

Fernando Giobellina Brumana y Elda González Martínez
Umbanda. El poder del margen.
Un estudio sobre religiosidad popular y experiencia social
Servicio de publicaciones, Universidad de Cádiz, Cádiz,
2000 (408 páginas).

ESTE INTERESANTÍSIMO LIBRO SE publicó por primera vez en inglés por la Universidad de Uppsala en 1989. Un par de años más tarde, la Universidad de Campinas lo publicó en portugués con un extenso prólogo de Roberto Da Matta, quien señaló que se trataba de «el libro más completo sobre estas religiosidades desde las experiencias clásicas de Roger Bastide». Finalmente, ahora contamos con esta edición española gracias a la Universidad de Cádiz. El libro fue el fruto de un trabajo de campo —concretado, entre otros, en cincuenta entrevistas en profundidad grabadas a poco más de veinte informantes, y quinientas fotos— durante un período central de tiempo que transcurrió entre octubre 1981 y agosto 1983.

Este libro demuestra de forma magistral en que la religión popular de Umbanda, en la ciudad de Sao Paulo, como toda religión popular, o ‘culto subalterno’, como

dicen los autores, es una religión del cuerpo y de las aflicciones del cuerpo en los ‘desposeídos’ de la sociedad. «En efecto, las aflicciones a las que las clientelas buscan remedio en los cultos subalternos son aflicciones concretas, materiales, vinculadas sin mediación con lo corporal: enfermedad, deseo, supervivencia económica. Es decir que mediante la explotación mística del cuerpo, estos cultos intentan superar el desorden que amenaza al cuerpo» (63). Las religiones oficiales, o ‘religiones eruditas’, como son llamadas en la obra, se preocupan de Dios y de la salvación del alma. Las religiones populares se ubican en otro plano. «No es, pues, de la salvación del alma que Umbanda trata, sino de la protección del cuerpo» (263).

Los templos católicos o los templos pentecostales son, en la geografía marginal de Brasil, apenas ‘islas civilizadoras’ o ‘islotos salvacionistas’ (83), que sacan al

pueblo de su cultura popular, de sus espacios propios, de su «pedaço». Umbanda, por el contrario, es el centro del «pedaço» del pueblo. Si un templo pentecostal es una suerte de «contrapedaço», el «terreiro» de Umbanda constituye finalmente el «pedaço», sacralizando lo profano de la vida social, montándose sobre las actividades que tejen las redes sociales de la vida popular, como la bebida, el juego, los bailes, los espectáculos profanos (87-88). No es raro, así, que «en medio del ritual o en los intermedios entre un momento y otro del mismo, los oficiantes comen, beben café o aguardiente, hacen bromas, hablan de su trabajo o de fútbol» (91). A pesar de expresiones en contrario, «nada impide en realidad que los terreiros sean foco de todo tipo de transacciones amorosas...» (145). Los músicos del «terreiro», el grupo de «atabaqueiros», puede ser parte de alguna pandilla del barrio —«de esta manera, es por su intermedio que más directamente se articula el terreiro con el pedaço» (159)—. En el espacio del «terreiro», como parte de la vida cotidiana del pueblo, «como casa de todos, para todos debe haber comida» (92).

Umbanda no es una iglesia, no es una secta, no hace proselitismo. «Umbanda es una religión de familia». (146). De familia popular, donde Dios no tiene lugar. «La au-

sencia de Dios de la ocupación y preocupación del ritual Umbandista es muy significativa... Esto es muestra, pensamos, de la forma específica en que Umbanda elabora su subalternidad religiosa» (205). «Es la Iglesia católica, en su carácter de religión oficial, la que tiene el dominio privilegiado de la relación con Dios; al menos así lo aceptan los umbandistas» (206). Si Dios no tiene gran presencia, ésta la tienen infinidad de espíritus sagrados. El panteón umbandista está conformado por una pléyade de personajes 'excluidos' de la historia y de la cultura populares del Brasil: «santos, hechiceros, indios que defendían sus tierras contra el blanco invasor, viejos esclavos a los que la edad trajo bondad y sabiduría, delincuentes, niños, prostitutas, soldados, gitanos, gente de mar, etc.» (261-262).

Entre las «santidades» y «entidades» de Umbanda que son analizadas prolijamente en el presente estudio, sobresalen los llamados «bahianos». «Incorporan como hombres y mujeres algo tambaleantes por la bebida, con la mano en la cintura, risas, bromas y danzas... Fuman cigarrillos de paja, beben aguardiente solo o mezclado con leche de coco, a veces con pimienta, en cazos hechos con mitades de cocos; convidan al público tanto con la bebida cuanto con el tabaco»

(193). El «bahiano» «mantiene el tono jocoso durante toda su permanencia en tierra» (228). Varios «pontos [canción ritual] de bahiano» hacen referencia a su amor por la bebida: «Dentro de aquel alambique / quiero mi sepultura / así aun después de muerto / quiero hallarme en la abundancia / De botella quiero la vela / de aguardiente quiero el cajón / de embudo quiero la mortaja / Quien no bebe / Quien no fuma / Qué alegría puede tener» (229). Estos «bahianos» no son ajenos, por su parte, al discurso católico popular. Como dicen en sus cantos: «Escureceu em Sao Paulo / amanhe-ceu na Bahia / bahiano já vai embora / com Deus e a Virgen Maria» (75). Umbanda recoge los aspectos más festivos del catolicismo popular rural. Así, al comienzo de los rituales hay saludos a San Gonzalo, «el santo fiestero, el santo patrono protector de los guitarristas» (196).

Otros espíritus estudiados son los «erês» o «crianças», espíritus infantiles, que llenan el espacio de juguetes y carcajadas en un ambiente «caótico y carnavalesco» (75-76). «El estilo de incorporación es bastante caótico: saltan, bailan, juegan, se pelean. Usan chupetes, muñecos, juguetes de todo tipo, etc. Comen dulces variados, palomitas de maíz, pan; beben refrescos» (194). También está «preto velho»:

«Puede pedir de beber y fumar, agradeciendo el presente y es común que comparta su vino dulce o su café con sus filhos. Puede hacer bromas y ríe con una risa característica;...» (227). Los «pretos velhos» celebran en todo terreiro la fiesta del día 13 de mayo, aniversario de la abolición de la esclavitud en el Brasil (192). Sobresale también la figura de «exu», arquetipo del malandrín y del delincuente. «A pesar del carácter festivo de otros orixás, es sólo a exu a quien la risa le es adjudicada como emblema... Por otro lado, es únicamente en pontos de exu que la risa aparece como atributo estereotípico: ... Es de jua, jua, jua / Es de jua, jua, jua / La primera risotada / Es exu que la da» (232).

Sin embargo, no hay que equivocarse. Los autores incluso señalan que el ritual de posesión umbandista «nada tiene del estado dionisiaco que algunos comentaristas quieren prestarle» (265). Las figuras de los «caboblos», imaginario de los indígenas, que tienen su lugar originario en la floresta virgen —Jurema— son severos y circunspectos («cuerpo tenso, rostro adusto, movimientos rígidos», 191). Con todo, el espíritu de vida y celebración es lo más distintivo. Así, esas ‘almas en pena’ que son los «sofredores (sufridores) /eguns», «tienen un lenguaje corporal casi

nulo y su papel ritual es pasivo». Como dice un «pai-de-santo» entrevistado: «Nosotros tenemos que tenemos que pedir la luz de cada día para él,... y que no sea tan ignorante» (195).

Estamos ante una obra completa e importantísima sobre el misticismo, la piedad —la compasión— y la historia de la cultura popular de Brasil. Nos coloca —sobre todo—

en un lugar privilegiado para ver «la unión de religión, fiesta y espectáculo que hace Umbanda» (208). Reconoce el valor de una tradición religiosa que fue perseguida por la policía, allanada en sus «terreiros», confiscada en sus objetos de culto, encarcelada en sus sacerdotes (357).

MAXIMILIANO SALINAS CAMPOS