



Trance y transición en los rituales afro-uruguayos: el caso de la Umbanda

Teresa Porzecanski¹

RESUMEN

Análisis antropológico del ritual afro-uruguayo de la *Umbanda*, sus orígenes, componentes y protagonistas, en el que cobra especial importancia la información de primera mano ofrecida por los practicantes del mismo.

PALABRAS CLAVES

Umbanda, rituales afro-uruguayos, antropología.

ABSTRACT

This essay constitutes an anthropological analysis of the origins, components, protagonists and attendants of the afro-Uruguayan ritual known as Umbanda. In this context, the first hand information provided by its participants assumes particular relevance for the investigation.

KEY WORDS

Umbanda, afro-uruguayan rituals, anthropology.

1 Teresa Porzecanski es escritora, crítica cultural y profesora de antropología de la Facultad de Ciencias Sociales de Montevideo. Ha publicado ensayos, poesía, colecciones de cuentos y novelas. Entre sus obras, todas ellas publicadas en Montevideo, se destacan: *El acertijo y otros cuentos* (1967); *Intacto el corazón* (1976); *Construcciones* (1979); *Invenición de los soles* (1982); *Ciudad impune* (1986); *La respiración es una fragua* (1989) y *Mesías en Montevideo* (1989); *Perfumes de Cartago* (1994); *La piel del alma* (1996); *Nupcias en familia y otros cuentos* (1998), *Una novela erótica* (2000), *Felicidades fugaces* (2002). **Contacto:** teporce@netgate.com.uy. Agradezco muy especialmente su ayuda al Pai Armando de Oxala (Q.E.P.D.), a la Mai Chiquita de Oxum, a la Mai Roxana de Beira Mar, a la Mai Aglimira, al Pai Felix, a la Dra. María Pallavicino y a la Lic. Nelly Salinas.



Conceptualizaciones²

Cabe distinguir dos conceptos útiles al análisis de los fenómenos religiosos: la religión por sí misma, por un lado, circunscrita a la hierografía, al conjunto de dogmas y prácticas que conforman un núcleo de contenido, y lo que se define como religiosidad, una actitud vinculante del sujeto con una alteridad específica o difusa, encarnada o espiritual, ubicada como hipóstasis en el *afuera* del sujeto, en la dimensión trascendente.

Mientras que la práctica de la religión puede observarse como una serie de creencias y usos ceremoniales describibles por parte de un observador, la religiosidad permanece aún como un enigma. Se trata de una experiencia en donde el mundo exterior y el mundo subjetivo son vividos en comunicación o en revelación colectivos.

Una de las características de este fenómeno es que el sujeto creyente provee a las entidades sagradas de un significado especial, trascendente. No está suficientemente claro, a nivel de los procesos psíquicos, la emergencia de esta actitud eminentemente valorativa y jerarquizante. Este valor o distinción atribuida, que quiebra la dimensión de lo cotidiano y que se otorga a diferentes objetos o aspectos de la alteridad, no se desprende directamente de tales objetos o aspectos. No radica en las cosas en sí mismas, sino fundamentalmente en las relaciones entre el sujeto y el mundo o entre el sujeto y los acontecimientos tenidos como sagrados. Escribe, al respecto, Strauss: "(...) Los valores atribuidos a cualquier objeto -como "bueno" o "maligno"- en realidad no están "en" el objeto... El valor no es un elemento, sino que tiene que ver con una relación entre el objeto y la persona que tiene experiencia con ese objeto" (Strauss, 1977: 12).

Si buscáramos la clave de esta cualidad en la dimensión colectiva, tal como Durkheim lo ha sugerido, y aunque esa dimensión social no alcanza como explicación exhaustiva del fenómeno *religiosidad*, deberíamos recordar que la

² El presente artículo es resultado de una investigación antropológica llevada a cabo por la autora entre 1972 y 2002 sobre religiones afro-uruguayas. Una primera versión sintética del mismo apareció en el libro *Rituales. Ensayos Antropológicos sobre Umbanda, Ciencias Sociales y Mitologías* (Porzecanski 1991). Una segunda versión ampliada apareció en Pedraza (2007), y la presente ha sido nuevamente revisada.



emergencia misma de rituales y cultos religiosos ocurre en el seno de núcleos familiares o grupales, sin jerarquías clericales, y recién en una etapa posterior sufre codificaciones que apuntan a una institucionalización.

En muchos marcos teóricos interpretativos, la idea de *evolución* de una religión está ligada a una separación creciente entre prácticas populares y las realizadas por individuos especialmente dedicados al culto, investidos de cierto poder de representatividad, para abocarse exclusivamente al tratamiento de y con las entidades sagradas. Esta separación opera también como diferencia entre los ámbitos sagrados y profanos. Los datos provenientes de la etnografía, por otra parte, apuntan a que, en las culturas llamadas etnográficas, lo religioso invade todos los ámbitos de la vida cotidiana, siendo imposible obtener datos “puros” de la religión en sí, separada de éstos.

Pero si el fenómeno de la religiosidad tiene que ver con la valoración que los sujetos practican colectivamente sobre la alteridad, ésta opera a través de un sistema de graduaciones desplegadas en una escala en que la sacralización ocupa uno de los extremos, y la demonización, el otro. En un centro equidistante tienen cabida las valoraciones más amortiguadas. No existiría percepción de ‘lo otro’ que en su propio mecanismo no estuviera ya totalmente imbuida de algún juicio de valor (Berger y Luckmann, 1968). Tampoco existiría percepción de *lo otro* que no implicara una jerarquización o, por lo menos, una diferenciación. Lo *maldito* y lo *bendito*, lo *angelical* y lo *demoníaco* responden a un mismo mecanismo: la construcción de sentido que el sujeto colectivo practica sobre el mundo a efectos de ubicarse en él.

Así, todos los objetos, experiencias y campos de acontecimientos pueden ser igualmente objeto de una actitud de religiosidad. Basta para ello la elaboración colectiva de un significado por parte del grupo puesto fuera de sí, en la alteridad, a disposición y codificado en un símbolo que actualice permanentemente la religiosidad inscrita en el seno de la relación. “La conditio sine qua non para que un símbolo pueda revestir el carácter de sagrado consiste en que, de un modo u otro, se encuentre asociado al mismo tiempo con el orden humano y la potencia sobrehumana.” (Cazeneuve, 1972: 188).



La religiosidad implica procesos de elaboración colectiva de significados. Son dichos significados los que vinculan al grupo de creyentes con la alteridad. Los mismos se exteriorizan a través de “símbolos susceptibles de representar el orden de la condición humana y de reunir, al mismo tiempo, la potencia de aquello que sale de ese orden.” (Cazeneuve, 1972: 188).

Rituales y emoción colectiva

Aparece entonces como una característica del vínculo entre el sujeto y la alteridad, la construcción de una hermenéutica que se impone al sujeto mismo, un sistema de significados a la vez manifiestos y latentes, cuya función dentro de la experiencia de religiosidad debe ser considerada.

A contramano de las interpretaciones exclusivamente culturalistas del ritual, K. Lorenz ha hecho referencia a determinados fenómenos conductuales experimentados en diversas especies de animales, exponiendo su tesis principal de la existencia de comportamientos filogenéticamente heredados que se repiten siempre de la misma manera ante la misma situación desencadenante. Se trata, por ejemplo, de pautas no ligadas directamente a necesidades de supervivencia sino a maneras de movimiento, de seguimiento, que tienen una función puramente *simbólica*. Huxley había llamado a estas ceremonias animales *ritualización*, aludiendo a un paralelismo entre estos procesos filogenéticos heredados biológicamente y aquellos procesos culturales que llevan al desarrollo de los ritos humanos. (Lorenz, 1974: 47).

Lorenz encuentra un paralelismo entre la tradición filogenética de transmisión de hábitos en el animal y el lugar que ocupa la cultura como transmisora de pautas dentro de las sociedades humanas. El concepto de Lorenz se refiere a conductas cuya repetición es independiente de los impulsos directamente ligados a la supervivencia: sexo, hambre, agresión, defensa. Por el contrario, se trata de conductas puramente ceremoniales o litúrgicas de vinculación intraespecífica, y fundamentalmente habituales. La necesidad de hábito en el hombre evocaría el origen filogenético de los ritos animales. Como señala de nuevo Lorenz:



Ambos tienen una raíz común en los mecanismos de conducta cuya función en el mantenimiento de la especie es obvia: para un ser vivo que carece de *insight* respecto de la relación causa-efecto debe ser extremadamente útil disponer de un patrón de conducta que alguna vez dio pruebas de lograr su objetivo, y de haberlo hecho sin peligro... Aun cuando un ser humano es consciente del origen puramente fortuito de cierto hábito y sabe que romperlo no conlleva ningún peligro, a pesar de ello una ansiedad innegable lo impulsa a observarlo, y gradualmente esa conducta se transforma en costumbre” (Lorenz, 1974: 57).

La característica eminentemente formal y repetitiva del hábito o la costumbre, trasladada al ritual religioso, indica que el sentido del mismo no debe buscarse en el ámbito de una racionalidad encaminada a la dilucidación analítica o a la emergencia de una autoconciencia. Más bien es el ámbito de la emoción el que recoge los efectos del ritual religioso.

En opinión de Scheff, el ritual implica “la revivencia potencialmente distanciada de situaciones de tensión emocional que son virtualmente universales en una cultura determinada” (Scheff, 1986: 111). Los elementos que contribuyen a ello son “recurrente tensión emocional compartida, un recurso distanciador y la descarga” (Scheff, 1986: 111). El primer elemento involucra el efecto socializador de las emociones, e inclusive, la emergencia de “emociones sociales” ligadas fuertemente a una catarsis de grupo, como en el caso de los rituales funerarios. En cuanto al “recurso distanciador”, de acuerdo a Scheff, es “cualquier recurso que permita a las personas ser a la vez participantes y observadores de su propia tensión” (Scheff, 1986: 111). El ejemplo por excelencia lo constituyen los juegos de simulación, donde las personas cumplen con las reglas del juego al mismo tiempo que las saben ficticias.

En el caso de las prácticas religiosas, y en particular, de la curación, el recurso distanciador puede ser “la creencia en la posesión por los espíritus” (Scheff, 1986: 112). Los efectos del ritual religioso y de la creencia se fortifican y autorizan mutuamente; la creencia fundamenta el ritual pero, a su vez, éste la revive, actualizándola constantemente. La convocatoria a emociones colectivas vincula inevitablemente los rituales con el espectáculo y los entretenimientos colectivos que desatan fuertes respuestas tales como el miedo, la ira, el horror o la euforia. El espectáculo -un recurso que estimula la participación del sujeto al mismo



tiempo que la limita y coloca afuera de él- regula el distanciamiento de la emoción y articula, para el sujeto, un lugar *doble*, desde el cual descarga su emoción al mismo tiempo que es capaz de acotarla en el tiempo y en el espacio: “me ocurre a mí pero no me ocurre a mí; es como si me ocurriera a mí”. Así regulada y administrada, la emoción es controlada por los límites mismos del ritual.

En la sociedad occidental contemporánea, *a posteriori* de los procesos de modernización y de secularización, el ritual aparece debilitado como vehículo de canalización emocional colectiva, y la tensión continuamente reprimida por el control social y por la enculturación disciplinadora de la expresividad es desviada hacia los entretenimientos de masas, espectáculos a través de los que se procesa la descarga en forma catártica. El factor colectivo sigue siendo central para el distanciamiento, puesto que “la simple presencia del otro sirve para mantener al menos parte de la atención individual en el presente enfocada en las demás personas” (Scheff, 1986: 124). Este hecho posibilita que el sujeto sea a la vez participante y observador de su propia emoción. Inevitable es entonces la consideración del trance en relación con el ritual religioso en general y con el espectáculo, en particular.

Trance: ocultamiento, separación y poder

En la Umbanda, el ceremonial adquiere caracteres de espectáculo en una variedad de sentidos: a) se dramatizan las actuaciones de los espíritus en sus encarnaciones; b) los fieles funcionan como audiencia participante y observadora de esas manifestaciones; c) los trajes -sean elaborados o sencillos-, la danza, el canto, el ritmo de los tambores, el tipo de iluminación o la decoración del espacio físico operan como dispositivos adicionales para lograr ese efecto de interrupción de lo cotidiano y marcar el umbral de tránsito entre lo cotidiano-corriente, y lo sagrado.

En sus reflexiones últimas sobre lo sagrado, G. Bateson escribe que “la no-comunicación de cierta clase se necesita si pretendemos mantener lo “sagrado” (Bateson 1989: 88). Agrega que la experiencia de lo sagrado es, en cierta manera, una experiencia de no-conciencia, y afirma que “el secreto puede utilizarse como un indicador que nos dice que nos estamos aproximando a terreno



santo” (Bateson 1989: 88-89). La tradición etnográfica reúne enorme cantidad de datos respecto de las formas de ocultamiento del cuerpo y de actuaciones que, en la vida cotidiana, constituyen parte central del ceremonial religioso. El uso de máscaras, atuendos, pinturas o tatuajes, cuya función es esconder el reconocimiento por parte de los fieles de los rasgos pertenecientes a la cotidianidad y la vida corriente, conocida por todos dentro del ámbito *profano*, es elemento central de la práctica religiosa a partir de la búsqueda deliberada de una transformación de las significaciones del mundo ordinario que suscite el desencadenamiento de lo extraño –todo *otro*– como principio distante/ajeno puesto fuera del sujeto, en la alteridad.

En algunos casos, esta necesaria *puesta en distancia* toma la forma extrema de una separación radical. En la experiencia chamanística, por ejemplo, el sujeto cree poder abandonar su propio cuerpo y viajar a submundos o supramundos considerados fuentes de conocimiento. Es el caso del misticismo o de los cultos de Apolo (Vermant, 1985: 62).

Otra modalidad ocurre cuando las entidades sagradas *toman posesión* del cuerpo, suprimiendo la identidad corriente del sujeto en la vida cotidiana. En este caso, “el poseído no abandona este mundo; en este mundo ha pasado a ser otro por virtud del poder que lo habita”. Es el caso del culto a Dionisos en la antigüedad, así como de los cultos africanos y específicamente, del trance en Umbanda. La separación opera a partir de la transformación de significados ligados a lo familiar cotidiano, transformación que tiene que ver con la *puesta en extrañamiento* de los mismos, lo que provoca entonces un contraste marcado con la realidad ordinaria.

En la Umbanda se induce el trance a partir de la introducción de una ceremonia-espectáculo en la que la apariencia visible de los participantes activos es transformada por medio del vestuario, la gestualidad, el canto y la iluminación, dando lugar a una dramaturgia ritual cuyos efectos seductores se aprecian en la convocatoria a los fieles a compartir un sistema de reglas diferente al de la realidad cotidiana. Tal como ocurre en el juego, la ceremonia, según Baudrillard, está sometida a un sistema de reglas convencionales y arbitrarias, a partir de las cuales el participante se *libera* aparentemente de los ordenamientos y significados de la realidad ordinaria.



El estudio de Baudrillard intenta desentrañar la función del atuendo en tanto construcción deliberada de la apariencia frente a otro (Baudrillard, 1979). Ello incluye el enmascaramiento, el maquillaje y todos los dispositivos cuya finalidad es la seducción del otro. Para Baudrillard, “seducir es morir como realidad y producirse a sí mismo como señuelo”, pues la seducción opera sobre la base de una “estética de la desaparición” (Baudrillard, 1979: 116)). El sujeto -su corporalidad, su realidad contextual, su identidad histórica y social- es *borrado*, escondido, disuelto bajo la máscara o el disfraz. Surge entonces una dialéctica de lo aparecido/desaparecido, de lo que es al tiempo que no es.

La negación de la anatomía del cuerpo y la intención deliberada de trascender sus capacidades, recursos y actividades *ordinarias* (como en el caso de los yoguis, santones, gurúes), ha sido una práctica común en una mayoría de sociedades etnográficas a través de la ritualización, ceremonialización y transformación inducida de la naturalidad en *culturalidad*: un gesto que otorga forma y sentido deliberados a la condición humana ya dada por la ley natural. El ritual exige una “metafísica radical de la simulación” (Baudrillard, 1979: 124) que borre las instancias reconocibles de la ley natural e instaure “la perfección del signo artificial” (Baudrillard, 1979: 128). En esa apariencia de ausencia, Baudrillard anota *la frialdad* y el *hieratismo ritual* como caracteres distintivos.

El fundamento de esta postura es la intención de no mostrar lo natural, *falible*, vulnerable, sometido a emociones, pasible de envejecer y de sufrir enfermedad y muerte. Se trata de no hacer visible el devenir y sus efectos disolutivos, y sí la esencia permanente, *eterna*, incambiable de lo sagrado. Esconderse es esconder la muerte, omitir, borrar, dejar en suspenso la tremenda determinación de lo natural, exaltando la afirmación de un espacio continuo, todo igual a sí mismo.

Así, *liberados* imaginariamente de la constricción y de la falibilidad, *liberados* por las reglas ceremoniales de la responsabilidad del sentido, los sujetos se adhieren al ritual como ejercicio renovado del deseo humano de trascender las limitaciones de su condición existencial. El ritualismo, más allá de lo inmediato, traduce una voluntad de control sobre el ordenamiento determinístico del devenir, sobre *aquello ya dado* y, en ese sentido, representa la rebeldía de la conciencia frente a la facticidad de una condición humana percibida como irremediable.



Procesos de sincretismo religioso y ritual

Si bien las prácticas umbandistas presentan variaciones significativas con relación a espacios geográficos y culturales diferentes dentro de América del Sur, denotando una sujeción a coordenadas relativas y a cambios culturales locales muy precisos -lo que invalidaría generalizaciones demasiado amplias con respecto al fenómeno-, el estudio de los orígenes de estas creencias nos remite, en la mayoría de autores, a considerarlas emergentes de complejos sincretismos acumulativos.

Una combinación muy temprana de diferentes religiones tribales africanas, llevada a cabo en los barcos negreros que navegaban meses bajo condiciones de hambre y enfermedad (Ramos 1979, Rama 1967, Pallavicino 1984), precedió a las combinaciones subsiguientes ya en continente americano, donde, a las religiones y filosofías del blanco se le sumaría un trasfondo de religiones indígenas nunca totalmente dominado por la expansión colonial³. Las reelaboraciones permanentes y conflictivas de estos sistemas religiosos, junto con sus obligadas adecuaciones a las nuevas circunstancias socio-económicas posibilitaron, de la mano de la supervivencia de algunas creencias nativas, su gradual transformación.

Encontramos entonces, por una parte, el sistema y contenido de las religiones Bantús -de Angola, Congo, Mozambique- cuyos seguidores fueron los esclavos cuantitativamente mayoritarios en la trata que se introdujo oficialmente en Montevideo desde 1793. Por otro lado, se advierte una decisiva influencia de la religiosidad Yoruba -de Nigeria, de Sudán-, hablantes de lengua Nagó, la que adquiriría preeminencia significativa en el proceso de elaboración sincrética de los cultos afro-uruguayos. Conviene, entonces, referirse a estos dos insumos, las manifestaciones de los cuales se practicaron desde principios del siglo XIX en Montevideo y hasta 1890, momento en que denotan una notoria transformación y se integran a la celebración del Carnaval (coinciden en este punto Ramos 1979, Valdés 1941 y Bastide 1969).

³ Ver las investigaciones de Valente, donde concluye: "En el Brasil las religiones Bantúes no sólo continuaron el sincretismo intertribal, ya iniciado en África, sino que se fundieron también con las religiones europeas y amerindias". (Valente 1977: 53).



Bantús, Yorubas, Tupis

Las culturas Bantúes, aunque cuantitativamente mayoritarias en la trata, fueron más permeables que las otras a la absorción de elementos nuevos (Bastide, 1969: 103ss). Su religión, poco elaborada en el ámbito de jerarquías simbólicas, consistía en un culto a los antepasados reducido por la aculturación colonial a una base animista, en la que espíritus de ríos, bosques, montañas, piedras y plantas, conformaban factores energéticos de vinculación a los espacios de identidad. Sin templos, y con ceremonial sencillo a campo abierto (Bastide 1969: 103ss), un sacerdote llamado *embanda*, ayudado por un *cambone*, oficiaba para “atraer en cada individuo su espíritu protector (“tata”) mediante canciones y rondallas; este estado de trance se llamaba “tener el sarao” (Bastide 1969: 103ss).

En las ceremonias de Macumba practicadas en la región de Río, los rasgos Bantúes modificados persisten en la intención de que los espíritus regresen a su encarnadura. Se trata siempre de “espíritus de muertos” -ya no necesariamente de antepasados, dado que que la experiencia esclavista destruyó linajes y genealogías- que son, en sentido amplio, predecesores “de toda la raza negra esclavizada” (Bastide 1969: 103ss). La modalidad y cualidad de estos espíritus depende de la influencia de otros cultos africanos, especialmente del Yoruba, mucho más estructurado en categorías y clasificaciones. Un fetichismo coligado a este animismo señala, de alguna manera, escaso grado de abstracción y una orientación pragmática, magicista, de la religiosidad Bantú.

El sincretismo Bantú-Gegé-Nagó desarrolla a posteriori este fetichismo a un grado más representacional, vinculando colores y tipos de ofrendas alimenticias, los caracteres identificatorios de cada una de las *líneas de Nación* y de cada uno de los *orixás*. El magicismo seguirá su proceso transformando la religiosidad africana en una práctica operacional que buscará la obtención de resultados concretos y específicos.

Según A. Ramos, las religiones Bantúes originales se asentaban sobre una organización de clanes totémicos y linajes que derivaron más tarde, en América, en los llamados *clubes*, *cofradías* y *sociedades de negros* (paráfrasis de Valente, 1977: 53ss). Sin embargo, lo que aquí importa es que “el estado de trance (...) es sin duda sobrevivencia de origen bantú”, según reconoce Valente (Valente, 1977: 53ss).



Para Deschamps, “las prácticas religiosas -de los Bantúes- tienen por finalidad reforzar la vida, asegurar su perennidad dirigiendo la acción de las fuerzas naturales (...) Los Bantú suelen declararse *muertos* en cuanto se sienten disminuidos. El ser es la fuerza; la fuerza es *la cosa en sí*, distinta de sus apariencias. Esta fuerza vital puede concentrarse en puntos esenciales o nudos vitales: el ojo, el hígado, el corazón, el cráneo. Pero todas las partes del cuerpo la poseen...” (Deschamps, 1962: 11).

Así, la fuerza vital rebasa los cuerpos y acude a los objetos que pertenecen a las personas, a sus gestos, a sus palabras. “Esta noción de fuerza vital (...) no está limitada al hombre vivo, sino que se extiende a los difuntos y a la naturaleza, por la cual circula a la manera de una corriente eléctrica. Existen inclusive acumuladores de fuerza: ciertas personas, determinados altares” (Deschamps, 1962: 19).

Los muertos, así dotados, pueden desplazarse dentro de varias dimensiones, habitar lugares y encarnarse en personas del mundo de los vivos, irritarse, causar daño o brindar ayuda. “Los vivos permanecen vinculados con sus antepasados difuntos por una red de obligaciones. En primer término, debe asegurárseles en condiciones convenientes el arduo pasaje de este mundo al otro; para ello están las exequias. Después, para evitar que se consuman y se irriten y para asegurarse su protección, es menester sustentarles la fuerza vital por medio de ofrendas y sacrificios” (Deschamps, 1962: 12).

Este intercambio supone un compromiso inscripto en el orden social: “El grupo social comprende los vivos y los muertos, con intercambio constante de fuerzas y servicios. Los muertos son los verdaderos jefes, custodios de las costumbres: velan sobre la conducta de sus descendientes a quienes recompensan o castigan según que los ritos y las leyes hayan sido observados o no” (Deschamps, 1962: 23). Este control social hipostasiado es puesto fuera del propio centro de la responsabilidad directa de los vivos y colocado más allá, en los antepasados muertos en tanto alteridad, una alteridad a la vez lo suficientemente familiar y ajena como para que, investida de poder, devuelva al grupo su identidad. “Los antepasados rigen así las relaciones entre los miembros del grupo” (Deschamps, 1962: 23), con lo que se asegura la organización frente a la cual los vivos tienen poca oportunidad de impugnación.



El trasfondo religioso Yoruba-Gegé-Nagó, mucho más fielmente conservado en su mitología, panteón y ceremonial que el Bantú, operaba en América a través de una organización sacerdotal más compleja y especializada en las funciones de adivinación, liderazgo y jefatura de cofradías y *naciones*. Un panteón de *orixás* –el término significa “imagen” en lengua Nagó, según Valente (1977: 78)-, protagonistas de mitos y leyendas en los que cualidades y defectos humanos se ven enfatizados, dependiente de un único Dios Creador llamado Olorum, se divide la responsabilidad por los diversos problemas de los hombres y se diferencia por el carácter y personalidad de cada uno de sus miembros. A estas deidades secundarias acceden los *egunes*, espíritus de antepasados que son en definitiva quienes poseen al *medium* o *cavalo* brindando, a través de él, ayuda y sabiduría a los vivos. Ritos de iniciación muy formalizados que incluyen ayunos y bautismos fundan una línea genealógica no-biológica entre el iniciado y determinado *orixá*, en tanto que un proceso escalonado de jerarquías sacerdotales asciende gradualmente al iniciado al puesto de *mae pequeña*, *babalao*, *babalorixá* o *ialorixá* a lo largo de períodos de siete años.

Bastide no ve diferencias realmente significativas entre el ritual Yoruba tal como se practicó en Nigeria y como se lo practicaba en las diferentes regiones americanas, siendo sorprendente la fidelidad entre los rasgos americanos y los africanos (Bastide, 1969: 112-118).

Se anota una marcada diferenciación de género en el sacerdocio Yoruba –ahora se trata de mujeres en contraposición al sacerdote Bantú, un hombre- y un trance de posesión estimulado por invocaciones a través de cánticos y bailes al compás de tres tipos de tambores, en el que los *orixás* se *incorporan* a los *medium*. Una vestimenta característica que clasifica colores, lugares, gestos y significados –con cierta influencia musulmana como el *balangandás* (atuendo de cabeza)- y una culinaria clasificatoria en las ofrendas de comidas y bebidas, hacen pensar en un ritual mucho más elaborado y estructurado que el de origen Bantú. Con cultos de base comunal campesina, originados en pequeñas aldeas agrícolas y en culturas de tradición oral con división del trabajo elemental y fuerte integración localista, los Yoruba crearon una espiritualidad siempre ligada al mundo concreto (Parrinder, 1980: 113).



Dos caracteres, sin embargo, coinciden en las tradiciones Bantú y Yoruba: el culto a las fuerzas animadas yacentes en plantas, animales, ríos y acontecimientos climáticos y, por otro lado, a entidades -antepasados o dioses- sagradas, que se manifiestan al hombre intermediadas por una comunicación codificada por el ritual.

En ambos casos un tono de magicismo, viabilizado por talismanes, piedras y collares, acerca esta religiosidad a cierto grado de pragmatismo operativo. “Los africanos (...) creen en la existencia de una energía latente en las cosas que no es visible en su apariencia exterior, pero que puede verse en los efectos que produce” (Parrinder, 1980: 30).

Un tercer carácter en el que confluyen ambas tradiciones lo constituye el trance: la circulación de la energía entre mundo espiritual y humano, con posibilidad de obtener una respuesta frente a las interrogantes de la condición humana.

Los sincretismos acumulativos que dan origen a la Religión Umbandista en América resultan de complejas adecuaciones no sin conflicto y de cambios en los que las religiones indígenas desempeñan también su papel. Sería imposible, sin embargo, hacer en este artículo un inventario descriptivo de cada una de las religiones indígenas americanas según las diversas versiones reconstruidas y reinterpretadas por los especialistas. A los efectos de delimitar el marco de referencia que estamos elaborando, es necesario restringir la influencia de la religiosidad indígena a la franja de las áreas costeras que recorre el Este de América del Sur, lugar a donde llegaba, por otra parte, el desembarco masivo de la carga esclavista.

Religiosidad indígena y africanismo

En lo que se refiere a la llamada por entonces Banda Oriental, antiguo territorio del Uruguay al sur de Río Grande do Sul, hay por lo menos una etnia distintiva predominante cuyo trasfondo religioso es necesario tener en cuenta para la consideración del marco de referencia que atañe a los rituales afro-brasileros en el Uruguay: la Tupí-Guaraní. Respecto a la franja norte de esta región, W. Valente afirma que “fue de modo especial con la mitología Tupí-Guaraní que el sincretismo de influencia Bantú se mostró más característico” (Valente,



1977: 60). Frente a él, Carneiro destaca cómo fue “la pobre mitología de los negros Bantús la que, fusionándose con la mitología igualmente pobre del amerindio salvaje, produjo los llamados *Candomblés de Caboclo* en la zona de Bahía” (Carneiro citado por Valente, 1977: 60).

La penetración de la religiosidad indígena en el africanismo supone una transformación de la parafernalia, de su simbolismo, pues, como señala Valente, “adoptan una indumentaria a la moda de los salvajes. Así, se visten con taparrabos, diademas, pulseras, brazaletes, casi siempre hechos de plumas. Usan collares, arcos, flechas y aljabas” (Valente, 1977: 61). Sorprendentemente, a estos rituales -según Valente- se los denomina Umbandistas en sentido estricto, dejando la denominación *Candomblé*, a secas, para aquellos de neta predominancia africanista (Valente, 1977: 61).

La línea de Umbanda designaría la resultante del sincretismo afroindio, y el *Candomblé de Caboclo*, en Bahía, así como el *Paje lanza*, en Amazonia y Piauí, se refieren a un ritual más volcado a la celebración de encantamientos en que los espíritus que habitan ríos, fuentes, selvas y montañas se manifiestan al hombre para protegerlo y ayudarlo y aparecen al son únicamente de maracas -calabazas adornadas con plumas- e invocados por el *pajé* (Gudolle Cacciatore, 1977: 217). La base chamánica de la religiosidad Guaraní se sostiene sobre una jerarquización del liderazgo y de la autoridad del jefe religioso -*Karaí*-, de modalidad radicalmente menos participativa que la de trasfondo africano ya que solamente él es sujeto de trance y comunicación trascendente (Eliade, 1976).

En efecto, la tradición chamánica sudamericana asegura un mayor verticalismo en la autoridad: “No es solamente el curandero por excelencia, y, en ciertas regiones, el guía del alma del difunto hacia su nueva residencia, sino también el intermediario entre los hombres y los dioses o los espíritus (...) También asegura el respeto de las prohibiciones rituales, defiende a la tribu contra los malos espíritus, indica los lugares en que hay caza y pesca abundantes, multiplica la primera, domina los fenómenos atmosféricos, facilita los nacimientos, revela los acontecimientos futuros, etc. Así pues, disfruta de un prestigio y de una autoridad considerables en los pueblos suramericanos.” (Valente, 1977: 62 y Métraux, 1981)



Se diría que, en la organización del sistema Yoruba-Gegé-Nagó, el poder está más equitativamente distribuido entre el *babalao*, los *babalorixás* o *ialorixás*, los *cambones*, los *sacerdotes de Ifá* (Gudolle Cacciatore, 1977: 74) y los *hijos e hijas de santo* quienes, en diversos procesos de ascensión al sacerdocio mayor, llevan a cabo tareas de colaboración en el Templo. Por otra parte, la masa de creyentes puede atravesar la línea que separa a líderes y seguidores con mayor movilidad y facilidad que en el sistema chamánico, en el que el chamán goza de una posición, a la vez que privilegiada, excluyente (Carneiro, 1978: 25).

Recogiendo las ideas de Héléne Clastres, Rodríguez Brandao afirma que se trata de un profetismo que postula un retorno a un *estado de naturaleza* intocado por la sociedad, un estado “por afuera de la sociedad terrenal en que el hombre guaraní deja, él mismo, de ser un hombre regido por su deficiencia.” (Rodríguez Brandao, 1990: 15). Una actitud disolutiva de todo contrato social puede haber confluído en la idea de la muerte como tránsito en el trasfondo africano: “estamos delante de un movimiento de búsqueda tribal de un lugar de dioses para la vida del hombre que en nada se confunde con los mesianismos y milenarismos acostumbrados de América...” (Rodríguez Brandao, 1990: 15), “la negación pura y simple de cualquier tipo de sociedad, porque para que los hombres alcancen el *Kandire* de inmortales, se tornen próximos a los dioses, necesitan no habitar otra sociedad sino vivir afuera de cualquiera de ellas” (Rodríguez Brandao, 1990: 16).

La utilización de *charutos*, defumaciones para purificar y bebidas fermentadas en el ritual -especialmente el *cauim* de origen Tupí-Guaraní- es atribuida por Valente a la religiosidad Guaraní en un señalamiento de Métraux respecto de la importancia de las bebidas fermentadas entre los Guaraníes (Cf. Valente, 1977 y Métraux, 1981). Pero lo más importante tal vez haya sido la posibilidad de que el espíritu incorporado en el trance por los *mediums* sea un *caboclo* -indio o mestizo de indio-, un ancestro indígena y no un *preto velho*, ancestro negro africano (Métraux, 1981: 93).

A diferencia de lo que ocurre en las otras modalidades de esta religiosidad, en las que predominan, según los casos, los diferentes elementos africanos, cristianos o espiritistas, la referencia al ancestro indígena significa un reconocimiento de las identidades americanas en el pasado mítico de los creyentes (Métraux, 1981: 96). Hay un desplazamiento hacia la creación de genealogías



aculturativas que elaboren una continuidad entre el pasado y el presente, evitando la dislocación y la orfandad de los practicantes del credo.

Es en el “trance” donde confluyen los dioses secundarios del panteón Yoruba, el culto a los antepasados de los grupos Bantús, la manifestación de los espíritus de muertos del Kardecismo decimonónico, y las energías y voluntades vivas de una naturaleza animada por la religiosidad Tupí. Asimismo, una vinculación importante con los antepasados muertos se aprecia en la religiosidad Apocucuva-Guaraní -al chamán se le revelaba su vocación a través de un sueño en que un pariente muerto le transmitía un canto (Métraux, 1981: 96)- y en la de sus supuestos antecesores, los Guaykurúes, en quienes el ritual de endocanibalismo es atribuido a la *incorporación* -literalmente hablando- de los antepasados fallecidos (Porzecanski, 1989). De este modo, el trance es el momento central, no sólo en la práctica del culto sino en el análisis de los acomodamientos, adaptaciones y transformaciones contextuales de la religiosidad afro-brasileña en el Uruguay.

Las etapas del trance en los rituales de Umbanda en Montevideo

En Montevideo la Umbanda en sentido estricto, a diferencia de la Quimbanda y del Batuque, representa la versión menos africanista del ritual. En la llamada *Umbanda Blanca* aparece una base Kardecista, el vestuario es predominantemente blanco, con collares o *guías* del color de cada *línea*, y el uso de cánticos, muchos de ellos *a capella*, sin necesariamente toque de tambor. Cuando éste se practica, se lo hace de forma suave y contenida en comparación con el que se da dentro de la ambientación musical de Quimbanda o de Batuque⁴.

En los Templos llamados de *Umbanda Cruzada* -en los que coexisten Quimbanda y Batuque con Umbanda Blanca- el vestuario comprende colores distintivos relacionados con cada uno de los *orixás* o entidades, y los atuendos de cabeza responden a una neta influencia islámica (Ayala, 1988).

⁴ Información obtenida en diversas entrevistas mantenidas con el Pae Armando de Ósala desde 1972 y hasta 1998.



Como señala Pallavicino, “En la Umbanda los agentes de la posesión son sólo los espíritus de los antepasados míticos (egunes); en el Batuque (...) son los mismos orixás los agentes del trance” (Pallavicino, s/f: 35). En la práctica de *Umbanda Cruzada* se realizan dos sesiones consecutivas: primero aquella en que descienden los antepasados míticos -espíritus de viejos esclavos negros (*pretos velhos*) y espíritus de indígenas de las tribus TupiGuaraní- y luego, aquella en que descienden las propias divinidades u *orixás* (Pallavicino, s/f: 35-36).

La ceremonia en que los mediums entran en trance reviste, por más que difiera de acuerdo a las modalidades diferenciadas del ritual, y con relación a los diferentes Templos, un carácter formal mínimo que se reitera -con cierta flexibilidad- en la práctica religiosa: una estructuración percibida por el observador, pero también por el participante.

La preparación y la repetición confieren al ritual un tono de espectáculo que involucra por igual a espectadores, participantes y protagonistas. Se trata de “la dramatización de una presencia, que manifiesta sus valores esenciales y los trasmite por su expresión verbal, sus insignias, sus símbolos”, explica la Mae Aglimira Villalba (Villalba Acosta, 1989: 26). Naturalmente, la coordinación de este proceso está a cargo del Jefe del Templo, quien va organizando el desarrollo de las etapas y les adjudica los tiempos necesarios.

Un esquema general del proceso de trance sería el siguiente:

1) Un primer momento signado por invocaciones, movimientos del cuerpo y danzas por parte de los *mediums* al ritmo de tambores o de cánticos. La danza consiste esencialmente en giros ininterrumpidos en sentido antihorario -lo que se llama la *girada* o la *yira*- en forma lenta, al principio, y gradualmente más rápida, sobre sí mismos, hasta alcanzar un impulso sostenido llamado *el rodado*. El ordenamiento de los *mediums* sobre el espacio físico del *terreiro* no es arbitrario, sino que responde por un lado a la jerarquización que existe en la estructura interna del sacerdocio⁵ y, por otro, al lugar que las entidades que descenderán han *elegido* de antemano ocupar. De esta manera, en esta etapa el giro se efec-

⁵ Entrevistas mantenidas con la Mae Chiquita de Oxum (Chiquita Aguilar) en 1984, 1985 y 1986.



túa sobre lugares fijos, componiendo sin embargo, en la totalidad, un círculo. En palabras de Mai Chiquita, “una rueda, o círculo mágico, por donde circula la corriente, una especie de cadena” que cierra cualquier espacio o puerta “por la cual puedan introducirse espíritus obsesores.”

En esta primera etapa, según la Mãe Chiquita:

No puede haber ruidos extraños y la gente viene a ejercer una elevación espiritual, se tiene que elevar. Tiene que empezar a pedir, a vivir, a pedir, a su forma, a su manera, (...) a pedir a ese ser supremo, en el cual nosotros creemos, Oxalá, Xambí, como lo quieras llamar, que te envíe buenos mensajeros, buenos espíritus para poder cumplir con la misión que te ha sido encomendada. (...) Se necesitan unos diez o veinte minutos de ese silencio, de esa paz, de esa tranquilidad, en la cual el Jefe habla, sesiona, dice unas oraciones. (...) Bueno, se empieza a llamar, se empieza a llamar y la persona se va mentalizando que va a llegar algo, de que de alguna manera ella va a entrar en trance. (...) Hasta que tú empezás a sentir como una fuerza que te lleva a girar (...) Giras, empieza despacito, hasta que empieza aquello con más y más fuerza, hasta que la persona ya es, cuando entra los movimientos de los brazos, de las manos, donde sea. (...) La persona empieza a percibir no sonidos, pero sí sensaciones en el cuerpo, como de frío, de calor y ahí es cuando empezás a sentir, a sentir que te vas, te vas, cada vez más te vas, hasta que llegó el momento en que le cambió la voz a la persona, le cambió los gestos, la mirada.

2) Un segundo momento está compuesto por la *incorporación del espíritu*, lo que se manifiesta por un detenerse del *medium* en posiciones abruptas, rígidas, con posturas que recuerdan la personalidad de la entidad que lo posee (si se trata de un anciano esclavo, será una postura encorvada, apoyada sobre un bastón, por ejemplo), la mirada abstraída, sin ver, y el cuerpo contorsionado por gestos bruscos. La voz será grave, completamente diferente a la normal de la persona. Escribe Pallavicino: “A veces sucede que cuando los espíritus toman posesión del cuerpo de los *mediums*, éstos caen rodando frenéticamente en el suelo, alucinados, respirando con dificultad como si algo los estuviera sofocando. A veces, el grado de concentración de algún asistente (a la ceremonia) puede ser tan profundo que éste experimente al mismo tiempo el trance del *medium*” (Pallavicino, s/f: 42 y ss).



Las transformaciones que experimenta el *medium* son percibidas por el observador de la misma manera que son descritas por el propio *medium*. Como señala Mae Chiquita de Oxum: “Es muy importante la mirada. La mirada se transforma completamente. Ya no es la persona, y vos te das cuenta de que no es la persona. Ya no estás hablando con aquella persona amiga que de repente estuvo contigo, que compartió contigo (...) sino que es un ser extraño que está allí, que siempre viene en son de paz, que es dulce por naturaleza (...) Y que es bueno. Y eso tiene que saberlo el Jefe del Templo. Porque también hay espíritus burlones, espíritus oscurecidos”.

3) Un tercer momento lo configura la manifestación de la entidad incorporada. Después de algún tiempo en que los *mediums* han adquirido ya las actitudes consideradas propias de la entidad que han incorporado, se detienen los cantos y tambores. Los *mediums* se sientan o se inclinan sobre el suelo para *riscar su punto*, o sea, dibujar con líneas o con imágenes un símbolo que los representa y encerrarlo en un círculo. Ello implica la constancia de que su identidad ha sido plenamente asumida.

Es entonces cuando las personas que asisten a la ceremonia pasan, de una en una, a pedir ayuda espiritual o consejo a los *mediums*. Cada uno de ellos opinará sobre el problema que la aqueja y pasará sus manos por brazos y espalda del consultante para *descargarlo* de corrientes negativas y proporcionarle, a su vez, las fuerzas que le ayuden en su camino. Este acto se llama “santiguado para despojar al consultante de todo mal”. El *medium*, habiendo incorporado a la entidad, posee ahora en su cuerpo un factor curativo, protector y trasmisor de energía. En todos los casos, algo del espíritu incorporado fluye hacia el consultante, y, viceversa; el espíritu asume en su cuerpo y, como consecuencia, libera al consultante de las *corrientes negativas*.

4) Un cuarto momento es la *desincorporación* de la entidad. Comienza nuevamente con cánticos y tambores que despiden a los espíritus -se llaman *pontos cantados*-, los saludan y les agradecen la ayuda recibida. Los *mediums* comienzan nuevamente a girar sobre sí mismos hasta que el espíritu se aleja. Gradualmente, los *cavalos* van *despertando* y adoptando la mirada y gestos habituales. Declara la Mae Chiquita:



Ha costado a veces que un Pae se retire, porque está como pegado. Entonces hay que hablarle, hay que decirle: “Pae, Ud. se tiene que retirar, Ud. tiene que dejar a su materia”. Entonces ya el Jefe va y lo sacude, le sopla los oídos- es muy importante esto-, le da a tomar agua, incluso le hace una gira de agua, como decimos nosotros, le tira agua todo alrededor (...). La persona vuelve en sí y queda normal.

La despedida exige también el borramiento del símbolo identificatorio. De nuevo señala Mae Chiquita de Oxum: “Cuando el Pae se va a retirar, pide un paño blanco con alcohol y borra el riscado”. Consultadas dos informantes respecto de cómo se sentían una vez concluido el fenómeno del trance, una respondió:

Nunca me sentí mejor. No tengo frío, capaz que tengo calor, pero frío nunca. Con unos días helados de frío, que todo el mundo pensará cómo están éstos así, nosotros descalzos, con esos vestiditos tan livianitos, nosotros terminamos con un calor que parece que nos brota fuego del cuerpo. Y todo eso es provocado por esa fuerza, porque no deja de ser una fuerza, porque el espíritu que desencarna es una fuerza.

Otra informante dice: “No sentís, no sentís cansancio, no sentís frío, no sentís calor, no sentís nada.”

Dos perspectivas: emic y etic

Dentro de este esquema general, llama la atención la coincidencia de las perspectivas *etic* –consultantes- y *emic* –participantes- en cuanto a la descripción de las etapas del trance: ésta podría explicarse tal vez por el desdoblamiento que ejercen los participantes al relatar la ceremonia *como vista desde afuera* y al jugar el doble rol de observador, por un lado, y de *medium pasible de ser poseído*, por otro.

Para los creyentes, es el trance el momento culminante de la religiosidad Umbandista, y dentro de él, la etapa de manifestación de las entidades espirituales. La creencia de que el consultante está comunicando directamente con el espíritu, o con la divinidad misma, carga de expectativa y significación este momento. Sin embargo, en la descripción de los *mediums* la perspectiva *emic* se limita a las sensaciones corporales, tornándose dificultosa para expresar la médula del acontecimiento. Dice Roxana de Beira Mar:



Vos sentís que pasás a un segundo plano. Tu yo, tu conciencia, pasa a un segundo plano para dejar supuestamente que ingrese ese espíritu en el cual nosotros creemos. Entonces sentís sensaciones en el cuerpo. Sentís sensaciones físicas, empezando por ahí, tú sentís como que crecés, yo sentía, por ejemplo, como que me agrandaba, como que mi cuerpo crecía y que me estiraba, sentía como que la voz me cambiaba, yo me escuchaba la voz, ¿me entendés?, no es que yo me hubiese muerto ni nada por el estilo, como que la voz que cambiaba, me entendés, como que hacía gestos con el cuerpo que no los hacía con todas mis facultades, me entendés, inclusive yo me acuerdo que ese día, yo después le pregunté a mamá, le digo: ¿yo gritaba?, y le pregunté a la gente que estaba ¿yo grité mucho? Y me dicen, no, ¿por qué? Pero es que yo sentía que gritaba imponentemente. Yo sentía que gritaba⁶.

En la perspectiva *emic*, o sea, desde los parámetros de los participantes activos, el trance es transición al interior del psiquismo del protagonista; al mismo tiempo, para la perspectiva *etic* aparece como transición ceremonial en el espectáculo ofrecido a los consultantes y seguidores. Resultan así transiciones paralelas, unificadas por las creencias que comparten ambos -protagonistas y consultantes- y desdobladas por la fisura, percibida por el psiquismo del protagonista.

Dice Roxana: “Al principio el *medium* es consciente totalmente. A mí me costó, una de las cosas que me costó mucho fue (...). Porque una cosa era atender a los Pae, cantar, todo aquello, pero otra cosa era entrar en trance. Y yo pensaba que yo me tenía que desaparecer, ¿me entendés? Que yo no podía sentir nada, que tenía que morirme”. Nuestra pregunta fue: “¿Y tenías miedo?” Ella responde: “...de estar engañando y al mismo tiempo de estar engañándome yo misma.” Agrega: “...hasta que llegó el momento en que, por fracciones de tiempo, vos (...) tu mente no está, entendés, no estás porque te llevan la mente, la mente te desaparece. Claro, estuviste de repente una hora concentrado y prácticamente lo que te acordás es el primer instante cuando sentís las manifestaciones”.

6 Entrevista mantenida con Mae Roxana de Beira Mar, 1989.



Convertirse a sí mismo en símbolo

M. Eliade ha sostenido lúcidamente que “todos los sistemas y las experiencias antropocósmicas son posibles en la medida en que el hombre se convierte, él mismo, en símbolo” (Eliade, 1975: 407). Este proceso, íntimamente relacionado con el de hacerse seductor para otros, supone una actitud de despersonalización, desindividualización y deshumanización que permite trascender la circunstancia humana, vaciándola de toda connotación real y ocultándola bajo una apariencia que, así, se torna *numinosa*, en el sentido de R. Otto. Para éste, “el contenido cualitativo de lo numinoso, que se presenta bajo la forma de misterio, está constituido de una parte por ese elemento antes descrito, que hemos llamado *tremendum*, que detiene y distancia con su majestad. Pero de otra parte, es claramente algo que al mismo tiempo atrae, capta, embarga, fascina” (Otto, 1980: 51). En ese sentido, convertirse en símbolo es vaciarse de todo contenido específico y estar dispuesto a ser depositario de las expectativas del creyente.

La emergencia de este espacio sagrado donde las leyes de lo humano-natural son abolidas, donde el tiempo desaparece y reina la repetición (Eliade, 1972) -según Mae Chiquita “Son símbolos intemporales y por eso perduran”- y donde entra en vigencia un sistema de reglas muy fijas, implica la aparición de lo fabuloso, *enteramente-otro* en el seno mismo de lo cotidiano. Para Baudrillard, hay una cualidad esencialmente humana -en las más diversas culturas etnográficas- que consiste en “forzar el cuerpo a significar” (Baudrillard, 1981: 112), de tal manera que las condiciones que hacen de la apariencia un patrimonio social, coercitivo, responden al carácter uniformizante, ordenador y simbólico del rito, necesario para sostener la transición entre *lo natural humano* y lo *sobrenatural-desconocido*.

La función de los sistemas simbólicos sería el envolvimiento y ocultamiento de la condición natural ya dada a través de un dispositivo por el cual el sujeto se hace *objeto colectivo* para sí mismo y para otros. Ninguna emoción personal, debilidad, fragilidad o vulnerabilidad puede dejarse entrever. Por el contrario, acceder a la inmovilidad de las máscaras, llevar el cuerpo a la condición de fetiche aseguran cierta impenetrabilidad de los otros en una esencia que, por vulnerable, aparece desvalorizada en contraste con la perenne sabiduría y eficacia del ídolo.



Desde el punto de vista fisiológico el fenómeno del trance debiera investigarse en relación de contraste o similitud con los procesos de meditación en las religiones orientales, en especial Budismo Zen y modalidades Yoga, lo que tal vez arrojaría luz sobre las consecuencias del mismo en el metabolismo, la respiración, y la resistencia de la piel (Teyler, 1972). Otra perspectiva sería el estudio comparativo del trance respecto de otros estados alterados de conciencia -el sueño, la hipnosis, la sugestión-, aunque en ningún caso estas variables pueden explicar por sí solas la compleja existencia del fenómeno (Porzceanski, 1984, considera otras hipótesis relativas a la dramatización y concepto de espectáculo).

Algunas hipótesis interpretativas

Los estudios sobre cosmología de los rituales afro-brasileños, en general, arrojan algunos indicios a partir de los que se pueden formular algunas hipótesis interpretativas. En el caso particular de nuestra investigación, según la Mae Chiquita, “la filosofía del Umbandismo consiste en el reconocimiento del ser humano como partícula de la divinidad de la cual se desprende limpia y pura y a la que debe reintegrarse al final de un necesario ciclo evolutivo de reencarnaciones que le permite recobrar su pureza originaria” (Aguilar, s/f). En este sentido, “la vida de Dios es energía y fuerza manifiesta” (Aguilar, s/f) y es posible la gradual perfección del hombre. El sentido de la reencarnación es ir corrigiendo sucesivamente los errores de la existencia anterior para conseguir el perfeccionamiento espiritual a través del desempeño de funciones importantes (Aguilar, s/f).

La vida es anterior a la existencia orgánica. Dice Mae Chiquita: “Una persona llega a la Tierra. Nace, crece y va pasando por distintas cosas, por ejemplo, tristezas, angustias, etc”. Escribe Ziegler que, en la cosmología Nagó, “todo hombre nace de la sustancia de la vida, de un acto creador único y no repetido jamás. Una vez que nace, vive para siempre” (Ziegler, 1977: 139)

Debe resaltarse aquí que, tras la apariencia politeísta y animista de la Umbanda, aparece un trasfondo esencialmente monoteísta, unitario y universalista, que busca expresarse en la práctica ritual con mucha menor abstracción que en los monoteísmos clásicos. Un principio creador único, situado en una esfera



lejana a la vida cotidiana, intenta por medio del trance volverse físicamente presente a través de manifestaciones múltiples. El *medium* incorporado asume la antigua función sacerdotal de mediación entre hombre y dioses. Pero la cualidad de esta mediación es que el sacerdote virtualmente *desaparece*, permitiendo la comunicación directa entre hombres y dioses. En la misma encarnadura -literalmente hablando- de los espíritus, hay la posibilidad de un vaciamiento que permite al creyente una cercanía con lo sagrado aparentemente más próxima que en los monoteísmos tradicionales, en que un Dios lejano habla a través de una jerarquía sacerdotal o en la introspección solitaria de sus fieles.

Hay asimismo una voluntad expresa de imponer espesor y cuerpo al principio creador abstracto y, en la imposibilidad de su representación total, se revelan aspectos parcializados y particulares de su esencia. Se trata, además, de una representación viva, por un lado icónica en cuanto que *retrata* vestimentas o gestos pero, por otro lado, simbólica en cuanto que oculta, bajo el cuerpo del *medium*, la verdadera apariencia de la entidad sagrada. Sincrónica y diacrónica -ya que la misma divinidad será sucesivamente encarnada por diversos *mediums* y lo ha sido a lo largo del pasado-, esta representación es transformada sin variar en identidad simbólica. Dioses vivos que se mueven, hablan y comunican mensajes remiten a una religiosidad dinámica, alejada de ídolos e imágenes aun cuando pueda residir en los altares.

El *polo sensorial* es el cuerpo móvil del *medium*, su voz, la gestualidad que *humaniza* lo sagrado en una antropomorfización permanente; el *polo ideológico* remite a una dialéctica de cambio y permanencia, de eternidad sujeta a su actualización circunstancial y acotada en el tiempo limitado de la finitud de la vida humana.⁷

Polaridades expresivas: el Bien y el Mal

Expresa la Mae Shirley de Xangó: “los enemigos existen tanto en el plano físico como en el astral. Muchos Quiumbas o espíritus obsesores andan por el espa-

⁷ Me refiero a la diferenciación de sentidos que hace Turner al describir las propiedades de los símbolos rituales (Turner, 1980).



cio, dispuestos siempre a perturbar o dañar a tantos desprevenidos” (Shirley de Xango, s/f). Según M. Douglas, el carácter esencial por el que puede reconocerse lo sagrado es su peligrosidad: “el universo está constituido de tal manera que sus energías son transformadas en peligros y poderes que son ahuyentados o controlados por los hombres en su manipulación de lo sagrado” (Douglas, 1984: preface IV). Este tema ha sido también desarrollado por Berger, e implica la polaridad que incluye al bien y al mal dentro de un mismo sistema unificado, que intenta *explicar* ambos a partir de un mismo principio (Berger, 1969).

En la cosmología umbandista, los antepasados devienen a un tiempo espíritus sabios que ayudan a los vivos, y fuerzas frente a las cuales es necesario tener ciertas cautelas que se ponen en práctica a través de formas de tratamiento ritualizado. Se trata de una *peligrosidad* que viene *desde afuera* -de esa dimensión que no es la humana- y que dota al dogma Umbandista de un carácter esencialmente dualista. Se trata de una clasificación central que opera oponiendo beneficios y daños, protecciones y ataques, e implica la creación colectiva de estrategias rituales. De nuestras entrevistas de investigación hemos podido comprobar que surge, en los practicantes y líderes religiosos, una preocupación por cómo se hacen las invocaciones, por cómo se tocan los tambores y cómo se consigue o no un clima de serenidad que eleve a los *mediums* a fin de asegurarles que los espíritus que desciendan sean en verdad *espíritus de luz*.⁸

De todos los peligros que acechan desde fuera a la vida humana, la muerte parece ser el que definitivamente separa dos mundos irreconciliables. Ziegler encuentra que el tratamiento que los rituales afrobrasileños dan al tema de la muerte configura un intento de reunificación de esos dos mundos: “Para los que mueren, es una reinserción, bajo formas de *egun*, en el universo estructurado con dos mitades reversibles, de la existencia infinita de los seres. El hombre vivo se construye vivo con la ayuda de hombres muertos. La conservación de la vida en el universo, su actualización en el trance y su expansión a través del amor son las únicas grandes y permanentes funciones del hombre” (Ziegler, 1977: 332).

8 Entrevista a Mae Chiquita de Oxum.



Menos idealmente planteada, esta perspectiva no busca sino aminorar el miedo a la muerte y domesticar, si es posible, la tensión que provoca su certeza dentro de las prácticas cotidianas de la vida. El proceso de esta domesticación conlleva al menos dos etapas. Primero se trata de afirmar -no negar- la existencia de un límite que viene desde un *afuera*/destino ajeno a la voluntad del cuerpo, un límite que marca un cierto determinismo y un primer corte entre la voluntad humana y aquellos acontecimientos independientes de la misma y, por tanto, inevitables.

Segundo, se trata de la inserción de esta idea de límite en la vida concreta como una práctica de interlocución/transacción/negociación del hombre con los dioses/destino, que opera a través del trance. Es también un diálogo entre vivos y muertos, entre hijos y padres que aminora el miedo a la muerte y permite la inserción de la finitud que aterra dentro de una infinitud más vasta.

Se lleva a cabo a través de una ritualización colectiva en que cada uno se reconoce, en cierto modo, igual a cada uno de sus semejantes, los *mediums* y, a través de éstos, igual también a los dioses o espíritus que *descienden* a los cuerpos de esos hombres y mujeres tan comunes y corrientes como cualquiera. La duplicidad de estas identificaciones, opuestas y convergentes en el propio cuerpo de los *mediums* en trance, permite a los creyentes ser y no ser, al mismo tiempo, parte de las dos categorías, y les confiere el poder de circular por la frontera de las mismas. Para los creyentes la interacción con el mundo de las divinidades -que son también antepasados- crea fuertes lazos identificatorios, inclusive genealógicos, y el sentido de pertenencia a una dimensión anterior al nacimiento y posterior a la propia muerte, lo que hace disminuir las tensiones inherentes a la conciencia de las limitaciones orgánicas y de la imperfección ética.

Redes y relaciones

Desde una perspectiva específicamente psico-social, es necesario hacer algunas puntualizaciones respecto del comportamiento de las redes relacionales dentro de esta religiosidad umbandista en comparación con aquellas otras que emergen de religiones tradicionales, que congregan -literalmente hablando- una *masa* de fieles.



De nuestros datos surge que un Jefe de Templo no congrega usualmente una cantidad de personas mayor que ciento cincuenta en el mejor de los casos, siendo una cantidad habitual de sesenta a ochenta fieles. Sostenemos que estas redes relacionales están limitadas por la modalidad de los vínculos que los Maes y Paes deben establecer con los seguidores. Se trata de relaciones *cara a cara*, muy personalizadas, basadas en la comunicación directa y en el aprendizaje por el ejemplo, en las que el líder religioso se involucra personalmente y dispone de un tiempo personal para cada uno de los creyentes. Esta modalidad condiciona el crecimiento de la red relacional y sus límites. Si ésta creciera demasiado se debilitaría la fuerza de las relaciones *cara a cara*, los fieles no se sentirían *contenidos* en el marco de una cosmología esencialmente empírica, de comunicación directa y permanente, que reproduciría los lazos de parentesco, la noción de origen -*hijos de santo*- y los vínculos primarios y secundarios de pertenencia.

La versión *émica* de estos límites relacionales es expresada por la Mae Chiquita así: “Pero cualquier persona que no tenga ningún tipo de educación puede ser *medium*”. “Hay tres tipos de *mediums*: activo, *medium* receptivo y *medium* pasivo”. “Las personas de repente pueden hasta ayudar, pero no llegan a la incorporación, son pasivos”. Y, “hay Jefes que están tan equivocados que a todo el mundo lo meten dentro de una línea, y no puede ser, ahí empiezan las enfermedades mentales”.

La base democrática de la participación real es definida por la condición de *mediumnidad* -igualitaria para todos-, pero el límite de la red relacional es colocado fuera, como un requisito de eficiencia, salud y normalidad. Es así que el crecimiento de la religión Umbandista debe verse más en la proliferación de Templos que en el crecimiento del número de seguidores de algún líder en particular, ya que el esquema organizativo inherente a esta religiosidad impone una necesidad de fragmentación de las tendencias aglomerantes masivas, típicas de las religiones más tradicionales. Esa fragmentación defiende la existencia de un universo íntimo que debe mantenerse como tal -los Jefes entrevistados *reconocen* la existencia y el poder de sus pares, muchos de los cuales fueron sus *hijos*- para fortalecer el centro de la práctica ritual: un trance en que los dioses se *democratizan* y hablan a todos los hombres por igual, sin necesidad de un sacerdocio *traductor*.



Más aun, la modalidad de la red relacional quiebra los efectos homogeneizantes de la industrialización y urbanización, interrumpe la subsunción de las relaciones alienadas de una burocracia organizativa que se extiende también a los sistemas religiosos y rebusca modalidades arcaicas pre-industriales, clánicas o de familia extensa, capaces de revivificar la identidad, la subjetividad, las genealogías y la afectividad como protecciones frente a la desgracia o la muerte. En un país como Uruguay, semi-industrializado pero de neta predominancia étnica europea, llama la atención esta forma incipiente de desautorizar -tardíamente- los modelos de relación instalados por la cultura occidental.

Caben aquí también las consideraciones ya largamente desarrolladas teóricamente respecto a la intención de los sistemas religiosos de construir un mundo con sentido y legitimarlo (Berger, 1969) en oposición a un caos dentro del cual el hombre se pierde (Eliade, 1975). Por cierto, la elaboración de un orden cósmico implica también la reconstrucción de un orden social. En ese sentido, y a partir de las experiencias observadas, la religiosidad Umbandista puede leerse como una propuesta de alteración de las relaciones humanas dentro de microespacios sociales cuya consideración impone una investigación más amplia de las necesidades psicosociales dentro de una sociedad uruguaya altamente urbanizada y de notoria tradición secular.

No debe quedar al margen que el trance es, al mismo tiempo que transición entre vivos y muertos, descendientes y antepasados, humanos y divinidades, orden social y orden religioso, transformación psico-fisiológica que opera en el cuerpo. Ya no en la máscara, o en el vestuario; ya no en el tatuaje o en la pintura facial: es el cuerpo el sometido a transición y con visible esfuerzo físico. Ello habla de una religiosidad medular, que pone en duda el mismo concepto de representación -en términos de dramatización, y aun el de *actuación*. Descartados éstos, y entendido el cuerpo -todo él- como símbolo que condensa y unifica la contradicción esencial entre impotencia y omnipotencia, entre finitud e infinitud, siguen presentes sin embargo las incógnitas centrales de la esencia del trance, al menos desde el punto de vista antropológico, su cualidad singular de significar, al mismo tiempo, un límite y su trasgresión.



Bibliografía

Aguilar, Ch. (s/f.): "En qué consiste la filosofía de la Umbanda", *Nuestra Umbanda*, Año 1, N° 1, Montevideo.

Ayala, A. (1991): *El Batuque. Mitos y fundamentos de la Gran nación Nagó en América*. Montevideo, M.Z.

Bastide, R. (1969): *Las Américas Negras*. Madrid, Alianza.

Bateson, G. y Bateson, M.C. (1989): *El temor de los ángeles. Epistemología de lo Sagrado*. Barcelona, Gedisa.

Baudrillard, J. (1979): *De la Séduction*. Paris, Denoel/Gonthier.

Berger, P. y Luckmann, T. (1968): *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu.

Berger, P. (1969): *The sacred canopy*. New York, Doubleday Anchor Book.

Carneiro, E. (1978): *Candombles da Bahía*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Cazeneuve, J. (1972): *Sociología del Rito*. Buenos Aires, Amorrortu.

Deschamps, H. (1962): *Las religiones del África Negra*. Buenos Aires, Eudeba.

Douglas, M. (1984): *Implicit meanings*. New York, Routledge and Kegan.

Eliade, M. (1972): *El mito del Eterno Retorno*. Madrid, Alianza.

_____ (1975): *Tratado de historia de las religiones*. México, Era.

_____ (1976): *El Chamanismo*. México, Fondo de Cultura Económica.

Gudolle Cacciatore, O. (1977): *Diccionario de Cultos Afro-brasileños*. Rio de Janeiro, Forense Universitaria.



Lorenz, K. (1974): *On Agression*. London, Methuen & Co. Ltd.

Métraux, A. (1981): *Religioni e riti magici indiani nell' America Meridionale*. Milano, Il Saggiatore.

Otto, R. (1980): *Lo santo*. Madrid, Alianza.

Pallavicino, M. (1988): *Umbanda. Investigación sobre la Religiosidad Afro-brasilera en Montevideo*. Montevideo, Pettirossi Hnos.

Parrinder, G. (1980): *La religión africana tradicional*. Buenos Aires, Lidiun.

Pedraza, Z. (comp.) (2007): *Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina*. Bogotá, UNIANDES.

Porzecanski, T. (1984): "Estrategias de la seducción", *Relaciones*, Montevideo, Octubre.

_____ (1989): "Antropofagia entre los Guaraníes". En *Curanderos y Cannibales*. Montevideo, Luis Retta.

_____ (1991): *Rituales. Ensayos Antropológicos sobre Umbanda, Ciencias Sociales y Mitologías*. Montevideo, Luis Retta.

Rama, C. M. (1967): *Los Afro-Uruguayos*. Montevideo, El Siglo Ilustrado.

Ramos, A. (1979): "As culturas Negras no Novo Mundo", *Brasiliana*, Volume 249, pp. 25-43.

Rodríguez Brandao, C. (1990): *Os Guaraní: Índios do Sul*. Sao Paulo, USP.

Scheff, T. J. (1986): *La catarsis en la curación, el rito y el drama*. México, Fondo de Cultura Económica.

Shirley de Xango, M. (s/f.): "Mediumnidad", *Nuestra Umbanda*, Año 1, N° 1, Montevideo.



Strauss, Anselm L. (1977): *Espejos y máscaras. La búsqueda de la identidad*. Buenos Aires, Marymar.

Teyler, T. (1972): *Altered States of Awareness: Readings from Scientific American*. Boston, W.H. Freeman & Co.

Turner, V. (1980): *La selva de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI.

Valente, W. (1977): "Sincretismo religioso afro-brasileño", *Brasiliana*, Volume 280, pp. 123-145.

Vermant, J.P. (1985): "El Dioniso enmascarado de las Bacantes de Eurípides", en *El Hombre*, Selección de artículos de la *Revista Francesa de Antropología*. Buenos Aires, Manantial, pp. 65-79.

Villalba Acosta, A. (1989): *Macumba. Terapia del pueblo*. Montevideo, Monte Sexto.

Ziegler, J. (1977): *Os Vivos e a Morte: Uma "Sociologia da Morte" no Occidente e na Diáspora Africana no Brasil, e seus Mecanismos Culturais*. Rio de Janeiro, Zahar.