pero toda esa fuerza que tiene, ¿qué es? Un don del espiritualismo». ¿Y en qué se basa esta catalogación del Sumo Pontífice como espiritista? En su humildad, demostrada en el hecho de que en su estancia en Brasil recibió a todo el mundo («criaturitas, personas pobres») y a todos los objetos que se le quiso regalar, aun tan embarazosos como un jumento nordestino. Esta indiscriminada receptividad diferencia al papa del presidente Figueiredo, quien nunca recibiría «a no ser que marques una audiencia, un año, vayas allá y hagas ficha».

Finalmente, la supremacía de la Iglesia Católica se debe a que la gente es cobarde y no reconoce que es macumbera y no católica:

«(...) la mayor parte de los brasileños se mezclan con el espiritismo, la mayor parte. (...) ¿Qué son ustedes? Católicos. Mentira. Todos macumberos, ¿has entendido? (...) Pero ellos por vergüenza o por falta de encontrar en ellos el coraje propio de decir: yo soy espírita; son cobardes (...). Si muchos o todos pensarán un poco y fuesen menos cobardes, no se acobardaran tanto, creo que el espiritismo dominaría la religión católica.»

En esta madeja tan condensada y violentamente valorativa en la que cada término está determinado por todos los otros y a su vez los determina, en esta despechada queja, vemos solidificarse una figura nítida. Empecemos por los segmentos más extensos y dramáticos, las dos anécdotas narradas; tanto en el episodio del colegio como en el del casamiento frustrado tenemos un mismo esquema:

- una *iniciativa* de acercamiento a un espacio controlado por agentes eclesiásticos en procura de
- un *servicio* (educación, casamiento) que es provisto a cambio de
- un *precio*; ahora bien, si éste es, para quien ha tenido la iniciativa, económico, para los agentes eclesiásticos el trato económico puede ser necesario pero nunca suficiente: la condición esencial es el sometimiento (aceptación de los castigos, corte de cabello,

bautismo), es decir, la pérdida de identidad y autonomía. Sobreviene entonces

- una *ruptura* dada por el abandono de ese espacio después de agredir (física o verbalmente) a quienes lo controlan. Pareciera como si esto no significase pérdida real alguna, ya que al alcance de la mano se dispone de
- un *servicio sustitutivo* (después de la fuga la narradora será colocada en otro colegio pago, esta vez laico; la narradora se conforma con un casamiento civil). Pero si esta mudanza de proveedor parece implicar de todos modos una privación (colegio religioso/colegio laico; casamiento religioso/casamiento civil —lo que ha quedado en el camino es la religión—) el discurso de la narradora ya ha previsto este inconveniente: no necesita de intermediarios para comunicarse con Dios, puede rezar en cualquier rincón.

No parece entonces que las anécdotas estén contando una batalla perdida para su protagonista. Sin embargo, la pesada valoración general y, en particular, la violencia de los desenlaces parecerían sugerir no demasiado veladamente que el discurso estuviese, al menos en gran medida, rumiando si no una derrota al menos una cuenta pendiente. ¿Cuál podría ser? Ambos episodios tienen en común, además de lo ya señalado, un corte que separa dos espacios, los ocupantes del primero de los cuales queriendo ingresar y/o permanecer en el segundo, mientras que los ocupantes de éste establecen condiciones inaceptables para su acceso. Este segundo ámbito es el de las reglas y si pensamos que desde él se puede echar mano a una metáfora de la naturaleza («bicho do mato») para calificar a los ocupantes del primero, es tentador pensarlo como el ámbito de la Cultura. El corte no se establece, pues, entre dos sectores equivalentes, sino jerárquicos: la existencia misma del segundo habla de la inferioridad del primero. Este discurso vehiculiza entonces una de las posibles reacciones, el resentimiento, de su lugar de emisión frente al control absoluto que una agencia mantiene sobre los bienes que produce y administra, y a su primacía frente a su clientela.

Ahora bien, si esta agencia tiene «por debajo» a los que no aceptan su normativa, tiene simétricamente «por encima» instancias abrumadoramente superiores: Dios y el papa Juan Pablo II. La característica de estos dos personajes es, inversamente a curas y monjas, su aceptación incondicional de acceso (a Dios se le puede rezar de cualquier manera y en cualquier lugar; el papa recibe a cualquiera y cualquier cosa). Los excluidos por el monopolio y sus entidades supremas son así coaligados en el discurso contra toda regla que mediatice y condi-

cione el disfrute de bienes sagrados, aunque la situación fáctica que el propio discurso muestra es que las reglas y sus portadores son inmovibles.

Pero quizás más que inmovibles, las reglas son ajenas y opacas. Si para el discurso la contradicción entre viejas y nuevas reglas eclesiásticas implica que «ahora está todo errado», es porque los mecanismos que legitiman el paso de unas a otras le permanecen desconocidos. De la misma manera, las acciones de los agentes son incomprensibles. El travestismo del cura («aquel tío con faldas») no implica —como sí lo hace en otros fragmentos de las entrevistas para los agentes masculinos del Candomblé— homosexualismo: los curas se casan o mantienen relaciones con mujeres. La superiora, por su parte, se casa con quien no puede hacerlo —Jesús—, despreciando la posibilidad de hacerlo con simples mortales. Las invectivas contra estos agentes apuntan a destituirlos de su estatus privilegiado. El cura es el diablo, la negación de Dios, y por lo tanto, su control de la Iglesia de Dios, un escandaloso contrasentido. La superiora es invitada maliciosamente a casarse con un indio de la tribu de la narradora, es decir, a desmontar la valla que la separa de lo «inferior».

Estas pequeñas represalias verbales dejan incólume lo principal: la legitimidad de la Iglesia Católica en el Brasil. ¿Quién concede esa legitimidad, esa supremacía católica? La gente, los millones y millones de brasileños que aun cuando ocultamente practiquen la macumba, públicamente se declaran católicos. Es un colectivo medroso e inconstante, similar a aquel —las compañeras del colegio— que muerde a la narradora por orden de la superiora pero que escapa con ella cuando piensa que puede ser castigado. La narradora expresa su indignación contra aquellos que tienen vergüenza de decirse macumberos, contra aquellos que no tienen coraje para hacerlo. Pero ¿qué es lo que produce esa vergüenza, esa falta de coraje? El discurso es mudo al respecto; no obstante ese silencio, queda claro que hay algo así como un estigma que rodea la condición de macumbero, de lo contrario no sería preciso ni coraje ni falta de vergüenza para asumir esa condición; todo lo contrario ocurre en relación al catolicismo. El silencio del discurso parece entonces producirse por el riesgo de la contradicción: el colectivo se inclina ante el catolicismo como resultado de una legitimidad preexistente y oculta su umbandismo por una ilegitimidad también preexistente. La mayoría es producto de la legitimidad, no su productora. Se desprende entonces de la propia lógica del discurso la amenaza al objetivo del mismo; su violencia parece así correlativa a la traición de las palabras. Por más que su emisora no lo quiera, éstas apuntan a confirmar aquello que se intentaba negar: la legitimidad del monopolio eclesiástico y la ilegitimidad de la alternativa macumbera.

IV

El discurso de la narradora es bastante parco respecto al espiritismo kardecista, aunque no deja de ser claramente significativo. Excluidas del análisis, según la norma que desde el inicio nos hemos impuesto, las respuestas directas, la cuestión aparece fragmentariamente en una y otra ocasión. Ante todo, la religión que la narradora practica es llamada en múltiples ocasiones «espiritismo» o «espiritualismo», aun cuando también en otras oportunidades la denomina «macumba» y «quimbanda»; en algún otro momento habla de sí misma y de umbandistas, kardecistas y candombleros como unidos en una misma religión: «una misma olla».

Otros dos trechos hablan del «don» psicográfico de la narradora; la primera secuencia es desencadenada como un ejemplo más de la oposición entre los poderes de los espíritus que encarnan en la narradora y la debilidad e incompetencia de ella como persona. La segunda secuencia, por el contrario, está antecedida por el subrayamiento de algunas de sus capacidades místicas —su videncia— y su deseo de resolver el secreto encerrado en estas comunicaciones mediúnicas imposibilitado de realizarse por su carencia de dinero para estudiar alemán. Resumiendo ambos fragmentos tenemos que en algunas pocas ocasiones al año la narradora es tomada por varios espíritus, todos de médicos, todos alemanes, que dejan escritos en alemán. Su desconocimiento de esta lengua —a diferencia del inglés y del francés, que dice dominar— obliga a que estos textos sean enviados a una señora que los lee y traduce. Pero, sin embargo, la narradora no sabe qué es lo que hay en esos papeles. El destino final de los mismos ha sido la Federación Espírita; desde hace cuatro años están allí «para divulgación». «Gané pero no sé qué gané. ¿Qué gané? ¿Experiencia? Eso ya tengo». La narradora describe la conducta de estos espíritus cuando la incorporan según lo que a ella misma le han contado los testigos de las posesiones: uno sólo acepta un vaso de agua, otro fuma lentamente su cigarrillo, hablan y escriben: «Llega, habla, garabatea. ¿Yo voy a saber lo que es? Yo enciendo una vela y rezo».

Finalmente, un trecho en el que se critica acerbadamente la forma en que determinado rito ha sido llevado a cabo en un terreiro visitado días antes por la narradora y el entrevistador concluye así:

«Es un error, es un error, error de los graves y de los grandes, que por la Federación Espírita, si hiciese una inspección, si por la Federación Espírita de la Avenida Brigadeiro Luiz Antonio, aquí en Pinheiros⁶, calle Cardeal Alcorde, en el momento en que tuviesen todo [que estuviesen haciendo la], ma-

⁶ Barrio de Sao Paulo.

cumba, y hubiera dos inspectores de la Federación Espírita, embarga el terreiro.»

Además de efectuar un recorte de las religiones de posesión como una unidad independiente, a pesar de sus fracturas internas, del área kardecista el discurso tematiza en estos fragmentos solamente:

- la psicografía (práctica vinculada esencial aunque no exclusivamente con Chico Xavier⁷) de espíritus de médicos alemanes (qué cerca estamos del doctor Fritz de Zé Arigó y Landgruber)⁸;
- la Federación Espírita, ya como depositaria y divulgadora de estas psicografías, ya como garantía de pureza ritual y amenaza a los transgresores.

Respecto a lo primero, nos encontramos frente a algunos de los rasgos más prestigiantes del espiritismo: las ediciones de las decenas de obras psicografiadas por Chico Xavier han tenido una enorme divulgación y hasta alguna de ellas ha sido convertida en telenovela y no precisamente en los canales de televisión más populistas. La propia figura del médium es indudablemente la más respetada del espiritismo. Apenas menor era el éxito de Zé Arigó, con sus curas en estadios de fútbol por las que fue conocido hasta fuera del Brasil, y en el caso de Landgruber, un diputado federal —no importa que sea Agnaldo Timoteo— ha salido en su defensa contra sus acusadores. En fin, que psicografiar, y aún más si se trata de médicos alemanes, es lo más sofisticadamente prestigiante que el espiritismo puede ofrecer.

Pero, sin embargo, el resultado de lo narrado no es satisfactorio. Es como si este travestimiento de la narradora en una especie de Chico Xavier no pudiera ser llevado a buen término. ¿Cuál es el escollo que impide un final feliz? Hemos señalado que los fragmentos aquí utilizados están como a caballo entre dos afirmaciones: la primera expresa la impotencia de la narradora en contraposición con la potencia de sus espíritus; la segunda, su potencia y las limitaciones que ésta sufre debido a su lugar social (la falta de recursos económicos). Ahora bien, esta primera afirmación es engañosamente humilde: la oposición entre fuerza del espíritu y debilidad del médium no está indicando más que la fuerza y competencia de la entidad mística que ha incorporado y nunca podría explicarse por la acción del médium, que carece de ellas. En definitiva, lo que se está diciendo oblicuamente es que *a*) la posesión es verídica y no fingida; *b*) que el espíritu incorporado es inusualmente poderoso, y, como consecuencia, *c*) que el médium es poseedor

⁷ Famoso y muy prestigiado médium kardecista.

⁸ Dos médiums practicantes de curas y operaciones espirituales, el último de los cuales lo hacía por TV hasta hace poco tiempo.

de un don espiritual tan grande y está tan desarrollado y preparado que puede recibir ese espíritu. Señalar, entonces, la impotencia del médium no es sino una forma elíptica de indicar todo lo contrario, de poner en manifiesto su potencia espiritual. Efectuada esta traducción, la primera afirmación indica la fuerza de la narradora mientras que la segunda explicita el límite con que ésta choca. Este límite, ya lo hemos visto, es su falta de dinero para pagar las lecciones de alemán que le permitirían leer ella misma los textos psicografiados. Sin embargo, la traducción de estos mensajes le es dada gratuitamente. Pero justamente —y aquí el discurso resbala en la confusión— a pesar de la traducción, la narradora no sabe lo que dicen. Vemos entonces cortarse el esquema clásico del circuito de la actividad del agente mediúmico: posesión — trabajo — recuperación/interpretación. En este caso tenemos: posesión — psicografía — //traducción// — no aprovechamiento del mensaje. El circuito está roto pero el desequilibrio no está provocado ni por la intermediación de otra persona ni por el misterio del texto. En efecto, la intermediación entre el trabajo y las elaboraciones posteriores es frecuentemente requerida por el propio agente, ya que el hecho de que no sepa lo que ha ocurrido cuando estaba en trance y que algún testigo deba contarle lo que el espíritu incorporado en él ha hecho es garantía de lo genuino de la posesión. El misterio es también señal de legitimidad; que el agente reconozca desconocer algo sobre la entidad mística o sobre su actividad subraya tanto la diferencia entre médium y espíritu como la necesidad de que todo buen espíritu tenga sus secretos. Lo que desbarata en el caso presentado al circuito es la conjunción especial entre mediación y misterio, las características que una y otra adquieren. El misterio no es ya algo que sólo la entidad mística sabe, sino un texto, un hecho de comunicación, público, que no es legible por la narradora por la simple razón de no estar ella en posesión del código en que está redactado. La intermediaria es, sí, quien cuenta con ese código y por lo tanto quien se apropia del misterio. Es como si a la narradora se le hubiera burlado el producto de su propia actividad; la posterior transmisión del mismo no haría más que consagrar esa injusticia, aceptar (entender) esa transmisión sería aceptar la injusticia. Si este razonamiento, este encadenamiento de glosas, no es demasiado forzado, esa especie de confuso sintoma que era el hecho de que a la narradora le tradujesen los mensajes psicografiados y que, sin embargo, ella no supiese qué decían, no sería otra cosa que la reacción ante una trampa (quizás, y dejémoslo de lado, una trampa que el propio discurso se tiende a sí mismo). Se da entonces un paso atrás: no se entiende, no se sabe lo que se ha ganado si es que realmente se ha ganado algo. De la sofisticación kardecista se regresa a la simplicidad macumbera: «Enciende una vela y rezo». Asimismo, el tipo de incorporación que la narradora

dice haber sufrido no es el habitual del kardecismo —mediumnidad consciente—, sino el típico de los otros cultos de posesión: el reemplazo de la personalidad del médium por la del espíritu encarnado. Finalmente, si la narradora no puede dar cuenta del significado de los mensajes, se detiene en describir meticulosamente las acciones físicas, visibles, de quienes los dejan (tomar café, fumar, garabatear, etc.). El circuito parece así cerrarse. Si el relato ha sido una especie de invasión en un terreno ajeno y prestigioso —el espiritismo kardecista— la aventura ha encontrado, en la medida en que pretendía ser realistamente fiel al territorio ansiado, un escollo insalvable que lo ha obligado a retornar a su origen: el carácter ininteligible de lo que se procesa en el espiritismo kardecista.

Ahora bien, ¿qué es lo que legitimaba esa incursión? Aparentemente el hecho de que todas las religiones de posesión —y entre ellas tanto la de la narradora como el kardecismo— son, en el fondo, una misma cosa. Pero son una misma cosa y, al mismo tiempo, no lo son. Lo son porque la narradora dice que lo son, no lo son porque el discurso dice que no lo son. Esta duplicidad está causada por la existencia en un campo común —cultos de posesión— de un corte jerarquizante que separa los que saben de los que no saben. Ahora bien, si este corte ha hecho naufragar en el relato comentado las pretensiones de la narradora, esto no es óbice para que ella misma pueda aprovecharse de esa jerarquía establecida. Al reforzar su violento desacuerdo con la forma de conducir una ceremonia en otro terreiro con la autoridad de la Federación Espírita (y otorgándole una capacidad punitiva que está lejos de tener) no hace más que subrayar y realimentar la distancia jerárquica que para ella separa la «macumba» practicada en los terreiros de Umbanda del espiritismo kardecista encarnado en la Federación. O sea, que, para determinados efectos, esa legitimidad que el área erudita de las religiones de posesión adquiere puede ser asumida y utilizada por miembros del área no erudita.

V

Reuniendo los elementos extraídos de los análisis de cuatro de los ocupantes⁹ del campo religioso brasileño podríamos intentar diseñar

⁹ Como salta a la vista, en esta presentación se ha dejado de lado dos componentes obvios del campo religioso brasileño: el protestantismo clásico y las religiones de posesión distintas al kardecismo. La razón de la primera omisión es escueta: en ningún momento la narradora ha hecho referencia directa o indirecta a la cuestión, lo que, por otro lado, también es ilustrativo. La razón de la segunda es diferente; por un lado las referencias directas o indirectas son abrumadoramente constantes y ocupan la mayor parte de las entrevistas; pero un análisis de las mismas no haría más que yuxtaponerse a los ya reali

desde la perspectiva de uno de sus agentes —perspectiva que, como hemos señalado al inicio, no es tanto deudora de la subjetividad de ese agente concreto como de las categorías que él dispone— un mapa del mismo. Mapa fragmentario y orientado, para cobrar total significación debería ser comparado e integrado con otro mapa «objetivo». De alguna manera, podríamos señalar un cierto acercamiento de un juego tal entre uno y otro esquema con el que Louis Dumont (1975: 103) propone respecto a las fórmulas local y holística en los sistemas de alianza.

En los textos ha estado jugando continuamente una taxonomía topológica: «arribas» y «abajos», desplazamientos posibles e imposibles, fronteras, etc. Vayamos primero a los «arribas» y «abajos»; en grandes líneas, la posición simétrica e inversa que el discurso ha insistido abrumadoramente en atribuir a «crentes» y «macumberos» los coloca en un mismo plano si tenemos en cuenta que el eje de simetría no es jerarquizante sino disyuntivo. No ocurre lo mismo en relación al catolicismo oficial puesto que su superioridad respecto al lugar de emisión del discurso está señalada (e infructuosamente atacada) una y otra vez; igual posición relativa ocupa el kardecismo. Finalmente, el carácter isotópico de Macumba y catolicismo popular está dado transitivamente al marcarse también la subordinación de éste al catolicismo oficial.

Ya se ha señalado la imposibilidad de tránsito entre «macumba» y «crentes» que la meticulosa inversión establecía; este rígido corte también es visible respecto al catolicismo oficial. Por el contrario, el desplazamiento hacia el catolicismo popular no encuentra obstáculos. La relación con el kardecismo es ambigua: si el desplazamiento «hacia arriba» está cortado, el inverso es sí posible. El esquema resultante es, pues:



Pero, además de esto, el discurso trabaja fundamentalmente con dos temas —si dejamos de lado los de la culpa y contaminación que en (I) aparecen más que nada como un reflejo de las acusaciones de los «crentes» contra Umbanda—: poder y colectivo.

zados en otros trabajos nuestros. Además, uno de los intereses mayores de esta tentativa era redefinir la «macumba» en términos de lo que desde ella era visible y cómo lo era.

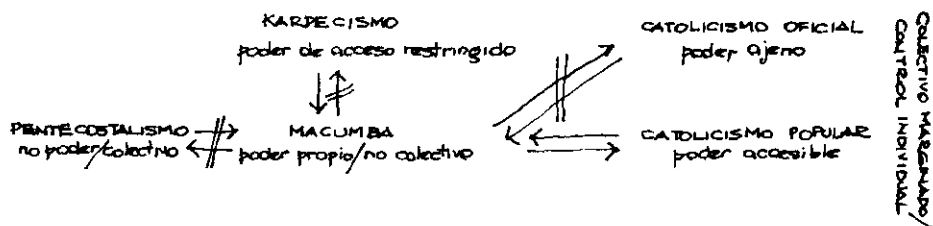
El poder es aquello que se tiene cuando no se duda en jugar a dos puntas (Dios y el diablo) y apartarse de lo colectivo (I); lo identificable con la libertad de acceso, la negación de las reglas del monopolio (III); y, por el contrario, lo que puede ser coartado por el monopolio (IV).

Lo colectivo, estable y consolidado (como vivienda colectiva, como congregación) en (I) está unido a la impotencia; lábil y aleatorio (II) se aglutina y organiza alrededor de y desencadenado por acontecimientos que él mismo no produce; fluctuante y contradictorio (III) legitima su propia estigmatización.

Vayamos a las adjudicaciones que se hace de estas categorías entre los ocupantes del campo. El poder queda claramente del lado de las religiones mediúmnicas, su falta evidente del lado «crente». En el eje católico, la situación es más compleja. En II su atribución es dada implícitamente: si hay pago de promesa es porque previamente ha habido favor eficiente de aquel o aquella a quien la promesa se paga. En III el poder identificado a «libre acceso» y postulado como una inversión del monopolio eclesiástico no oculta que el poder real, el poder al que se querría, y no se puede, acceder, está justamente resguardado por el monopolio. El kardecismo se muestra como portador de un poder ambiguo cuyo aprovechamiento es sólo parcial.

La ecuación que identifica «crente» y colectivo surgía claramente del análisis de I, donde también se patentizaba la indispensable individualidad de la macumbera. Respecto al catolicismo, nuevamente nos hallamos ante una situación compleja: si los fieles son un colectivo no se dice lo mismo de sus agentes, cuya individualidad es una y otra vez marcada; se establece allí una dinámica entre individuo y colectivo en la que éste (como instrumento, como fugitivo, como autoestigmatizante, etc.) nunca abandona su condición exterior y relativa.

Llevando estos elementos al gráfico anterior:



Tenemos, finalmente, el mapa «agente» cuyo aspecto topológico no contradice el mapa «objetivo». Lo que sí parece permanecer más bajo la duda de arbitrario, casual, idiosincrásico, es el juego de temas

de poder y colectivo. Uno de los riesgos de una tentativa como la expuesta es la dificultad de establecer su validez. ¿Hasta dónde es legítimo suponer que si se hubiera analizado el discurso de otro agente macumbero el resultado no habría sido diferente? Pero si bien no parece posible determinar que ninguna otra categoría podría ser agregada, al menos sí lo es el afirmar que éstas son insuprimibles y esenciales. En efecto, las dos cuestiones son centrales en la perspectiva umbandista. Así, parece hasta innecesario subrayar cómo el poder, su manipulación, la protección frente a él cuando usado por otro, etc., es el resorte esencial del culto. La oposición colectivo / individuo, la continua amenaza de ruptura de los lazos de reciprocidad, que siempre está presente en la religión, vehiculizada en el eje horizontal de la relación entre pares es la preocupación nunca ausente en todo momento de desarrollo del culto.

Colectivo y poder se inscriben en el corazón de la religión: como fuente de peligro, como mecanismo de su neutralización y castigo, como herramienta de obtención de favores, no es de otra cosa de la que Umbanda no cesa de hablar.

BIBLIOGRAFIA

DUMONT, Louis.

1975. *Introducción a dos teorías de la antropología social*, Barcelona, Anagrama.

GONZÁLEZ, Elda Evangelina, y Fernando GIOBELLINA BRUMANA.

1984. Umbanda, un fenómeno religioso brasileño. *Revista Española de Antropología Americana*, vol. XIV, pp. 227-242.