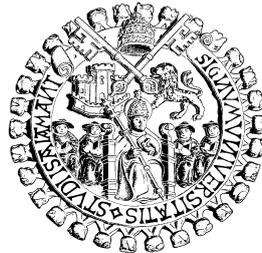


**UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA Y
COMUNICACIÓN**



Programa de Doctorado

ANTROPOLOGÍA DE IBEROAMÉRICA

**PAUTAS Y RITUALES DE LOS GRUPOS RELIGIOSOS
AFRO-BRASILEÑOS EN RECIFE**

Tesis Doctoral de Antropología Social.

Autora: Sonia Bartol Sánchez

Dirección: Ángel B. Espina Barrio

Salamanca
Diciembre, 2009

**UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA Y
COMUNICACIÓN**



Programa de Doctorado
ANTROPOLOGÍA DE IBEROAMÉRICA

**PAUTAS Y RITUALES DE LOS GRUPOS RELIGIOSOS
AFRO-BRASILEÑOS EN RECIFE**

Tesis Doctoral de Antropología Social.

Autora: Sonia Bartol Sánchez

Dirección: Ángel B. Espina Barrio

Salamanca
Diciembre, 2009

PAUTAS Y RITUALES DE LOS GRUPOS RELIGIOSOS AFRO-BRASILEÑOS EN RECIFE

<u>INTRODUCCIÓN</u>	6
0.1 LÍMITES ESPACIO-TEMPORALES	9
0.2 EPÍSTEMOLOGÍA Y METODOLOGÍA	13
0.3 ESTRUCTURA	17
0.4 AGRADECIMIENTOS	23
<u>CAPÍTULO 1. EL RITUAL: MARCO TEÓRICO</u>	24
1.1 ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN	25
1.2 EL RITUAL EN RELACIÓN A LA COHESIÓN SOCIAL	27
1.3 LA ESTRUCTURA DEL RITUAL	31
1.4 EL RITUAL SEGÚN LISÓN TOLOSANA	39
1.5 EL SINCRETISMO Y ANTISINCRETISMO	41
<u>CAPÍTULO 2. LA DIVERSIDAD RELIGIOSA EN BRASIL</u>	45
2.1 EL MONOPOLIO DEL MONOTEÍSMO	45
2.2 LA RELIGIÓN CATÓLICA EN BRASIL NUNCA FUE EXCLUSIVA	46
2.3 LA NUEVA ERA	50
2.3.1 LA RELIGIÓN Y EL CAPITALISMO	53
2.4 ALAN KARDEC Y EL MOVIMIENTO ESPÍRITA	55
2.4.1 LOS FUNDAMENTOS DE LA DOCTRINA ESPÍRITA	58
2.5 EL SANTO DAIME	59
2.6 EL JUDAÍSMO	62
2.7 LA MASONERÍA EN RECIFE Y EN BRASIL	65
2.8 MOVIMIENTOS CRISTIANOS: EVANGÉLICOS, PROTESTANTES, PENTECOSTALISTAS	67
2.8.1 EVANGELISMO PENTECOSTAL	68
<u>CAPÍTULO 3. LA CULTURA AFROBRASILEÑA.</u>	71
3.1 EL AZÚCAR COMO PRODUCTO CAUSANTE DE LA ESCLAVITUD AFRICANA EN BRASIL	72
3.2 LA ESCLAVITUD EN EL ESTADO DE PERNAMBUCO	73
3.3 LA DESTRIALIZACIÓN COMO ESTRATEGIA PARA EVITAR LA SUBLEVACIÓN	76
3.3.1 FORMAS DE RESISTENCIA	78
3.3.2 LOS ESCLAVOS MUSULMANES	83
3.4 EL DESARROLLO DEL CATOLICISMO EN BRASIL	84
3.5 LA INFLUENCIA DE LA CULTURA AFRICANA EN AMÉRICA	88
3.5.1 RELIGIONES AFROAMERICANAS EN OTROS PAÍSES DEL CONTINENTE	93

<u>CAPITULO 4. CANDOMBLÉ, UMBANDA, XANGÔ UMBANDIZADO Y CATIMBÓ-JUREMA.</u>	97
4.1 CANDOMBLÉ O/Y XANGÔ	97
4.1.1 EL PANTEÓN DE LOS ORIXÁS	101
4.2 UMBANDA	119
4.3 XANGÔ UMBANDIZADO	122
4.4 CATIMBÓ-JUREMA	124
4.5 COMPARACION Y DISTINCION DE LOS CUATRO CULTOS	128
4.6 YEMANJÁ VERSUS POMBAGIRA	129
4.6.1 YEMANJÁ	130
4.6.2 LA POMBAGIRA	133
4.6.3 INVERSIÓN SOCIAL	135
4.6.4 LA POMBAGIRA POSTMODERNA	136
<u>CAPÍTULO 5. UN CASO ESPECIFICO DE TRADICIÓN MANTENIENDO LAS RAICES AFRICANAS EN RECIFE: EL SITIO DE PAI ADÃO ILÊ OBÁ OGUNTÉ, DIRIGIDO POR MANOEL DO NASCIMENTO COSTA (OGUNTÉ FARÃ).</u>	139
5.1 HISTORIA DEL TERREIRO ILÊ OBÁ OGUNTÉ	140
5.1.1 XAMBÁ.	144
5.1.2 PAPAI Y SU RELACIÓN CON LA JUREMA	146
5.2 EL TERREIRO COMO LUGAR SAGRADO	148
5.3 PAPAI: LIDER RELIGIOSO	150
5.3.1 BABALORIXÁ	150
5.4 UNIÓN DE LOS TERREIROS Y REDES SOCIALES	152
5.5 EL AXÉ ENTRE LO SAGRADO Y LO PROFANO. EDUCACIÓN CIUDADANA Y SANIDAD PÚBLICA	155
5.5.1 EL AXÉ	155
5.5.2 REVISTA ATOTÔ	160
5.6 PAPAI Y LA MÚSICA COMO AGENTES SOCIALES DE CAMBIO	161
5.7 PAPAI COMO MAESTRO DE CEREMONIAS	164
5.7.1 RITUAL: OBRIGAÇÃO DE PAI MARCELO Y ZORAIDE	164
5.7.1.1 EL BORÍ O DAR DE COMER A LA CABEZA	166
5.7.1.2 EL BAÑO DE LAS FOLHAS: AMACI NI ORI	172
5.7.1.3 EL BAÑO DE SANGRE: SUNDIDÉ	174
5.7.1.4 LA SALIDA PÚBLICA	174
<u>CAPÍTULO 6. UN CASO ESPECÍFICO DE DIVERSIDAD RELIGIOSA EN RECIFE: EL TERREIRO LAR DO ITA DE PAI ELY</u>	181
6.1 OMOLÚ (OBALUAIÊ, XÃPANA)	183
6.2 PAI ELY SEGÚN LAS TEORIAS DEL CARISMA Y DE LA BUROCRACIA DE WEBER	184
6.3 PAI ELY EN COMPARACIÓN CON OTROS LÍDERES CARISMÁTICOS	187
6.4 EL TERREIRO LAR DO ITA	189
6.4.1 PROGRAMA DE ACTIVIDADES DEL TERREIRO LAR DO ITA	196
6.4.2 REGLAS EN EL TERREIRO LAR DO ITA	202
6.4.2.1 REGLAS PARA LOS MEDIUMS	203
6.5 RITUAL: UNA BODA GITANA	206

<u>CAPITULO 7. UN CASO ESPECIFICO DE SOLIDARIDAD FAMILIAR Y COMUNITARIA EN UN BARRIO DE RECIFE: EL TERREIRO DE PAI MARCELO Y PAI NAEL</u>	207
7.1 EL CATIMBÓ-JUREMA EN EL TERREIRO DE PAI MARCELO	212
7.1.1 LA MESA DE LA JUREMA	214
7.1.2 EL TRABAJO PARA UNA CLIENTA	216
7.2 RITUAL: SESIÓN DE CATIMBO-JUREMA	
<u>CAPÍTULO 8. COMPARACIÓN E INTERPRETACIÓN</u>	232
8.1 EL TERREIRO DE PAPAÍ	232
8.1.1 AFRICANIDAD O ABROBRASILIDAD	233
8.1.2 EL AFRICANISMO SEGÚN EL ORIENTALISMO DE SAID	235
8.1.3 CANDOMBLÉ VERSUS UMBANDA Y CATIMBÓ	236
8.1.4 EL RESPETO INCONSCIENTE A LO CATÓLICO	239
8.1.5 UN FÓSIL VIVO	240
8.1.6 EL RITUAL: LA OBRIGAÇÃO DE PAI MARCELO	241
8.2 EL TERREIRO DE PAI ELY	242
8.3 EL TERREIRO DE PAI MARCELO Y PAI NAEL	244
<u>CONCLUSIONES</u>	251
<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	261
<u>APÉNDICES:</u>	
APÉNDICE I. GLOSARIO	275
APÉNDICE II. TESTIMONO DE MANOEL PAPAÍ	284
APÉNDICE III. ENTREVISTA A PAI ELY	290
APÉNDICE IV. LISTADO DE INFORMANTES. CONTACTOS INDIRECTOS	300
CD FOTOS Y VIDEOS	

INTRODUCCIÓN

Mi interés por la religiosidad viene desde que era niña, cuando iba con mis padres a visitar los domingos las ermitas de Errate y Estibaliz en el País Vasco, para luego caminar por los montes verdes y bosques de pinos que las rodeaban. Pasaron los años y fui a vivir a Brighton (Inglaterra), que en los noventa se definía por ser una ciudad alternativa. Allí conocí paganos, wiccanos, budistas, Hare Krishnas, hindúes, musulmanes...y muchos terapeutas especializados en mil y una modalidades de meditación y de sanación. Contagiada de ese halo trascendental me fui incluso a la India en la búsqueda de gurús y de la diosa hindú Kali. En mi estancia en Inglaterra mi primer trabajo fue en una empresa de exportación que me dio una oportunidad para ir a Centroamérica y México vendiendo sus productos de jardinería. Viajé con mis veintidós años y un maletín lleno de catálogos y de facturas proforma. Desde Panamá hasta México fui contactando supermercados y viveros. Mi itinerario estaba fijado al estilo más británico; mi jefe George Migeod sabía perfectamente qué hacía y dónde me movía en cada momento. Pero al llegar a Honduras, me salté un día las instrucciones del itinerario tan riguroso que me había propuesto, para desesperación de mi jefe.

La dueña de un supermercado de un pueblo costero en el mar Caribe llamado Tela, en Honduras, simpatizó conmigo y me llevó a cenar con sus amigos que vivían en primera línea de la costa. Cené sopa de caracol (recién cogido del mar) y pasteles de coco recién hechos; se escuchaba música de percusión de fondo. Unos niños tocaban cerca de nosotras una garrafa de plástico a modo de percusión y las niñas bailaban. Este fue mi primer contacto con lo afroamericano, puesto que sus amigos eran los *garífunas*¹. Era un poblado pequeño de unas diez casitas de madera, donde los hombres al amanecer pescaban para el sustento de las economías familiares.

¹ Los garífuna son un grupo afrodescendiente que reside en las regiones costeras de Honduras, Belice, Guatemala, Nicaragua y el sur de México y Estados Unidos.

De vuelta a Salamanca en el 2004 realizando el Doctorado de Antropología de Iberoamérica, crucé el Atlántico otra vez para encontrarme con el Nuevo Mundo, en un viaje rápido en avión vía Lisboa; no como los antiguos colonos, ni como los esclavos hacinados en galeones y con meses de travesía, temiendo las tempestades del Atlántico y las enfermedades. Llegué a Brasil con mi maleta cargada, esta vez, de libros de antropología y de ambiciones etnológicas; quería encontrar y embeberme de las religiones afrobrasileñas.

Desde siempre me había sentido atraída por las imágenes de la diosa africana de las aguas saladas y de los océanos, Yemanjá; y de las fotografías de las mujeres afrodescendientes vestidas con sus trajes blancos poniéndose en trance y haciendo ofrendas en las playas de Bahía. Asimismo, los libros de Jorge Amado me habían fascinado siempre, y siento adoración por las canciones afrobrasileñas interpretadas por Maria Bethania y Clara Nunes. Esa atracción y fascinación traspasó los hilos del destino que me dieron la oportunidad mediante una beca - del Proyecto Miradas Cruzadas del profesor y antropólogo Ángel Espina en el Programa de Cooperación Interuniversitaria entre el Ministerio de Educación y Cultura y Deporte de España y la CAPES de Brasil - de realizar un trabajo de campo en la capital del estado de Pernambuco, Recife. Y así, cumplí mi sueño de observar y participar de los rituales de las comunidades afrobrasileñas durante seis meses.

No tuve un choque cultural en ningún momento, ni siquiera en la parte más dramática de los rituales, que son los sacrificios de los animales, aunque a veces me acongojará verlos, sabiendo que a sus vidas les quedaba poco tiempo. Pero sí tuve un choque tropical debido al calor y a la humedad, incluso enfermé. Me recuperé rápidamente; había tanto que hacer, tanto que observar; sentía una ansiedad por encontrar y seguir las huellas de la religión afrobrasileña y llegar a las entrañas africanas. Finalmente, contacté con las comunidades y conviví con ellas participando de sus rituales para poder discernir, desde la antropología social, sus pautas y la interacción social que crean.

Mi intención, al realizar el proyecto de tesis, era estudiar los cultos afrobrasileños y analizar la diversidad religiosa en Brasil. Específicamente, examinar los orígenes de la multiculturalidad de las religiosidades e intentar averiguar las causas

por las que los brasileños aceptan un crisol de cultos diferentes, sin ningún tipo de conflicto aparente, y conviven con ellas cotidianamente. Puesto que Brasil es un campo propicio para el cultivo de las religiosidades; tradición y modernidad se encuentran en una misma dimensión creando un ambiente a la vez religioso y supersticioso.

Estos eran los objetivos, mis puntos de partida:

1. Analizar la diversidad religiosa en Brasil.
2. Profundizar en las pautas de las comunidades afrobrasileñas, concretamente en la ciudad de Recife.
3. Estudiar los rituales en dichas comunidades (iniciáticos, festivos, jerárquicos...)
4. Discernir la influencia de la cultura africana en la vida cotidiana y en la religiosidad actual de Brasil.
5. Desarrollar conceptos como: posmodernidad, tradición, New Age y africanidad, dentro del contexto de la sociedad del nordeste brasileño.
6. Investigar el papel de la mujer en los grupos afrobrasileños, en el pasado y en el presente.

Sin embargo, en el transcurso de estos años refiné y cambié estos objetivos debido al material obtenido. La causa de todo ello fue que al principio de mi llegada sólo tuve un contacto: el terreiro de Pai Ely, en el que la raíz africana es solo un elemento más en su amalgama religiosa. Este terreiro me lo procuró la Dra. María do Carmo Tinôco Brandão, profesora del Departamento de Antropología de la Universidad Federal de Pernambuco por aquel entonces. El terreiro, o casa de culto, me pareció al principio un *supermercado espiritual* y perfecto para estudiar la diversidad religiosa. De hecho, nada más llegar, una señora vestida de gitana se ofreció para leerme las cartas del tarot. No obstante, me sentí decepcionada, no había cruzado el océano para que me leyeran las cartas, o sólo ver cómo las terapias alternativas se unían a la tradición religiosa.

Continué por supuesto en el terreiro y participé en las actividades y eventos. Pero no me resigné, no paré hasta encontrar el contacto que me llevaría a la matriz de la religión africana en Recife. La Dra. Georgia Quintas de Andrade me presentó a su tía, la antropóloga Dra. Fátima Quintas y por ella conocí a Papai, el sacerdote de uno de los

terreiros más antiguos y más relevantes de Recife. A partir de ahí se me abrieron más puertas y posibilidades, entre ellas un terreiro joven, regido por Pai Marcelo. Con lo que, finalmente, estuve asistiendo a tres comunidades diferentes, cada una con un culto distinto. Consecuentemente, la diversidad religiosa, que fue un punto de partida se transformó en un objetivo más, pero no él más importante. Tomé más participación en el ritual, al tener tres terreiros y tres cultos con sus respectivos rituales. Un objetivo que no se cumplió, fue analizar el papel de la mujer en los grupos afrobrasileños, ya que finalmente, con quien más trabajé y estuve en contacto fue con los líderes de las comunidades, y éstos eran todos hombres.

0.1 LIMITES ESPACIO-TEMPORALES

Escribiendo esta tesis, he viajado en el tiempo hasta el Brasil colonial para comprender los pilares que se ven reflejados en la sociedad actual y en la memoria colectiva. He sufrido con la esclavitud, por lo que hasta el azúcar, como uno de los productos causantes de este triste episodio de la historia, me supo amarga. Las raíces africanas son intensas como una llama que no se apagó con el transcurso del tiempo. Asimismo, me gustaría que esta tesis fuera interpretada como un viaje a través del tiempo y del espacio partiendo desde la época colonial hasta la actualidad y desde lo continental a lo local. No obstante, la parte etnográfica queda sincrónicamente limitada a los seis meses que estuve en Recife, desde febrero a julio en el año 2004. Aunque, como decía Saussure, siempre habrá una relación de interdependencia entre los estudios diacrónicos y sincrónicos, no se puede confinar un estudio antropológico sin tener en cuenta los cambios sociales e históricos acontecidos.

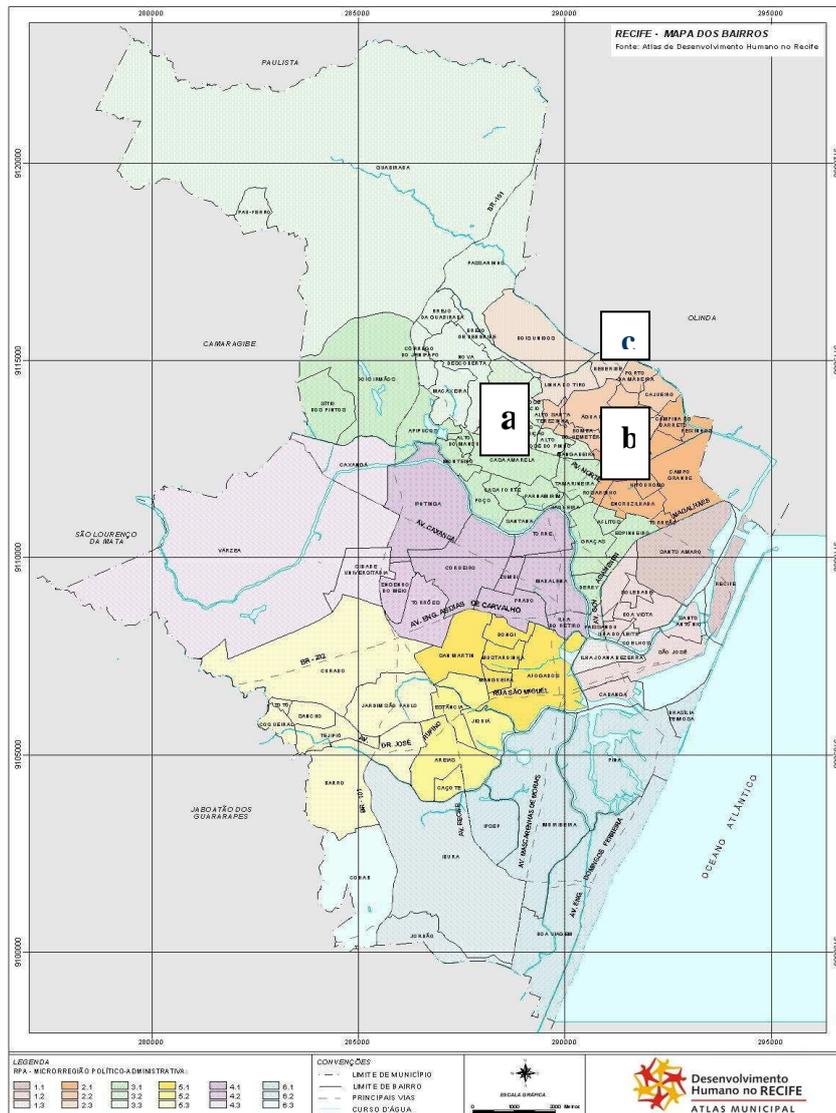
El estado de Pernambuco llega casi a los nueve millones de habitantes. Recife, que es la capital, tiene más de un millón y medio de personas, siendo la cuarta ciudad con más población de Brasil. Fue una de las primeras ciudades urbanizadas en América en la que se fundó la primera sinagoga del continente y el primer periódico de Brasil, *O Jornal do Comercio*. Recife tiene un clima tropical y se le llama la Venecia brasileña porque está situada en una planicie fluvial, donde cruzan cinco ríos: Beberibe, Capibaribe, Tejipió, Jaboatão y Pirapama.



Situación geográfica de Recife y del estado de Pernambuco en Brasil.

La ciudad es caótica y con una contaminación densa, sin embargo, es acogedora y cálida. La belleza decadente de su casco antiguo, herencia del periodo colonial, te transporta a los tiempos de calles adoquinadas, donde sólo se oía el ruido de los carruajes. Ahora, esa tranquilidad se rompe por el tráfico y por el ajetreo urbano de una gran ciudad. Los habitantes están orgullosos de su nacionalidad, tanto como de su estado. Sus enormes centros comerciales tienen mucha importancia para la población; la pregunta típica de los recifenses es: ¿A qué *shopping center* sueles ir?

Durante los seis meses que duró mi trabajo de campo, estuve en contacto con tres comunidades afrobrasileñas de cultos diferentes situados en tres barrios periféricos. Perteneciendo Agua Fría, y Vasco de Gama a Recife; y Caixa d'Água al municipio colindante de Olinda.



a.- Vasco de Gama, Recife.

b.- Água Fria, Recife.

c.- Caixa D' Água, Olinda.

Yo viví en el centro de Recife, en el casco antiguo llamado Boa Vista cerca de una avenida donde pasaban todos los autobuses para todas las direcciones de la ciudad. Los recorridos en autobús eran largos hasta llegar a las casas de culto o terreiros, pero observaba a través de la ventanilla los contrastes socio-económicos que azotaban la ciudad: las tiendas de lujo y los puestos de la calle, vendiendo y arreglando de todo; los *meninos da rua* y las adolescentes vestidas a la última moda; las *favelas* y los rascacielos, etc. Al llegar a los terreiros como antropóloga contemplaba la realidad de la

sociedad brasileña a partir de su religión y los rituales, donde pude observar no solo lo sagrado, sino también lo profano. El principio central de la antropología social es ir de lo micro a lo macro, como muchos antropólogos ya han apuntado, y como lo explica y sintetiza perfectamente Geertz. El contacto con las personas afrobrasileñas me mostró su cotidiano y su imaginario, en los que se incluyen sus creencias, que forman un universo simbólico influido por la memoria colectiva, la historia y, por qué no, la economía.

Al volver a Salamanca, esta vez con una maleta enriquecida de experiencias, de símbolos y de palabras, expresados en anotaciones y en el diario de campo, y además otra maleta extra con una bibliografía específica de los cultos afrobrasileños. Entonces reestructuré la tesis refinando los objetivos y las hipótesis:

Objetivos:

1. Analizar los cultos afrobrasileños en Recife.
2. Plantear si las raíces africanas son visibles y verificables.
3. Profundizar en las pautas sociales y en los rituales de los grupos afrobrasileños en relación a los términos cohesión social, *communitas* y solidaridad.
4. Investigar la diversidad religiosa en Brasil.

Las hipótesis cuestionadas:

1. Si los rituales son un reflejo de la sociedad como Durkheim mencionó, entonces los rituales afrobrasileños son un reflejo de la sociedad brasileña.
2. Si los rituales son un medio para obtener la cohesión social, entonces en los rituales de los cultos afrobrasileños existe un sentimiento de unidad entre sus miembros.
3. Si los rituales de iniciación producen *communitas*, y de qué forma se desarrolla ésta en los rituales en los cultos afrobrasileños tal como los concibe Turner.
4. Si los miembros se integran en grupos afrobrasileños, es por la intención de pertenecer a un colectivo.

5. Si Brasil es considerado como un país católico estadísticamente, la influencia de otras religiones no es tan aceptada. Y entonces ¿Por qué Brasil es llamado “un laboratorio espiritual” por el sociólogo brasileño Carvalho?

Este estudio pretende sumarse al trabajo ya realizado sobre los cultos afrobrasileños dentro de la antropología social, consiguiendo con esta investigación realizada desde una perspectiva *emic* de una antropóloga europea que ha tenido sumo cuidado de no caer en el exótismo y en el etnocentrismo. Se pretende contribuir al conocimiento antropológico con la innovación de investigar tres terreiros diferentes, cada uno con un culto afrobrasileño distinto, para después realizar las oportunas comparaciones e interpretaciones y comprobar la cohesión social en el grupo, la estructura sincrética y la raíz africana.

Otra cuestión que hace que esta tesis sea novedosa es plantear la reivindicación de la raíz africana por los terreiros de más antigüedad para su reconocimiento, ante las instituciones oficiales, como se indica en el capítulo quinto.

En los últimos años ha habido una revitalización de lo *africano* en toda América, que se irá materializando globalmente en los próximos años. Desde la década de los noventa ha surgido un movimiento global a favor de los derechos de los indígenas y, ahora, la *tercera raíz* (cómo así la denominó el antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán), la africana, será el centro de mira y de reflexión en muchos estudios realizados en la sociedad global en la que vivimos. No es un hecho aislado, que hace más de un año, una *mujer*, Hillary Clinton, y un hombre *afroamericano*, Obama, compitieran por la candidatura presidencial del partido demócrata, que llevaría a éste último a las elecciones gubernamentales de los Estados Unidos, resultando finalmente ganador Obama; cuarenta y seis años después de la frase célebre del discurso de Martin Luther King: *I have a dream*.

0.2 EPISTEMOLOGÍA Y METODOLOGÍA

En la actualidad la antropología social presenta una flexibilidad en cuanto a la epistemología, desde el método inductivo de Boas y Tylor al método hipotético-

deductivo de Popper, y a la hermenéutica de Geertz, han desfilado muchas divagaciones, planteamientos y discusiones sobre lo que puede ser empírico o no. Lo interpretativo y lo narrativo han sido considerados como herramientas perfectamente útiles para la antropología, puesto que la mirada antropológica abarca una mirada holística e interdisciplinar en la que podemos utilizar métodos de otras disciplinas, como se hace en esta tesis. He utilizado la historia y la sociología, y, en ocasiones roce la psicología. Las emociones y las actitudes son elementos que ayudan a discernir la interacción de un grupo. En detalles cotidianos, como puede ser la risa o la ironía. Consecuentemente, la observación, la estructuración, la comparación y la interpretación de los resultados son los procedimientos utilizados en la creación de esta tesis.

Igualmente se ha trabajado desde el método hipotético-deductivo, puesto que se han planteado hipótesis que se verificaran en las consideraciones finales, para ello trabajé circularmente, primero de lo general a lo particular, para volver a lo particular y verificar lo general. Es decir, mis conocimientos previos de antropología fueron usados para plantear unas hipótesis en el trabajo de campo, y con los datos obtenidos llegué a la verificación o la refutación de las hipótesis. Este método fue desarrollado por Kart Popper (1994) a partir de su crítica al método inductivo, puesto que las observaciones de hechos aislados pueden derivar hacia el infinito y por tanto, a lo inabarcable. Popper precisó el método hipotético-deductivo como la utilización de hipótesis para investigar un fenómeno desde la crítica y el raciocinio, con la posibilidad de refutarlas y sustituirlas cuando fuese necesario durante la observación y así llegar a unos resultados. Este método es útil para la antropología social a pesar de la postura crítica de Popper en relación al rigor científico de las ciencias sociales.

Para esta investigación se ha utilizado una triangulación teórica basada en: el enfoque funcionalista de la religión de Durkheim; el enfoque simbólico de Turner (aunque éste partió del estructuralismo) en referencia a la estructura del ritual; y en el enfoque semántico-conceptual de Lisón Tolosana, para *“proporcionar un foco para el análisis y orientar el trabajo de campo”* sin procurar *“las teorías simplemente como instrumentos para dar soluciones definitivas a los problemas de investigación.”* (Hammerley, M., 1994:198) Elegí estos tres enfoques porque primeramente se relacionaban con mi objeto de estudio y, en segundo lugar, porque cada uno de los enfoques me aportaba una perspectiva diferente para dilucidar los supuestos

subyacentes en la religión y los rituales estudiados. Así, el ¿Para qué? del funcionalismo, junto al ¿Cómo? de la estructuración del ritual y la reflexión interpretativa y hermenéutica de Lisón, han sido los ejes basculantes para la elaboración de esta tesis. Aunque teniendo en cuenta que cerrarse demasiado en las teorías implica no dejar paso a la posibilidad de encontrarse con otros “*camino s alternativos e interesantes de indagación en términos de exploración de nuevos ámbitos de conocimiento*”. (Sanchez Serrano, R., 2004:104)

En cuanto a la metodología decir que ha sido obviamente la cualitativa la que se ha utilizado en esta investigación; ya que permite trabajar con fuentes directas del tema a través de los dos métodos primordiales en la etnografía que son la observación participante y las entrevistas informales.

Inicialmente realicé una revisión bibliográfica en la que se incluyen tres tipos de literatura diferentes; en primer lugar, una literatura sobre los marcos teóricos e interpretativos sobre lo que se pretendía estudiar, la religiosidad en el contexto de la antropología social; en segundo lugar, una literatura basada en contextos comparables con los cultos afrobrasileños en otros estados del país, y, en tercer lugar; una literatura especializada al tema a tratar, en este caso, una documentación sobre los cultos afrobrasileños en Recife.

Como antropóloga buscaba comprender las prácticas ritualísticas en los términos *emic* de los mismos informantes y devotos de los cultos afrobrasileños. Para ello era necesario crear una relación con ellos, ganar una confianza paulatina, pero segura; para no forzar las entrevistas, o importunar con preguntas a las que ellos responderían controlando sus contestaciones, que de hecho ya de por sí Papai y Pai Ely medían.² En cambio, con Pai Marcelo y Pai Nael había más espontaneidad, debido a que la relación entre observadora y observados era más afín. Ellos eran más jóvenes y sus intereses distaban en cierta medida de los de Papai y Pai Ely. Por ello que creí necesario realizar entrevistas en profundidad con Papai y Pai Ely y no con Pai Marcelo y Pai Nael.

² Papai, Pai Ely, Pai Marcelo y Pai Nael son mis cuatro principales informantes y contactos. Todos ellos son sacerdotes en cultos afrobrasileños, como se verá en el transcurso de la tesis. (Papai significa papá y Pai significa padre).

La entrevista se considera una herramienta de indagación sustentada en relatos verbales. La entrevista en profundidad debe ser flexible y dinámica, no directiva, no estructurada, no estandarizada sino abierta. Para ello deben darse reiterados encuentros cara a cara entre el investigador y los informantes, en busca de la comprensión de las perspectivas que tienen éstos respecto a sus vidas, experiencias o situaciones, y tal como las expresan con sus propias palabras. Más que un intercambio formal de preguntas y respuestas es una conversación entre iguales. El investigador es el instrumento de la investigación, la relación entre el investigador y los informantes se establece poco a poco, incluso antes de definir los intereses de la investigación. No se investiga en situaciones naturales de campo, sino en situaciones preparadas previamente.

He comprobado que observando y participando (cuando se puede) se percibe más que en una entrevista, porque en la observación he podido comprender cómo interactúan entre ellos, cómo se comportan, cuáles son sus conversaciones cotidianas, etc. Observando podía comprobar *lo invisible*, como así lo describe Lisón, y poder percibir la integración de los observados dentro del grupo, la cohesión social y la actitud en relación hacia sus creencias y su fe. (Lisón Tolosana, C., 2004a:401) Adicionalmente, las conversaciones sencillas en una relación continua con los informantes me arrojaban luz sobre datos que de otra forma serían *invisibles*. En ocasiones puede ocurrir que “la verdad objetiva de los hechos no (sea) lo mismo que la sinceridad subjetiva de los informantes”. (Sanchez Serrano, R., 2004:106)

La observación participante se elabora desde la inmersión en el campo, la minuciosidad del detalle y la disciplina, con el propósito de penetrar, en este caso, en los fenómenos religiosos y en sus metáforas. En esta investigación, este método ha sido exógeno, es decir, el contexto elegido era desconocido por mi bagaje cultural y social.

Malinowski fue el pionero de los métodos etnográficos en la antropología moderna, debido a una estancia forzada en la que aprovechó para realizar su trabajo de campo en las islas Trobriand durante 1915 y 1918. Sus métodos quedaron explícitos en la publicación de su monografía sobre el sistema de intercambio *kula* en *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. En este libro explica cómo la confianza ganada, a

base de estrategias de acercamiento y de compartir tabaco, con los nativos del lugar, le ayudaron para conseguir sus objetivos de lograr los datos etnográficos.³

“Pero el etnógrafo no solo tiene que tender las redes en el lugar adecuado y esperar a ver lo que cae. Debe ser un cazador activo, conducir la pieza a la trampa y perseguirla a sus más inaccesibles guaridas. Y esto nos conduce a los métodos mas activos para la búsqueda de documentación etnográfica.” (1986:26)

En esta cita Malinowski, describe metafóricamente cómo debe ser un etnólogo u antropólogo. Tiene que ser dinámico, activo y estratega. Sin embargo, a la hora de realizar una investigación el investigador debe ser serio, formal, respetuoso y ético; sin conseguir los fines por medio del engaño o de una investigación encubierta, según las premisas del código ético de la American Anthropological Association; respetando la integridad física, social y psicológica de los investigados.⁴

La herramienta científica principal en el trabajo de campo es el diario de campo, donde se recoge lo que acontece diariamente. Las notas recogidas pueden ser metodológicas, descriptivas o analíticas. Otra herramienta muy útil como he comprobado, es la cámara de video. Grabando los rituales los he podido ver una y otra vez, y cada vez que los he visto, me he fijado en detalles que, estando *in situ*, me habían pasado desapercibidos por estar participando. Así, la forma de relacionarse entre los participantes, o la forma de dirigirse a los líderes. Como en el caso de Pai Marcelo y su *casa de santo*, en la que sus miembros se permiten bromear en la conversación con una entidad espiritual. O recordar datos que había olvidado, o que en el momento no me habían parecido de gran significado para mi investigación y que, durante el proceso etnográfico, se han convertido en elementos fundamentales. A esto es lo que llama Geertz *descripción densa* a la interpretación de símbolos o *ejemplos transitorios de la conducta* que sobresalen en la amplia densidad de la etnografía. (1993:5-7)

³ Yo compartí con mis informantes material para los rituales y ceremonias como velas, bebidas e incluso gallinas.

⁴ Code of Ethics of the American Anthropological Association. Aprobado en junio 1998.
<http://www.aaanet.org/committees/ethics/ethicscode.pdf>

Estos hechos demuestran la flexibilidad que posee el trabajo en la etnografía al poder variar la orientación de la investigación. (Hammerley, M., 1994:38) Siendo ésta una de las ventajas del método etnográfico, ya reconocida por Evans-Pritchard cuando su trabajo de campo dominó a los objetivos de partida, y su investigación fue dirigida hacia la brujería.

Mis principales informantes fueron: Papai, Pai Marcelo, Pai Nael y Pai Ely, y, aunque haya estado en contacto con más miembros de los grupos (como Mãe Janda, Mãe Zeza, Malaquías, Mãe Cristina, Zoraide, Concepcão, Ceiça, Susana, entre otros); ellos fueron mis guías y los que me abrieron sus puertas a sus casas de culto. Entre la observadora y los observados siempre hubo una relación cordial de respeto, en ningún momento consideré que ellos eran meros sujetos para una investigación social. De hecho, se logró una relación adecuada para la investigación que me permitió analizar los resultados objetivamente, al menos esa fue mi intención. Los líderes saben que el ser objeto de investigación les da prestigio y reconocimiento, y realmente existe un *empoderamiento* útil para la promoción de sus casas de culto y la reivindicación de sus creencias.

Prácticamente, encontré más informantes con el empleo de la técnica de la bola de nieve que consiste en conocer previamente algunos informantes, para que ellos nos presenten a otros. Al principio sólo tenía como contacto a Pai Ely. Otro factor que influye en la manera de encontrar informantes es el compromiso activo con la comunidad a estudiar, visité continuamente las tres casas de santo y participé en todas sus actividades y festividades.

Una de las dificultades que he tenido es el intercambio de información. Los líderes de las comunidades me invitaban a sus ceremonias, sin embargo al comienzo del trabajo de campo, al preguntar, a veces me daban respuestas generales o más bien vagas, así Papai y Pai Ely. Ya en mi estancia en Recife procuré la bibliografía específica y necesaria sobre los cultos afrobrasileños para poder utilizarla para preguntar cuestiones muy específicas. Para no solo ir a los rituales sabiendo lo básico, sino también para demostrar que mi interés era real y que ya tenía un cierto conocimiento de los mismos. Con esta estrategia, conseguí más información, empero no más de lo que ellos querían decir o no decir. Los informantes me guiaban, pero no revelaban mucho

más. Por otra parte, tuve que tener mucho cuidado con no causar susceptibilidades, respetando los actos como podían ser las posesiones y los sacrificios de animales; ambas acciones son parte de su cotidiano.

Al principio de conocer y contactar con Papai, sentí que me ponía a prueba para ver hasta qué punto estaba yo interesada en su religión; hasta qué punto yo respetaba sus creencias y si era seria en mis observaciones. Hasta que no le llamé por tercera vez a su celular no conseguí su beneplácito para ser invitada a un evento. Me sentí como el iniciado que llama tres veces a la puerta de un maestro zen, y, por fin, ante la insistencia y la perseverancia del iniciado, el maestro le acoge en su sabiduría. Adicionalmente, me pidió que escribiera un texto (*relatorio*) sobre los primeros rituales y eventos a los que asistí con él.

Si hubiera tenido más tiempo y recursos, hubiera vuelto a Recife para comprobar la evolución de las casas de culto en estos cinco años. Ya que con la revitalización de la raíz africana en América, las comunidades afrodescendientes se han *empoderado* y con el reconocimiento de las instituciones oficiales, han conseguido objetivos y subvenciones para el mantenimiento de las casas de culto más antiguas. Además, cada vez hay más concienciación política dentro y fuera de las comunidades.

También me hubiera gustado estar otros seis meses para poder participar de las celebraciones anuales de agosto a enero, puesto que estuve de febrero a julio haciendo el trabajo de campo. No obstante, pude ampliar mis conocimientos sobre las festividades por medio de la bibliografía existente.

0.3 ESTRUCTURA

La tesis está estructurada en dos partes: los cuatro primeros capítulos forman el marco teórico y los últimos cuatro están dedicados a la parte etnográfica e interpretativa. Cada capítulo puede ser leído como una unidad independiente y, a su vez, el orden de los capítulos sigue un ritmo de lo general a lo particular, de lo teórico, o histórico, a lo específico y a lo interpretativo.

En el primer capítulo, comienzo con una breve introducción a la antropología de la religión para poder incorporar seguidamente un análisis de cómo los antropólogos contemporáneos han utilizado y desafiado la noción funcionalista del ritual, de Durkheim, como productor de la cohesión social. A continuación, hago un análisis sobre la estructura del ritual según Van Gennep, Víctor Turner y Maurice Bloch, acentuando más la estructura ritualística de Turner. Para después hacer referencia a un antropólogo español de enfoque semántico-conceptual como es Lisón Tolosana, y entender así el ritual desde su perspectiva hermenéutica. Por último, hago una referencia puntual y obligada a los términos de sincretismo y pureza que son utilizados a lo largo de toda la tesis.

El segundo capítulo trata específicamente de la diversidad religiosa en Brasil; primero se analiza la gran importancia que han tenido las grandes religiones monoteístas en la historia de Occidente y el afán de éstas para obtener la exclusividad en las naciones. Este primer punto nos llevará a cuestionarse por qué la religión católica, siendo teóricamente la religión oficial de Brasil, en la práctica nunca fue exclusiva.

En las sociedades capitalistas actuales se ha dado lugar a movimientos socio-espirituales surgidos con la globalización, como la Nueva Era o New Age. Término al que ahora se recurre –a manera de comodín— para designar todo lo que se relacione con lo espiritual, lo esotérico, lo “exótico” y lo “oriental”. Brasil es un país que asimila y engulle todo tipo de religiosidad, por lo que igualmente la New Age se ha convertido en algo cotidiano. La sociedad brasileña sufre las ventajas y desventajas del sistema económico capitalista, entre ellas, el individualismo y el desarraigo familiar o comunitario. Por ello, como marco teórico, en este capítulo se hace referencia a Heelas y Bruce, académicos británicos pioneros en el estudio de la New Age, e imprescindibles para desarrollar este tema. Asimismo hago una referencia obligada al ensayo de Weber “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”. Posteriormente indago otras religiones o creencias que existen en Brasil y su posición en Recife como son: el karedecismo, el Santo Daime, el judaísmo, la masonería y los movimientos cristianos, como la religiosidad de los evangélicos, los protestantes y los pentecostales. Todo ello da una visión enriquecedora de lo que es la religiosidad de Recife en la actualidad.

No obstante, no se puede aislar una realidad religiosa en un país, sin saber de su historia útil para comprender el origen y su evolución. Por esta razón, el tercer capítulo indica cómo el azúcar fue una de las causas de la esclavitud africana en América y en Brasil y cómo los colonos utilizaban estrategias para conseguir la destribalización de los esclavos y de esta forma evitar posibles sublevaciones. En este periodo del Brasil colonial el catolicismo constituyó un vértice del triángulo sincrético junto a la religión amerindia y la religión africana.

Esta tesis está dedicada a la religión afrobrasileña, empero, he querido hacer una aproximación a la cultura afroamericana, puesto que la influencia africana se encuentra desde Chile hasta Canadá y ha quedado reflejada en la lengua, en la música, en la comida, en la literatura, etc. En la religiosidad, semejantemente ha quedado reflejada en la mayoría de los países, por esta razón creí de obligada mención al resto de religiones afroamericanas de fuera de Brasil.

En el cuarto capítulo, me aproximo ya a lo que es la razón de mi investigación, los cultos afrobrasileños. Explico los cuatro cultos trabajados en la parte etnográfica, que: son el candomblé o/y Xangô (donde hago una descripción del panteón de los orixás), la Umbanda, el Xangô Umbandizado (término utilizado y acuñado por el antropólogo recifense Roberto de Motta y, por último, el Catimbó-Jurema. Existe ya una importante y reconocida bibliografía académica sobre este tema desde el final del siglo XIX; nombres como Nina Rodrigues, Querino, Ramos, Freyre, Ribeiro, Carneiro, Bastide y Verger, se han convertido en los autores clásicos en el tratamiento de los cultos afro-brasileños. Posteriormente ha habido otra generación de sociólogos y antropólogos brasileños, a partir de los años setenta, que dieron una visión más argumentativa: Motta, Elbein dos Santos, Lody, Carvalho, Segato, Prandi y Ferretti.

La parte etnográfica comienza en el capítulo quinto, en el que hago inmersión en el terreiro de Papai, el terreiro Ilê Obá Ogunté. En primer lugar empiezo con el origen y la historia del lugar, para continuar con la labor que él hace como líder religioso, político y cultural. Papai ha seguido la labor de sus antepasados y predecesores de mantener el terreiro como la matriz del candomblé o/y Xangô de Recife, manteniendo las raíces africanas y siendo punto de unión de otros terreiros de Recife. Adicionalmente, analizo las relaciones que Papai tiene con las instituciones públicas,

como son los servicios sociales y la sanidad pública o los departamentos del ayuntamiento de Recife. Finalmente, planteo la función religiosa que tiene Papai como maestro de ceremonias y describo etnográficamente un ritual de renovación de votos de uno de sus devotos.

El siguiente capítulo trata del terreiro Lar do Ita de Pai Ely, el cual me sirve de ejemplo para comprender la diversidad religiosa tan amplia y exuberante que se encuentra en Brasil. La figura del Pai-do-Santo, como líder espiritual y carismático, es fundamental para deducir conclusiones sobre las causas del éxito de este terreiro, que posee más de novecientos devotos. Utilizo los planteamientos de Weber para razonar sobre las cualidades de líder carismático que tiene Pai Ely. Indico, asimismo, el programa de actividades del terreiro y las reglas con las que se rige Pai Ely para obtener un orden en un terreiro con un público tan amplio. En este terreiro se practica la umbanda blanca, sin embargo, otros autores, como Motta, lo definían como otro culto, el xangô umbandizado.

El capítulo séptimo estudia el terreiro de Pai Marcelo y Pai Nael que se caracteriza y se diferencia de los otros dos terreiros, por ser menor, siendo sus miembros y sus líderes más jóvenes. Sus miembros pertenecen al vecindario; y aquí se plantean términos como solidaridad y comunidad. Describo etnográficamente una sesión de catimbó-jurema.

En el último capítulo se hace una comparación de los tres terreiros con sus respectivos cultos y rituales, para después proceder a una interpretación de los mismos. Por último, se adjuntan las consideraciones finales y se verifican las hipótesis expuestas al principio de esta tesis. Para finalizar, se adjunta la bibliografía utilizada en esta investigación.

En el primer apéndice se incluye un glosario de términos para facilitar la lectura. En los apéndices, segundo y tercero, se encuentran las transcripciones de las entrevistas realizadas a Papai y a Pai Ely. En el apéndice cuarto se adjunta una lista de los informantes y de los contactos indirectos. En esta tesis está incluido un CD con fotografías y extractos del material grabado con cámara-video durante los rituales.

0.4 AGRADECIMIENTOS

Por último, y no menos importante, agradezco el apoyo que siempre he recibido de mi director de tesis el Dr. Ángel Espina Barrio. Por mediación de su proyecto “Miradas Cruzadas” obtuve la beca para ir a Brasil. Su entusiasmo compartido, el rigor en sus observaciones y su empeño, han hecho posible la realización de esta tesis. A los antropólogos el Dr. Francisco Giner Abati y el Dr. Carmelo Lisón Tolosana, les agradezco su ánimo, su empuje y haber sido un soporte en estos años. Éstos tres antropólogos se han convertido para mí en un ejemplo a seguir; cada uno representa a su manera una faceta digna de admirar y todos ellos hacen que la antropología social en España se reconozca internacionalmente. Asimismo, agradezco a todos los profesores y compañeros del Doctorado de Antropología de Iberoamérica por su amistad y por compartir sus conocimientos enriquecedores.

Me debo también a los que hicieron posible la parte etnográfica, a los líderes de los tres cultos afrobrasileños: Papai, Pai Marcelo, Pai Nael y Pai Ely. Todos ellos abrieron sus templos, terreiros o casas de santo para mí, me invitaron a sus ceremonias y me acogieron con agrado. Con Papai palpé lo *african*; con Pai Marcelo y Pai Nael, reí y bailé; y con Pai Ely asistí a una boda gitana y probé terapias alternativas. Asimismo, a todos los informantes que conocí y traté como son: Mãe Janda, Mãezinha, Mãe Zeza, Malaquías, Mãe Cristina, Concepcão, Ceixa Silva, Susana, Zoraide, Beatriz, Pai Roberto y Mãe Ivanise.

Pero a quienes les debo todo lo que soy y cómo soy, es a mi familia que ha sobrellevado y apoyado pacientemente en todos los aspectos tanto económicos como logísticos, la ambición antropológica de su hija o de su hermana. Tanto mis padres: José Bartol Saldaña y Manuela Sánchez Sánchez; como mi hermano: José Bartol Sánchez.

De mis padres, he aprendido el coraje, el espíritu de lucha y la capacidad de análisis.

CAPÍTULO 1.

EL RITUAL: MARCO TEÓRICO

La antropología de la religión ha pretendido encontrar desde sus inicios la respuesta a la existencia de las diferentes manifestaciones de las actividades y de las prácticas religiosas. Actualmente, se intenta seguir analizando la relación entre religión y sociedad, a través de las prácticas religiosas, intentando comprenderlas desde su contexto cultural y así evitar etnocentrismos, basados en nuestro caso en las raíces de la religión judeocristiana, que imperan en la cultura occidental.

1.1 ANTROPOLOGIA DE LA RELIGION

En los albores de la Antropología como disciplina académica en el siglo diecinueve, la religión era estudiada como lo opuesto a lo racional, lo moderno y lo occidental, debido a que las concepciones del hombre que surgieron a mitad del siglo XIX y que dieron como resultado el desarrollo de teorías y sistemas que ponían el énfasis bien en lo primitivo, lo instintivo, por un lado, o bien en lo constante, lo exacto, lo objetivo, por otro.

La Escuela británica victoriana fue la precursora de estas posiciones con los denominados antropólogos de gabinete, siendo los más conspicuos Tylor y Frazer. El antropólogo británico Edgard Burnett Tylor (1832-1917) siguió el evolucionismo social de Spencer para intentar explicar la religión cómo la respuesta ante los enigmas de la vida y la creencia en seres espirituales. Tylor desarrolló la teoría del animismo que consiste en la creencia de algunas sociedades en que los objetos inanimados tienen vida, como la tienen los seres humanos. De aquí derivaría al totemismo y la deificación de ancestros, animales y plantas, evolucionando al politeísmo, creando y creyendo en que fenómenos naturales, como el trueno, el cielo, el viento eran dioses y diosas. Tylor desarrolló la evolución social de acuerdo a estos tres estados, del animismo al politeísmo y finalmente al monoteísmo en su libro *Primitive Culture*. Estas teorías no eran verificables, pero sirvieron para comenzar un recorrido teórico sobre la religión en la antropología.

Otro autor de corte evolucionista fue un discípulo de Tylor, James Frazer que publicó en 1890 el famoso volumen de doce tomos *La Rama Dorada* repleto de datos de los cuales algunos eran de dudosa procedencia. Frazer pretendía verificar sus teorías utilizando informaciones recogidas por misioneros y exploradores, sacándolas de su contexto, para probar sus argumentaciones. Aún así, el libro de Frazer sigue siendo uno de los libros de antropología más populares. Su teoría fundamental, que intentó demostrar fue el desarrollo de la magia hacia la religión y de ésta a la ciencia, puesto que Frazer creía que la magia precedía a la religión.

No obstante su definición de magia simpatética y sus leyes sigue siendo clarificante para comprender las prácticas mágicas. Pudiendo ser la magia dividida en homeopática o imitativa y contagiosa. La magia homeopática se basa en la ley de la similitud consiste en una causa-efecto, la causa que lleva a realizar una acción mágica produce un efecto parecido o similar a la causa. A su vez, la magia contagiosa está basada en la ley de contacto, los objetos que han estado en contacto entre sí, siguen ligados. La voluntad de la persona es la que propicia el contacto inicial y la convicción de que existe lo sobrenatural⁵ que va a llevar a cabo la acción.

Evans-Pritchard consideró las teorías de Tylor y Frazer y otros antropólogos afines, como falacias similares a las historias y cuentos que escribía Rudyard Kipling, debido a la falta de una realidad existente. Además mencionaría que si fueran ciertas estas teorías, no se explicaría porqué todavía las creencias existen en la época de la industrialización. (Bowie, F., 2000:16)

Malinowsky sería pionero en aplicar una perspectiva funcionalista a la existencia de la magia y la religión, aunque de una forma menos intelectual y más implicada en el emocionalismo y en la psicología. Puesto que enfatiza una función psicológica de los ritos, poniendo por ejemplo, el funeral, en el cual los trobriandeses, según Malinowsky individualmente aliviaban su ansiedad y su temor a lo desconocido.

⁵ Se utiliza el término sobrenatural como algo inexplicable en referencia al concepto *natura* socialmente construido y solo puede ser utilizado en relación a contextos indígenas.

Émile Durkheim y su escuela representarían el funcionalismo donde una perspectiva sociológica de la religión. La religión definida como un hecho social que garantiza la continuidad de la comunidad, más allá de la supervivencia de un solo individuo. Por lo que la religión realiza una función fundamental para la sociedad, sin ella, la sociedad no existiría. La moral o los valores sociales ayudaban al control de la comunidad y a su integración. Asimismo, Durkheim defiende la disyunción entre lo sagrado y lo profano debida a las prácticas de los rituales, cuestión que no deja tampoco de ser un etnocentrismo. Estudió el totemismo, definiéndolo como la religión más primitiva, porque contiene los elementos básicos de toda la religión. Para ello, puso ejemplos de los aborígenes en Australia que se agrupaban en clanes unidos por un parentesco sagrado y no consanguíneo, y que llevan el mismo nombre al tener un conjunto de creencias dedicadas a una especie vegetal o animal, el tótem. Sin embargo sería Radcliffe-Brown influido por Durkheim quien llevará al funcionalismo a su máximo apogeo, considerándose la sociedad como un todo orgánico, en el cual la religión es un mero mecanismo social que facilita la cohesión social y reafirma la propia identidad del individuo. Levi-Strauss estudió la estructura social buscando formas universales en las mitologías, las instituciones y los hábitos. Buscando una lógica en el entramado social. No obstante, no tuvo en cuenta las emociones de los individuos.

Durante el complejo estudio de la religión, han surgido discrepancias en relación a las definiciones de los términos ritual y religión, porque se ha utilizado el razonamiento inductivo. En cambio, existe una necesidad de reenfocar de nuevo el estudio hacia la práctica particular pues ahí podemos encontrar definiciones en referencia al contexto que estamos estudiando.

En primer lugar, antes de entrar en materia, se debe diferenciar entre rito, ritual y ritualización. Un rito es una acción particular que se repite en una ceremonia o evento. Por ejemplo, al entrar en una iglesia los católicos se persignan. Un ritual es un evento que se compone de varios ritos, tiene un objetivo final y en él está todo organizado de antemano. Por ejemplo, una boda. La ritualización es el hecho de que un grupo de acciones profanas se vean como un ritual. Por ejemplo, las acciones cotidianas de una

persona al levantarse.⁶ Según Eriksen, el ritual es el aspecto social de la religión, es decir el ritual es la religión en práctica. (Eriksen, T.H. 1995:203), Existe una relación entre ritual y poder, los rituales legitiman el poder en la sociedad, mediante la responsabilidad y el liderazgo. Además, proporcionan a los miembros experiencias emocionales y místicas, teoría de lo que ya fue precursor William James en su libro *Las variedades de la experiencia religiosa* publicado en 1902. Reconoce este autor en la persona la existencia de una religiosidad individual, más allá de las religiones institucionales, y por lo tanto da cabida en su concepto de hombre a las necesidades trascendentes. Habla de la realidad de lo no visible y establece criterios para diferenciar estados mentales patológicos de los que producen las experiencias místicas.

1.2 EL RITUAL EN RELACIÓN A LA COHESIÓN SOCIAL

Teniendo en cuenta a Durkheim que sugirió que de alguna forma la religión tiene que ver con las normas de la sociedad, puede decirse que hay conexiones entre religión y sociedad, y entre religión y política. Para Durkheim, las creencias religiosas y sus prácticas se corresponden con la organización social. Por ello, se puede analizar la relación que hay entre las personas y las deidades y entre los humanos y las jerarquías divinas. Además, se puede considerar el rol de los rituales religiosos, en los que el orden social puede ser reforzado o subvertido. Por ejemplo, el culto afro-brasileño proporciona una base ideológica para la construcción y representación de las relaciones sociales en la cultura afrobrasileña.

Emile Durkheim describió la religión como una metáfora de la sociedad en sí misma; y al ritual como una expresión sublimada de la interdependencia de las personas que viven en una sociedad. Además dio una nueva dirección a los estudios científicos sobre la religión, aplicando las ideas de Rousseau sobre la colectividad social, en contraste con el planteamiento de Malinowski y Freud, que pusieron el énfasis en lo individual, pero no en el grupo social (Bowie, F., 2000:16). Las representaciones colectivas de la sociedad existen dentro y fuera de lo individual. La religión es para Durkheim un reflejo de los valores sociales de la sociedad misma.

⁶ Definiciones realizadas teniendo en cuenta las definiciones de Martine Segalen en "Ritos y Rituales Contemporáneos" (Segalen, R., 2005:7) y las definiciones en el libro "Beginnings in Ritual Studies" de Ronald Grimes

“Las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una determinada colectividad que hace profesión de adherirse a ellas y de practicar los ritos que les son propios. No sólo son admitidas a título individual por todos los miembros de dicha colectividad, son, además, el objeto del grupo y constituyen su unidad. Los individuos que la componen se sienten ligados los unos a los otros por el mero hecho de tener una fe común.” (Durkheim, E., 2003:87)

Durkheim además tomó el ejemplo de las comunidades aborígenes para demostrar cómo la función de religión en sociedades primitivas consiste en crear solidaridad e integración a través de rituales y representaciones colectivas. Sin embargo, Eriksen critica este enfoque argumentando que una explicación funcionalista nunca es completa, ya que no tiene en cuenta el por qué de la existencia de las creencias y el por qué de la existencia de los diferentes tipos de creencias. Eriksen pone el ejemplo hipotético de la existencia de dos comunidades próximas, en la que una creería en entidades ancestrales y la otra en espíritus de la selva. Eriksen argumenta: ¿Cuál es la explicación de estas dos creencias diferentes en localidades cercanas? El enfoque funcionalista no puede explicar por qué, no llega al fondo de la cuestión. (Eriksen, T.H.,1995:198)

Asimismo, contrariamente a la tesis de Durkheim, Leach menciona que el ritual sirve para expresar el estatus de un individuo como una persona social en el sistema estructural en el cual el individuo se encuentra a sí mismo. Es decir, los rituales pueden darnos información sobre el carácter y la participación social del individuo en las características del ritual. Por otra parte, Leach también añade, bajo la influencia de Durkheim, que el ritual puede ser descrito como una acción social, que ocurre en una situación sagrada (Leach, E.,1954:11). En su libro *Political Systems of Highland Burma*, Leach describe la función de la representación de un ritual de ser guía para mantener el orden simbólicamente en actividades sociales para toda la comunidad. Para demostrar esto, analiza rituales descubriendo que los sistemas sociales no siempre se corresponden con las pautas culturales.

Leach descubrió complejidades en los rituales de los *kachin*, como el hecho de que sus rituales no funcionan de una forma integradora para los individuos, sino que por el contrario, producen desunión y desequilibrio. Sin embargo, las argumentaciones de Leach pueden seguir viéndose influidas por Durkheim en la descripción de que el mundo espiritual está construido como un espejo de la sociedad. Leach se refiere a la organización social de los *kachin* como ambigua, explicando que los mitos y los rituales fomentan la inestabilidad debido a conflictos originados por diferentes interpretaciones de los mitos dramatizados en los rituales. Por lo tanto, una organización social ambigua es reflejada en su organización religiosa, debido al hecho de que los rituales pueden crear sentimientos ambiguos y tendencias hacia la *no* integración de la comunidad. En este caso, la afirmación de Durkheim – que la religión es la proyección de la sociedad y que el ritual es la expresión individual o grupal – es correcta y ha sido utilizada por la mayoría de los antropólogos contemporáneos.

No obstante, hay importantes características y elementos que hay que clarificar y profundizar ya que no todos los rituales crean cohesión social e integración. Giddens lo confirma también:

“Critics have sometimes said that Durkheim’s theory of religion demonstrates no sensitivity to change, being concerned above all with the functions of religions in sustaining social cohesion. Thus expressed, such a statement is scarcely accurate.” (Giddens, A., 1978:102)

Es importante también mencionar que Durkheim revolucionó los estudios religiosos con su enfoque funcionalista, ya que hasta entonces, para los seguidores de Tylor, la religión era un medio para explicar el universo. Mircea Eliade y Robin Horton siguieron este enfoque. Eliade define ritual como la promulgación del mito primitivo que trae el pasado continuamente al presente (Eliade, M., 1967:111). Por otra parte, Horton describe el enfoque simbólico como “innecesariamente reduccionista, negando la realidad y por lo tanto el poder de los rituales”. Además, Horton critica concretamente a Beattie y a Bloch por su creencia de que los rituales no tienen el poder de transformar a sus participantes, ya que para estos antropólogos, las creencias religiosas sólo son un medio de explicación, predicción y control del universo (Bowie, F., 2000:157).

Maurice Bloch desarrolló los conceptos de integración social, ideología y poder, en el ritual. Siendo muy cuidadoso con la dimensión ideológica del ritual, ya que como se ha mencionado anteriormente, los mitos y los rituales pueden ser ambiguos al ser representaciones de un mundo social que está lleno de contradicciones. De alguna manera, la ideología simplifica e impone la jerarquía en un orden social particular (Eriksen, T.H., 1995:211). Por ejemplo, un símbolo puede tener varias interpretaciones en una misma sociedad. El ejemplo que da Eriksen es el de una bandera nacional que puede tener ideologías, intereses y sentimientos encontrados. Por otra parte, Bowie percibe que Bloch está influido por Durkheim, ya que ambos trabajan con “las interpretaciones simbólicas locales y las facetas explicativas fundamentales del ritual”. (Bowie, F., 2000:158)

Otro enfoque importante para el análisis del ritual es el utilizado por Geertz y su hermenéutica definición de religión⁷. Geertz se centra en el significado de la religión en los individuos y no en la función de la religión, explicando porqué las personas buscan respuestas sobre la existencia humana. Para Geertz, hay que dar más importancia a los símbolos y los rituales, que actúan como metáforas en la vida social, que al afán de las religiones que buscan solo una explicación. Este enfoque interpretativo de Geertz ha sido muy seguido por los antropólogos contemporáneos para estudiar la religión. Desde el funcionalismo al simbolismo, Geertz da importancia al significado, los símbolos y la interpretación. Actualmente los rituales son vistos como los aspectos sociales de la religión, donde los antropólogos tienen espacio para interpretar las contradicciones de la sociedad, entre lo simbólico y lo social, lo individual y lo colectivo y usualmente resuelven de forma simbólica las contradicciones en la sociedad misma. (Eriksen, T.H., 1995:204)

Según Humphrey y Laidlaw, el trabajo de Durkheim es una referencia fundamental y continua para los antropólogos que buscan hechos sociales en los rituales. Además mencionan que los rituales son “visibles” debido a que los propios

⁷ “La religión es un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único”. (Geertz, C., 1992:89)

antropólogos pueden literalmente observar e incluso participar en ellos. Humphrey y Laidlaw enfatizan que las acciones de los rituales parecen tener una “existencia objetiva independiente” (Humphrey y Laidlaw, 1994:262). Los participantes y los observadores pueden ver un ritual como una acción única o una representación existente en un espacio particular y en un determinado tiempo abierto a interpretaciones. Estos autores adoptan y aplican el nuevo término de Catherine Bell: “ritualización”, donde se expresa la unión y la interdependencia entre cuerpo, comunidad y cosmos. Por otra parte, Hughes-Freeland se centra en la cohesión social, mencionada anteriormente, pero definiendo ritual específicamente como “un espacio competente para la acción social y la política de identidad – un campo para la resistencia, negociación y la afirmación de la identidad”. (Hughes-Freeland y Crain, 1998:2)

1.3 LA ESTRUCTURA DEL RITUAL

Victor Turner desarrolló con más profundidad los rituales de iniciación del libro *Les Rites de Passage* escrito en 1909 por Van Gennep, anteriormente de que Durkheim publicará *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* en 1912. Al contrario que Durkheim y sus seguidores funcionalistas posteriores, Van Gennep se interesó en descubrir el significado de los actos simbólicos que constituyen un ritual.

Turner encontró el mencionado libro *Los Ritos de Paso* del etnógrafo Arnold Van Gennep por casualidad en la biblioteca de Hastings al sur de Inglaterra. Van Gennep escribió el libro en 1909, pero éste solo fue traducido al inglés en 1960.

Las ideas de Van Gennep influenciarían a Turner en el entendimiento del proceso de formación de un ritual. Van Gennep investigó gran variedad de ritos y costumbres para ver si podía discernir la estructura subyacente en el ritual. Distinguió los ritos de paso como una transición de un individuo que está marcado por ceremonias específicas que sirven para iniciar y hacer que el individuo adopte una nueva posición dentro de su sociedad. Por lo cual este autor francés definió “ritos de pasaje” como “ritos que acompañan en todos los cambios de lugar, de estado, posición social y edad” (Turner, V., 1969:94). Los ritos de paso son a menudo utilizados para referirse a una

crisis en la vida de los individuos o grupos que sufren un cambio de estatus. Este es el caso de rituales del ciclo vital como los de nacimiento, iniciación, matrimonio y muerte.

Van Gennep trató de interpretar el significado de estas prácticas rituales dentro de sus contextos, para poder explicar mejor la función de cohesión social de los mismos. Dedujo que ciertos cambios en la vida de un individuo son percibidos por el actor y su grupo social y fomentan e implican una interacción entre lo sagrado y lo profano. Además, identificó ciertos estados humanos universales a través del desarrollo del individuo como son: pubertad social y sexual, matrimonio, paternidad o maternidad, y el logro de un estatus.

Demostró que los rituales asociados con la transición de un paso al siguiente facilitan al individuo el trance a través del umbral metafórico entre los dos, y notó una similitud general en varias ceremonias de este tipo, a pesar de las diferencias naturales de las sociedades en que se practicaban (Van Gennep, A. 1960: 189-194). Sugirió que la estructura social es conceptualizada como permanente, a pesar de que los individuos ocupen varios cargos al mismo tiempo. Sin embargo, si hay una posición vacante, con la posibilidad de subir de cargo en la comunidad, tendrá que haber una interrupción temporal hasta que el siguiente individuo o actor esté preparado para ocupar el puesto. Esta pausa o interrupción es necesaria para la continuación de la sociedad, y ésta es la segunda función que es analizada en los ritos de pasaje. (Eriksen, T.H., 1995:124)

“The magic circles pivot, shifting as a person moves from one place in society to another. The categories and concepts which embody them operate in such a way that whoever passes through the various positions of a life time one day sees the sacred where before he has seen the profane, or vice versa. Such changes of condition do not occur without disturbing the life of society and the individual, and it is the function of rites of passage to reduce their harmful effects. (Van Gennep, A., 1960:13)

Asimismo, Van Gennep dedujo de numerosas cosmologías que la muerte es un mero umbral entre dos mundos, y que la vida humana es frecuentemente concebida como cíclica y no lineal. Extrapolando desde el microcosmos del ciclo individual al

macrocosmos de las estaciones de la naturaleza, extendió su paradigma desde lo personal a través de lo social; y de la agricultura al territorio, incluyendo las fases de las comunidades a través de los ciclos anuales de la agricultura y cambios climáticos. Así, de esta manera, teniendo en cuenta todos estos conceptos, pudo estructurar el proceso de los ritos de pasaje en tres partes. (Van Gennep, A., 1960:178-182) Van Gennep diferenció tres tipos de sub-rituales: separación (preliminal), marginalidad o transición (liminal) e incorporación o agregación (postliminal).

La primera fase la describió como *Separación*, donde se da lugar a actividades o rituales físicos como escarificaciones en la piel en formas geométricas o el acto de rapar el pelo. La segunda fase la llamó liminal, ya que es el punto medio de la transición entre estados de la vida y es la fase marginal donde los participantes son aislados y sujetos a tabúes. La tercera fase es la *Re-Agregación*, en la que los iniciados emergen con nuevas capacidades, presentados con ropas o accesorios que muestran el estado nuevo adquirido.

Víctor Turner desarrolló estas tres fases del ritual teóricamente, no solo como un proceso social, sino como el ritual en si mismo y su forma procesal. La primera parte, *Separación*, es el alejamiento de la persona, bien de un grupo, de un punto fijo en la estructural social o un conjunto de condiciones sociales. La segunda fase es la *Transición* donde las características de lo individual son ambiguas. Lo individual está en el medio y entre (“betwixt and between”) el viejo estado y el nuevo. (Turner, V. 1969:95) Finalmente, la tercera parte es la *Agregación*, donde el individuo ha consumado la transformación y está preparado para regresar a la sociedad. Turner ilustró específicamente este modelo teórico del ritual con los rituales de los ndembu en Zambia yendo más allá de un análisis funcionalista y semántico.

Turner se concentró específicamente en la segunda fase, el estado liminal y demostró que esta fase puede ser autónoma y ambigua. Esta confusión o ambigüedad puede ser expresada con una gran variedad de símbolos (Turner, V. 1969:95). Turner destaca que la segunda fase es también anti-estructural, porque el proceso del ritual va desde la *estructura* hasta la *anti-estructura* y vuelve otra vez a la *estructura*. Aquí se refería al hecho de que la cotidianidad de la sociedad se rompe e incluso el estatus es invertido entre los individuos en algunos casos. Por ejemplo, el jefe de una comunidad

es humillado, durante el ritual, por la comunidad, o por mujeres, o también los hombres cambian de género.⁸ Cuando el ritual se termina, todo vuelve a la normalidad, el regreso a la cotidianidad o *estructura*. Según Bowie, las tres fases no son igualmente desarrolladas en todos los modelos de ceremonias. (Bowie, F., 2000:163)

Otra aportación importante de la teoría de Turner es el concepto de *communitas*. Turner se dio cuenta que los neófitos *ndembu* desarrollan una intensa “camaradería e igualitarismo”; en ellos las diferencias de estatus desaparecen. Así es como Turner describe este estado:

“*Liminality implies that the high could not be high unless the low existed, and he who is high must experience what it is like to be low.*” (Turner, V., 1969:97)

Estos lazos de igualdad crean una modalidad de relaciones sociales que Turner llamó *communitas*, distinguiéndola de *comunidad* que Turner la define como “área de vida en común” (Turner, V., 1969:96). La Fontaine añade que el hecho de compartir secretos crea también ese lazo de amistad e igualdad. Este lazo es la base de la solidaridad en la comunidad y en él subyace la lealtad. Por ejemplo, en los rituales de iniciación, el conocimiento de la comunidad es compartido con los iniciados por primera vez. (La Fontaine, J.S.,1986:186)

Turner hace una clasificación sobre *communitas* en su libro *The Ritual Process*, pudiendo ser ésta: normativa, espontánea, ideológica o apocalíptica. La normativa se distingue por producirse en la fase liminal del rito de pasaje, con lo que requiere una base institucional; por ejemplo, los ritos de iniciación. La espontánea ó existencial se produce en situaciones antiestructurales, no es planeada, ni organizada, ni ordenada; por ejemplo, el surgimiento del movimiento hippie. La ideológica se produce en sociedades complejas donde existe una regulación de normas para conseguir una armonía en la sociedad. Por ejemplo, las congregaciones monásticas. La apocalíptica se refiere a la

⁸ El antropólogo funcionalista Gluckman clasificó este tipo de ritual como “rituales de rebelión”. Él también influyó a Victor Turner en su carrera y en su teoría del ritual. (Deflem, M., 1991:2) (Enciclopedia of Social and Cultural Anthropology. 1996:620)

ideología que asumen ciertos movimientos religiosos al vaticinar desastres y el fin del mundo. (1969: 131-166)

Los neófitos o iniciados en los rituales de pubertad no poseen nada y se encuentran sin lugar o posición. Son requeridos para disfrazarse, llevar un uniforme o un vestido especial, o incluso les obligan a ir desnudos. De acuerdo con Turner, de esta forma demuestran que ellos no tienen ningún estatus, propiedad o rol en el sistema de parentesco. Las características del neófito tienden hacia la *pasividad*, la *humildad* y la *desnudez* (Turner, V., 1969:95-96). La Fontaine se refiere asimismo a los deberes de los neofitos y da gran importancia a la *obediencia* a los instructores (La Fontaine, J.S., 1986:187).

Como añadidura, Turner sugiere otras características como son la *sumisión* y el *silencio*. Los iniciados deben obedecer a sus instructores implícitamente y aceptar el castigo sin ninguna queja. Deben ser sumisos a la autoridad que es la comunidad total con los “valores de la cultura, normas, actitudes, sentimientos y relaciones”. (Turner, V., 1969:103)

Turner describe el ser un neófito como una *tabula rasa*⁹: el conocimiento o sabiduría de la comunidad será revelado para que el iniciado sea capaz de moverse al siguiente estatus. Después del ritual, Turner señala que el neófito no es ya más una *tabula rasa*, los iniciados están ahora dotados con poderes especiales para ser capaces de enfrentarse a su nueva situación en la vida.

“The ordeals and humiliations, often of a grossly physiological character, to which neophytes are submitted, represent partly a destruction of the previous status and partly a tempering of their essence in order to prepare them to cope with their new responsibilities and restrain in advance from abusing their new privileges.” (Turner, V., 1969:103)

⁹ *Tabula rasa* (tabla rasa) es un termino latino utilizado por primera vez por Locke, quien creyo que el comportamiento humano no es innato, se debe a la educacion individual. (Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology, 1996:625)

Es fundamental y necesario indicar las críticas posteriores hechas al modelo teórico del ritual de Turner. Bruce Lincoln objetó que la teoría de Turner es “esencialmente masculina”. Justificando que “los rituales de iniciación en las mujeres hacen algo más..., como reivindicar que el mismo cosmos es transformado con la iniciada.” (Lincoln, B., 1991:172) Lincoln sugiere que las mujeres están usualmente en la esfera doméstica durante los rituales de pubertad. Generalmente las chicas son iniciadas individualmente, por consiguiente, un solo individuo no puede crear *communitas*.

Por otra parte, los chicos son generalmente iniciados en grupos. Otra diferencia a tener en cuenta es la desnudez, los chicos están frecuentemente desnudos en las ceremonias de iniciación, al contrario que las chicas que están vestidas o decoradas. La mayoría de chicas han aprendido las tareas que corresponden a su rol: como proveer o preparar la comida, cuidar de niños o mantener el espacio doméstico. Lincoln enfatiza que las chicas tienen conocimiento y preparación antes de comenzar el ritual de la iniciación, aunque durante el ritual deben de tener una actitud propicia que les permita adaptarse a los nuevos roles que producen el cambio. Como resultado, Lincoln propone un proceso de ritual alternativo. En vez de *separación, liminalidad e incorporación*, centrándose en la transformación más que en la transición, habla de: *encerramiento, metamorfosis/magnificación y emergencia*.

Otra perspectiva primordial para profundizar en el estudio de los rituales es la de Maurice Bloch en su libro *Prey into Hunter*, que añade una nueva característica “rebounding violence or conquest” (violencia de rechazo) en rituales en relación al término *vitalidad* (acuñado por él) y su transformación en el ritual. Es decir, el iniciado abandona su ritualidad ordinaria con el propósito de conseguir una *vitalidad* superior y trascendental. Hay una transformación con la realidad sagrada y cuando los neófitos vuelven después del periodo liminal, están preparados para conquistar la ritualidad ordinaria con la sagrada. Este cambio de energía causa violencia en el paso de un estado a otro. Como resultado, la *transición* puede ser dramáticamente violenta. Bloch da ejemplos de la circuncisión de los *merina* en Madagascar, donde se producen heridas violentas en niños, violencia simbólica en mujeres y agresiones físicas dirigidas hacia aquellos que son percibidos como enemigos. (Bloch, 1992:4)

Bloch tiene un punto de vista diferente del proceso ritual que los de Van Gennep y Turner, ya que según este antropólogo, Van Gennep y Turner no mencionan la importancia de la violencia en el ritual y no reconocen el impacto dramático que sufre el neófito en la separación del grupo en la primera fase y en el regreso en la fase *agregación* a la vida cotidiana. Bloch considera los estados *separación* y *agregación* como fundamentales en el cambio trascendental de la persona; al contrario que Turner que le da más importancia al estado *liminal*. Para Bloch, “el ritual necesita ser violento, de otra forma, la subordinación de la *vitalidad* no podría ser demostrada”. (Bloch, M., 1992:6)

Como dijimos antes, Turner percibe el ritual como el proceso social desde la *estructura* a la *anti-estructura* y regresa a la *estructura*. Se enfoca en el cambio social estructural. Después del ritual, Turner cree que los neófitos regresan a la vida normal con más poder, pero Bloch da más importancia a que los neófitos regresan con una identidad trascendental superior. Bloch demuestra que el poder de lo trascendental, a través de los rituales de la vida cotidiana, se enfoca en los cambios psicológicos y físicos que los rituales crean.

“In the case of initiation, the initiate does not merely return to the World he had left behind. He is a changed person, a permanently transcendental person who can therefore dominate the here and now to which he previously was a part.” (Bloch, M., 1992:5)

En referencia a la simbología, Victor Turner enfatiza la multivocalidad o ambigüedad de los símbolos en el ritual. Turner no solo nos ofrece con un análisis estructural del ritual, sino también un análisis de símbolos. Los símbolos pueden ser multivocales o polisémicos. Envuelven: condensación, unificación de significados diferentes y la polarización de significados (tienen un polo o aspecto ideológico o emocional). Frederick Barth analiza la relación entre la estructura social y el individuo, concretamente los cambios en los significados y las estructuras de los actos rituales. Le da importancia al secretismo del experto, pero también a los significados de los símbolos de los rituales que nos informan del significado de algunos comportamientos.

Retomando el concepto de *violencia* en los rituales que he introducido con la teoría de Bloch, es fundamental mencionar a René Girard y su libro “La violencia y lo sagrado”. Ya que no es sólo una violencia física la que sufren los neófitos, sino también una violencia psicológica. El cambio psicológico puede ser más fuerte y duro de asimilar que el físico, o que la violencia física. Para Girard, la violencia es siempre implícita y universal, con signos psicológicos reconocidos.

Uno de los principales elementos del ritual y del mito es el sacrificio. El proceso de creación conlleva movimiento en el tiempo y en el espacio, por lo que la creación precisa de destrucción y reintegración. Girard también es tomado como referencia en numerosas ocasiones por su análisis del sacrificio. Su análisis es funcionalista, ya que lo que intenta demostrar es la cohesión social de la comunidad a través del sacrificio. Explicando que con el contenido de violencia en el sacrificio, se intenta la pacificación y apaciguamiento de las tensiones dentro de la comunidad. La desviación hacia una violencia alternativa tomando como ejemplo el sacrificio de animales domésticos, es una forma de sustitución para proteger a ciertos individuos en la comunidad.

El sacrificio protege a toda la comunidad de su propia violencia; es la comunidad entera la que es desviada hacia unas víctimas que le son exteriores. Los animales domésticos son elegidos como víctimas por su proximidad a la comunidad. Como explica Girard en la siguiente cita:

“En algunas comunidades de pastores que practican el sacrificio, el ganado se encuentra estrechamente asociado a la existencia humana. Por ejemplo, en el caso de los pueblos del Alto Nilo – los nuer, estudiados por E.E. Evans-Pritchard, y los dinka, estudiados por Godfrey Lienhardt – existe una verdadera sociedad bovina, paralela a la sociedad de los hombres y estructurada de la misma forma.” (Girard, R., 1998:13)

Para el sociólogo francés Roger Caillois, el sacrificio es una necesidad del individuo o de la comunidad, de obtener ayuda y virtudes, prevenir desgracias o liberar la culpa humana. El individuo o la comunidad se anticipan a los dioses o entidades que puedan otorgarle la recompensa o el castigo.

” Así, lo sagrado, que no puede rechazar ese obsequio usuario, se convierte en deudor del donante, queda comprometido por lo que recibe y para no quedarse atrás debe conceder lo que se le pide: ventaja material, virtud o indulto del castigo. Entonces el orden del mundo se restablece.” (Caillois, R., 2006:22)

Para concluir, ha habido y sigue habiendo un desafío por definir y analizar rituales, así como para definir la religión en la antropología social. Durkheim cambió la dirección de los estudios de religión, enfocándose en el colectivo social y no en lo individual. Encontró que los rituales pueden crear integración en un grupo o comunidad, buscando hechos sociales en los rituales como reflejos de la sociedad. El ritual refuerza la relación y los lazos de unión entre el individuo y el colectivo.

La mayoría de sus seguidores están de acuerdo que los rituales pueden ser vistos como una acción social expresando información y características de una sociedad particular o cultura. Sin embargo, en algunos autores como Leach, Turner y Gluckman, cuyos ejemplos arrojan dudas sobre el hecho de que los rituales producen cohesión social, los rituales pueden realmente crear lo opuesto: desequilibrio y conflicto en la sociedad.

Después de Durkheim ha habido varios enfoques en el análisis de los rituales de autores como Turner, Geertz y Bell: Turner ha desarrollado un modelo refinado del simbolismo ritual el cual tiene en cuenta la mayoría de conceptos. Sin embargo, el trabajo de Durkheim todavía sigue como punto de referencia para el estudio de la religión en la antropología actual.

1.4 EL RITUAL SEGÚN LISÓN TOLOSANA

La antropología de Lisón Tolosana como la define él mismo posee “un carácter histórico y una esencia semántico-contextual” (2004b:326). En su libro *Brujería, Estructura Social y Simbolismo en Galicia* plantea una conceptualización de enfoque hermeneúutico sobre el ritual. Siendo éste: “*la síntesis de deseos, gestos, elementos y palabras; en él toma cuerpo la creencia, produciéndose una unión sustancial entre el*

conjuro-plegaria o fórmula verbal, el contenido creencial y la acción ritual". (2004a:399)

El ritual tiene una *existencia propia e independiente* y una organización tal que hace alterar la creencia recreándola. (2004a:399) Ya que en la formulación organizativa del ritual se esconde una interpretación del cosmos basada en el orden y en la armonía. (2004a:402) En la realización de un ritual se pretende primordialmente restituir el equilibrio del universo, de esta forma el ser humano consigue obtener la sensación de plenitud que se ha perdido por las perturbaciones en su vida cotidiana. La armonía en lo particular es alterada por la enfermedad y el malestar social, y en lo cósmico, por la pérdida del sentimiento de unidad con el universo que el ritual vuelve a recrear. Consecuentemente, para Lisón: la realidad, la imaginación, la creación, el poder y la cosmicidad se fusionan en el ritual.(2004a:403) El ritual materializa lo invisible, el mundo interior de los que creen, más allá de sus propios conocimientos y sus conciencias.(2004a:401)

Lisón describe el ritual como el medio más penetrante en el que, dentro de toda su variedad, puede percibirse la interioridad de la cultura regional, refiriéndose a los parámetros cognitivo y moral que sustituyen a la realidad. (2004a:401)

Asimismo, añade que el ritual funciona como un prisma que nos refleja los límites de espacio y tiempo en los que ocurre. El lugar queda caracterizado por los elementos materiales utilizados en el ritual, como los recursos animales, la flora, e incluso la topografía, y los elementos inmateriales que nos arrojan luz sobre los conflictos e intereses sociales. (2004a:406)

Por último, Lisón va más lejos de cualquier análisis hecho hasta ahora sobre el ritual; traspasa lo material del ritual para indicar que el ritual es un medio para el hombre de escaparse de sí mismo, de su propia realidad, para agenciar una dimensión ultranatural que le permita trascenderse. (2004a:407)

1.5 SINCRETISMO Y ANTISINCRETISMO

El término sincretismo es crucial para esta investigación, la utilización en este ensayo de este término está basada en su definición descriptiva neutra, es decir, tomando el significado de mezcla, amalgama, fusión, mosaico e incluso bricolaje de diferentes creencias religiosas. Como si fuera una adicción emergente de las pautas estructurales de dos o más religiones, que al juntarse dan un resultado con características nuevas. Aunque en este resultado siga siendo visible los elementos que lo componen. Para ilustrar esta definición se puede recurrir al agua que es una sustancia que se forma con dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno, siendo el agua el resultado nuevo de la fusión con otras características diferentes a las de sus componentes. En el caso que se quisiera conseguir la descomposición del agua, emergerían los dos elementos de nuevo pero si están juntos las características son nuevas y distintas. Además, en ningún caso habría un proceso de congelamiento de los elementos, puesto que si hay algo idiosincrásico en las religiones afrobrasileñas es el dinamismo y la movilidad en su desarrollo.

Por lo tanto, una de las dificultades al investigar religiones como sistema de creencias es que a menudo estos sistemas se modifican, se interpretan e incluso se afrontan en el mismo ámbito local. Asimismo, el uso del sincretismo puede ser debatible ya que se le puede relacionar con una síntesis política, por lo que algunos académicos prefieren emplearlo como un proceso político o con la connotación de resistencia cultural.

La palabra sincretismo se utilizó por primera vez a principios del siglo XVII con el propósito de diferenciar el verdadero y puro cristianismo de otras vertientes menos ortodoxas. Posteriormente, *“La antropología utilizó el sincretismo como un concepto que describe sistemas religiosos híbridos, particularmente aquellos originarios de la colonización europea.”* (Lindstrom, L.,1996:540) No obstante, el término sí se ha utilizado para definir otras religiones que no se han originado por la colonización europea. Por ejemplo, el bahaísmo que es una religión independiente que considera como mensajeros de Dios a: Abraham, Moisés, Buda, Zoroastro, Cristo y Mahoma.

Otro ejemplo serían los nuevos movimientos religiosos englobados dentro de la Nueva Era.

El antropólogo brasileño Sergio Figueiredo Ferretti se refiere al sincretismo como una palabra considerada maldita que ha originado incomodidad en el ámbito académico y religioso en Brasil. Ferretti ha clarificado y ha puesto en su lugar el término dentro del contexto académico brasileño. Hace mención a que se debe observar que todas las religiones son sincréticas y que el sincretismo puede ser analizado como una característica más de las religiones.

Para Vogel et al. (1993:33) los análisis clásicos del sincretismo proporcionaron más hipótesis en relación a los dioses y a lo que pasaba por la cabeza de las personas, olvidándose de que la solución se encontraba en las relaciones entre los hombres. La interacción social nos proporciona y refleja la realidad de lo cotidiano.

En Brasil, el sincretismo está directamente relacionado con la fusión del catolicismo portugués popular (que ya de por sí este catolicismo era un sincretismo) con las religiones afrobrasileñas en la época colonial, dando una evocación negativa a los conceptos de dominación y subyugación. Los mismos académicos que se negaron a utilizar el término e incluso omitirlo, prefiriendo utilizar amalgama o conciliación, son los que asimismo han defendido la pureza de la religión africana. Aunque, realmente, no se puede hablar de un africanismo, sino de un afrobrasilerismo. Lo africano se fusionó forzosamente con la cultura portuguesa e indígena del Nuevo Mundo, de lo que surgió la cultura afrobrasileña en todas sus facetas, no solo en la religión, sino también en las artes, como la música, el baile o la gastronomía.

Volviendo a la definición de sincretismo como adicción emergente, la religión afrobrasileña es la adicción de la religión animista africana más el catolicismo portugués más el chamanismo indígena. Todos estos componentes son variables y aumentan o disminuyen dependiendo del lugar donde se estudie. Así en Recife, ha proliferado más la influencia africana porque la ciudad fue uno de los puertos más importantes de Brasil, aunque no tanto como Bahía. Y ninguna de las variantes permanece congelada o parada dentro de unos límites de espacio y tiempo, aunque se luche por lo contrario, ya que ese

congelamiento serviría de punto de referencia para indicar la pureza de la religión africana.

Prandi clasifica la historia de las religiones afrobrasileñas en tres periodos. El primero, la época colonial cuando surgió la síncretismo de la religión africana con el catolicismo portugués (y el animismo indígena) originando los diferentes tipos del candomblé como xangô, tambor de mina, batuque, macumba, entre otros; el segundo período fue a partir del siglo XX, Prandi lo denomina como el blanqueamiento del candomblé, puesto que brotó una nueva modalidad llamada umbanda en la que todas las clases sociales la incorporaron; por último, la africanización de las religiones afrobrasileñas a partir de los años sesenta convirtiendo el candomblé en una religión universal, reforzando lo africano y negando el sincretismo. (Prandi, R., 1999:94)

Esta negación del sincretismo en el último periodo, sólo ha afectado al elemento católico y no al elemento indígena. Esto nos lleva a indicar que el catolicismo es percibido como una hegemonía opresora y dominante, a la que los mismos académicos brasileños se resisten. Si lo que se quiere reivindicar es la pureza africana, tampoco ésta existe como tal, ya que siempre quedará la influencia del chamanismo indígena, prueba de ello es el Candomblé de Caboclo de Bahía. Verdaderamente, fue una *intelectualización* de lo africano, como Prandi indica (1999:94), en la que la religión afrobrasileña se reinventa y se reaprende para toda la sociedad, abriéndose a todas las clases sociales. Atrás quedaría la dictadura de Getúlio Vargas (1930-1945) en la que todo relacionado con la religión afrobrasileña era oprimido. La nueva sociedad brasileña influida por las ideologías reivindicativas norteamericanas y europeas empezó a verse así misma de diferente forma, donde un reconocimiento a su propia identidad. Incluso la antropología brasileña tomó una nueva trayectoria. La riqueza cultural estaba allí mismo y pero con ella la discriminación étnica, reflejándose entonces la denuncia y la lucha por el respeto de los derechos humanos que proliferan en los ensayos académicos de las ciencias sociales y políticas.

El antisincretismo al que aluden los académicos y algunos miembros de las religiones afrobrasileñas como Wilson Caetano de Sousa Junior que pertenece a estas tendencias, indica que:

“Na origem todas as religiões são sincréticas e por isso são constantes reconstruções. O sincretismo e o anti-sincretismo devem ser entendidos como discursos de sujeitos históricos, concretos que dizem respeito mais às suas histórias de vida. Você pode ser autêntico sem ser puro. A própria identidade é um processo de contínua reconstrução. Tanto a tradição tida como pura, quanto a misturada podem se tornar únicas. O que as torna autênticas é um discurso que as defende como tais. É a vida, até mesmo nos momentos em que mais se está certo de que candomblé e catolicismo, como água e óleo, são realidades que se tocam mas não se misturam.” (Sousa Jr. W.C., 2003:187)

La imbricación de la que habla Sousa en la publicación de su tesis *Orixás. Santos y Fiestas* representando a dos sustancias inmiscibles como son el agua y el óleo, con el catolicismo y el candomblé, es contrario a mi definición y el uso del sincretismo que he realizado. Sousa indica en primer lugar, en la anterior cita, que la tradición tanto pura como mezclada puede ser única, sin embargo termina señalando la imbricación, y con ella se opone sutilmente a una disolución y por supuesto, a una emulsión. A lo largo de esta tesis se comprobará cual de estos términos se adecua más a la realidad investigada de los cultos afrobrasileños estudiados aquí.

Otro término que merece ser considerado es el de *pureza*, siendo una construcción ideológica que se opone al sincretismo, haciendo que éste tome connotaciones negativas de contaminación y confusión. Consecuentemente, se abre también una brecha que origina interpretaciones políticas de dominación y control relacionando lo sagrado y lo profano. No obstante, la pureza se refiere a la calidad de lo verdadero, exento de toda mezcla, de lo auténtico. Siendo esta autenticidad relativa en el contexto afrobrasileño o por extensión, el contexto afroamericano, por lo que lo auténtico se debe limitar a los vestigios de la cultura africana en Brasil que en algunos cultos luchan por mantener.

A lo largo de esta tesis se verificará hasta que punto la pureza o el sincretismo pueden ser considerados como factores fundamentales en el desarrollo y la historia de las religiones afrobrasileñas en Recife y hasta que punto los líderes espirituales los utilizan para la promoción y la organización de sus terreiros y ceremonias.

CAPITULO 2.

LA DIVERSIDAD RELIGIOSA EN BRASIL.

“Es en el aspecto religioso donde hay que ir a buscar
lo más típico y lo más radical de un pueblo.”

(Miguel de Unamuno)

La diversidad de religiones en el mundo ha sido un hecho existente a lo largo de toda la historia de la humanidad; aunque parezca fruto de la sociedad actual, o una novedad creada por la globalización, como así nos lo quieren hacer ver los medios de comunicación. España, antes de 1492, era un ejemplo de diversidad religiosa (judía, cristiana y árabe) hasta que el catolicismo se impuso como religión única y verdadera.

2.1 EL MONOPOLIO DEL MONOTEÍSMO

En primer lugar, es importante comenzar con un análisis del monopolio del monoteísmo, y concretamente del monopolio católico. Ya que las religiones monoteístas han tendido a menospreciar y mostrar hostilidad hacia las religiones de las minorías y hacia las religiones politeístas a lo largo de la historia. Aún en la actualidad, se siguen creando frecuentemente casos de xenofobia y etnocentrismo.

Mircea Eliade planteó la hipótesis del *homo religiosus* que se cree el centro de su universo mitológico, el cual es percibido como un cosmos, un espacio organizado y habitado por los seres humanos. Más allá de ese espacio, se encuentra el *chaos*, cuyos habitantes son vistos como seres demoníacos o como subhumanos. (Mircea Eliade, 1957:29-32.)

Resumiendo esta concepción de Eliade se puede decir que, fuera de la cosmovisión que tenga el hombre de su universo, existe un mundo confuso. Llámesele demoníaco, inferior, primitivo, salvaje o pagano. Con lo que ha producido una cierta idea de superioridad, que a su vez dio pie, al uso y abuso del poder religioso.

Las nuevas políticas de integración y desarrollo de los países occidentales para solventar los problemas emergentes de la migración, debido a que los emigrantes poseen otras costumbres religiosas, discuten de diversidad religiosa como un componente importante de la diversidad cultural. Promueven un consenso de tolerancia, donde se dice que la diversidad cultural nos puede enriquecer a todos. No obstante, cuando se trata de diversidad religiosa, existe una valoración completamente diferente. Muchas personas sienten que su religión es superior a las otras, y las propias instituciones religiosas locales han motivado la hostilidad hacia otras religiones diferentes, descritas como demoníacas o como inferiores. Los *mass media* ayudan a esta hostilidad denunciando casos aislados de abusos y estafas, sin documentarse previamente con lo que dan una imagen de las nuevas religiones, surgidas por la inmigración, que las muestran como sectarias y satánicas. Un ejemplo de esto es el tratamiento de la santería en España.

La dificultad más grande de las religiones monoteístas, ha sido asumir la cuestión de la diversidad religiosa. Parece muy tentador pensar que quien cree en un dios universal creador y controlador el universo entero, asume que esa deidad precisa de una sola religión practicada por todos los humanos. (Gross, R., 1991:35)¹⁰

2.2 LA RELIGIÓN CATÓLICA EN BRASIL NUNCA FUE EXCLUSIVA

Así sucedió con la religión católica en Brasil, siendo ésta la religión de los colonos portugueses y del sistema esclavista, a partir del descubrimiento de este país. La religión católica exigía una exclusividad ante cualquiera otra; respecto de los cultos indígenas y, posteriormente, ante la religión propia de los esclavos que llegaron al Nuevo Mundo. Este punto es clave para entender la intensa y variada diversidad religiosa que se observa en el Brasil en la actualidad. El catolicismo en Brasil a lo largo de su historia ha sido *laxo*, a pesar, de que hoy en día siga siendo el país con mayor número de practicantes católicos.

¹⁰ Religious diversity:some implications for monotheism by Rita M. Gross.) *Wisconsin Dialogue: A Faculty Journal for the University of Wisconsin-Eau Claire* 11 (1991): 35-48

Brasil, como parte del Nuevo Mundo, proveyó la materia prima para la economía europea, además de ser un lugar donde se decidieron a llegar los judíos sefardíes expulsados por los Reyes Católicos españoles, los gitanos siempre perseguidos allá donde fueren, y también delincuentes y prostitutas. Todos ellos llegaron con sus creencias y sus supersticiones de la época oscurantista de la Península ibérica, en la que convivían las tres culturas: árabe, judía y cristiana. Amén de los vestigios paganos de los aborígenes de Iberia. Esa mezcla de diferentes grupos de personas en el Nuevo Mundo creó un ambiente no tan rígido, ni tan austero como en el Viejo Mundo.

Cabe decir, que las religiones pentecostales en Brasil están creciendo aceleradamente en número de adeptos; esta religión requiere de una exclusividad absoluta por parte de sus devotos, ya que no son tolerantes con otras religiones. Aunque, para una mayoría de los individuos de Recife, una religión no está reñida con las otras. Ahora bien, las iglesias neopentecostales no permiten pertenecer al templo evangelista y al culto afrobrasileño a la vez, puesto que para ellos el culto afrobrasileño es una representación de Satanás. Segmentos de la población de los brasileños son dados a asistir a diferentes cultos, para ellos no están reñidos, sobretodo en los grandes cinturones de pobreza, la gente que habita en las *favelas*, es decir, en los barrios periféricos, donde los templos coexisten uno al lado del otro, independientemente de que sean católicos, evangélicos o afrobrasileños. Por lo que un brasileño puede asistir el viernes a una iglesia evangélica, el sábado a una ceremonia de candomblé y el domingo ir a una misa católica.

La intensidad religiosa presente en Brasil, puede analizarse desde varias perspectivas: desde la especificidad en el culto, las circunstancias sociales y, sobre todo, la experiencia mística. Es muy notable la gran variedad de religiosidades que existe actualmente en Brasil y, a su vez, es importante destacar la tolerancia hacia éstas por parte de los brasileños. En este ensayo se va a analizar solamente las características del culto y las religiosidades actuales y populares, como fruto del sincretismo.

Caminar por el centro de la ciudad de Recife, y observar todos los mensajes religiosos ya es un aviso de lo que puede encontrarse en la Venecia de Brasil. Compradores ambulantes leyendo el evangelio pentecostal. Una chica esperando en una

fila para ser atendida en el banco, vestida con una camiseta adornada con un corazón rojo afelpado, de un estilo muy *kitsch*, con la leyenda: “Jesús me ama”. Unos indios Xucurú vendiendo sus artesanías, reflejo de sus tradiciones ancestrales, como los “olhos de pombo”¹¹ para protección. Unos Hare Khrisna repartiendo folletos en frente de un centro comercial. Un crucifijo enorme, digno de un altar de una iglesia, en una tienda de fotografía. Amuletos de Feng Shui y figuras de Buda en pequeños comercios o en tiendas, claro está, de origen oriental que venden ropa china y de la India. Taxis con pegatinas diciendo: “Jesús é fiel”. Una *figa*¹² en una frutería pequeña que se encontraba casi en ruinas. Sin embargo, no se encuentran símbolos o mensajes en la gente o en la calle, que digan o que indiquen alguna pertenencia a religiones afro-brasileñas. Únicamente, en el Mercado de San José, hay muestras de estas religiones; es ahí donde se pueden encontrar tiendas especializadas en el Candomblé o Xangó, pudiendo adquirirse desde los *búzios*¹³ traídos de África, los coloridos vestidos, muñecas, velas, collares, comida, inciensos..., hasta los animales para los sacrificios. Al ver el mercado, se observa una explosión de la cultura afrobrasileña en todos los sentidos, tanto en estética como en el olor fuerte del aceite de palma (*dendê*) utilizado en las comidas de origen africano.

¿A qué se debe este misterio de ocultar su afinidad a los *terreiros*?¹⁴ A lo largo de la historia, como se ha analizado anteriormente, la religión católica requería exclusividad en su culto y en su práctica. Se impuso sobre todo ante las religiones traídas por los esclavos de África, que se resistieron violenta y sutilmente, entendiendo muy pronto las características personales de los santos católicos y transponiéndolas a su religión. Comenzaron a adorar a estos santos católicos en su forma, mientras que en el contenido seguían orando y adorando a sus Orixás¹⁵. Así, el culto afrobrasileño siguió

¹¹ Los “olhos-de-pombo (*Abrus Precatorius*) son semillas de la familia de las Fabaceae, de color rojo y la punta negra. Las semillas son tóxicas, se utilizan para la artesanía y la joyería.

¹² Amuleto en forma de mano humana cerrada con el dedo pulgar entre el dedo índice y el dedo medio, sirve para ahuyentar el mal de ojo. De origen europeo, aunque es muy popular actualmente en Iberoamérica.

¹³ Los *búzios* son pequeñas conchas blancas y amarillas, de forma ovalada, teniendo por una parte un saliente redondeado y del otro una abertura aserrada. Se utilizaban en muchos lugares de África como moneda. El nombre en Yoruba es “eyó”. Tanto en África como en Brasil se han empleado en los cultos como ofrendas y como decoración, para pulseras, collares, vestidos, etc. Principalmente se usan para el proceso adivinatorio llamado *dilogun*, en el cual son utilizados dieciséis. (Gudolle, O., 1977:71)

¹⁴ Se llama *terreiro*, al conjunto de casas y al terreno que ocupan, donde se realizan las ceremonias religiosas del Candomblé y la Umbanda. Asimismo, se denomina: *roça*, casa de santo, casa de culto, *xangô*.

¹⁵ Nombre de origen Yoruba que se le da a las divinidades africanas.

vivo y hasta ahora existen diferencias regionales en la relación con los santos y los Orixás. Por ejemplo, Yemanjá es Nuestra Señora de la Concepción, Ogum es San Jorge, y Yansá es Santa Bárbara, entre otros.

“Según nuestro entender estamos en ambos casos, español y americano, en el seno de culturas con predominio de culto popular femenino derivado de cultos a la naturaleza anteriores, lo que no quiere decir que en la religiosidad formal oficial no existan componentes de otro tipo, de igual forma que la religión cristiana es teológicamente y rígidamente monoteísta cuando la adoración del pueblo llano en zonas rurales o indígenas es de hecho marcadamente “politeísta”.” (Espina Barrio, A., 1998:179)

Las religiones afro-brasileñas han sido siempre marginales. En la dictadura de Getúlio Vargas, que comenzó en 1930 y duró hasta 1945, se agravó la situación; no se permitieron los terreiros, muchos fueron cerrados, la policía agredía incluso a las mães¹⁶ y pais¹⁷ de santo. Fue una época de miedo y de injusticia para los terreiros o casas de culto. Se celebraban los eventos religiosos a escondidas, no se tocaban los tambores, el período de iniciación se acortaba y se escondían las figuras de los dioses africanos. Sus consecuencias fueron tales que, en nuestros días, los jóvenes mayores de veinticinco años se han educado con miedo a revelar que pertenecen a tal terreiro, o que tienen “sentado el Santo en la cabeza”¹⁸. Aún hoy, la gente tiene reservas al hablar de ello, como lo he comprobado personalmente, al querer hacer entrevistas indirectas a personas de comercios, bancos, lavanderías, restaurantes, etc. Generalmente, contestan que no saben nada de eso, simplemente refuerzan que son católicos. De hecho, las estadísticas de la población en Brasil siempre dan como resultado una gran mayoría de practicantes católicos, porque todavía los miembros de los cultos afrobrasileños son reticentes a confesar sus preferencias y les queda mejor decir que se es católico. Asimismo, he comprobado, que muchos de los que dicen ser católicos, asisten también a las iglesias evangélicas y a los terreiros.

¹⁶ Mãe de santo (madre de santo) o Yalorixá, son los nombres que se le da al cargo de máxima autoridad en un terreiro, cuando es una mujer.

¹⁷ Pai de santo (padre de santo) o Babalorixá, son los nombres que se le da al cargo de máxima autoridad en un terreiro, cuando es un hombre.

¹⁸ Cuando alguien dice que tiene “sentado el santo en la cabeza”, es que ya ha sido iniciado en el culto afrobrasileño.

En la actualidad, según Jorge Carvalho, Brasil "es un gran laboratorio de movimientos religiosos creativos e intensos." (Carvalho, J., 2001:2) El autor se refiere con esta descripción, a la gran variedad de cultos religiosos en tal país, donde existen desde sectas japonesas hasta comunidades New Age. Y a la capacidad de integrar los diferentes cultos en la cultura brasileña que goza de una enorme capacidad de absorción hacia todo lo que implique experimentar con lo espiritual. Los científicos sociales suelen ser propensos a analizar los antecedentes sociales que conducen a las personas a unirse a un colectivo, así como sus razones psicológicas y sociales. Sin embargo, no se ha dado mucha importancia a considerar que posiblemente las personas no sólo busquen sentirse identificadas en un colectivo, sino tener experiencias místico-espirituales.

Brasil es un país cuya religión oficial fue el catolicismo. Sin embargo, cada día aumentan los cultos *espírita*, por la influencia del movimiento espiritista de Alan Kardec, amén de las sectas pentecostalistas. No debe olvidarse que Brasil no es un país aislado en la "globalización", la cual ha hecho que el movimiento de la Nueva Era o New Age, sea un fenómeno de masas.

2.3 LA NUEVA ERA

Las tiendas de productos esotéricos proliferan en los centros comerciales de las ciudades en Brasil, donde se puede encontrar desde inciensos orientales, dioses hindúes, budas, elementos para altares de brujería, libros sobre la *wicca*¹⁹, duendes, tarots, postales de Sai Baba, etc.

El término New Age fue utilizado por primera vez a finales del siglo XIX por la Sociedad Teosófica. Helena Petrovna Blavatsky fundó tanto esta sociedad como un *ashram*²⁰ en la India, a partir del estudio del ocultismo y la filosofía de Oriente. Sus primeros devotos fueron coroneles retirados y expatriados europeos. Esta sociedad reivindicaba el pacifismo y la hermandad universal de acuerdo a la filosofía hindú y budista. Con lo que atrajo a personas de India, Ceilán y Europa. (Bruce, 1997: 216)

¹⁹ Brujería neopagana o renacimiento de la llamada la Antigua Religión, de gran auge en la actualidad, sobretodo en los países anglosajones. Fue resurgida en Inglaterra por Gerald Gardner, aunque hay controversias sobre su origen. Desde hace unos años se ha extendido globalmente debido a Internet.

²⁰ Nombre hindú que se le da a un recinto donde maestro y devotos viven conjuntamente para practicar la enseñanza y la meditación hinduistas.

La base del movimiento New Age es la “sacralización del yo (Self)”, para ello ha absorbido los dogmas milenarios de la India, Egipto, Europa, China, Japón, etc. Paul Heelas, sociólogo británico, ha intentado definir los límites de lo que es New Age y de lo que no es. Por ejemplo, el *ashram* de Osho²¹ o Sai Baba²² son considerados como New Age en los países occidentales, sin embargo si la clase media-alta de los habitantes de la India visitaban el *ashram*, esto no estaba considerado dentro del concepto New Age hasta hace poco tiempo. (Heelas, 1997: 122-123) Lo mismo sucede en Brasil, los cultos afrobrasileños estaban mal vistos y provocaban prejuicios; ahora la mentalidad está cambiando y es *exótico* ir a un *terreiro* para algunos segmentos de la población brasileña, que están abiertosabiertos a la gama de religiosidades englobada en la Nueva Era.

“Although it would be inappropriate to think of such eastern teachings as being 'New Age' in their traditional settings, they surely can be treated as such in the west.” (Heelas, 1997: 55)

De acuerdo con Heelas, el movimiento New Age fue menos radical que el movimiento contracultural y ha llegado a estar al alcance de todos. Aunque, este autor no intente conectar la New Age con el sistema económico capitalista, los numerosos ejemplos de publicaciones, eventos, productos, etc., reflejan una perspectiva institucionalizada y comercializada en el mismo. Además es un movimiento que ya es parte de una sociedad y se ha convertido en un fenómeno de masas; *'it is no longer so much a matter of cults as it is of culture'*. (Heelas, 1997: 128)

En la actualidad, las personas eligen sus propios valores, en vez de seguir las concepciones religiosas y culturales tradicionales. Los individuos pueden elegir la religión que les atraiga más. Por ello, la religión en países los occidentales está

²¹ Rajneesh Chandra Mohan Jain, guru espiritual hindú. Se hizo muy conocido en los años setenta en el movimiento hippie por sus enseñanzas filosóficas.

²² Sathyanarayana Raju, Sai Baba afirma ser la reencarnación del santo Sai Baba de Shardi, quien a su vez declaraba ser una reencarnación del dios Shivá.

evolucionando para ser una elección individual, no una obligación o el fruto de una educación que existe desde que se nace.

De este modo, Heelas se ha cuestionado la relación que existe entre la modernidad y la sacralización del Yo (Self). El movimiento New Age quiere lograr la perfección del Yo. Mientras que el movimiento contracultural de los años sesenta tenía el propósito de llegar a la Iluminación a través del conocimiento interior.

Heelas ha anotado que la New Age se ha extendido considerablemente en la cultura y en la sociedad, debido a la relación con valores modernistas o posmodernistas. *"The explanation of the development of the New Age being that it is a reaction to much of what modernity is about."* (Heelas, 1997: 129)

Quizás la New Age sea un concepto que en su contenido nos hace ver cómo la modernidad o la posmodernidad del sistema capitalista conlleva en cierta medida a una crisis de la identidad o a la existencia de una reacción a lo que es modernidad, debido a la necesidad de una "identificación del Yo (Self)" en una sociedad global, individualista y consumista. A pesar del esfuerzo de Heelas por averiguar las razones de la existencia y de la proliferación del movimiento New Age, utilizando teorías diferentes, tuvo gran dificultad para encontrar respuestas.

"What is going on in our socio-cultural environment, within the New Age and with regard to ourselves, is much too complicated to generate one or even several determinate answers to the question of why the New Age can appeal." (Ibid.: 150)

En este sentido, Weber describió la modernidad como una "jaula de hierro", implicando una dominación del individuo que provoca una polémica; el individuo necesita escapar de esta "jaula de hierro" y buscar diferentes formas de tomar el control de su vida. Igualmente Heelas ve la racionalidad y el progreso como una limitación del control, que produce frustración. (Heelas, 1997: 139)

Además, la modernidad y el progreso refuerzan los valores individuales, creando una soledad y una escasez en las relaciones sociales. Heelas analiza este punto: el capitalismo destruye la relación social tradicional que era la comunidad, que ayudaba a poseer una identidad adquirida desde el nacimiento. Con lo que este autor británico rebate que el capitalismo construya una identidad individual *“which only serves to mask the fact that people are devoid of any substantive autonomous identity. Therapy supposedly serves to handle the problem.”* (Heelas, 1997: 147) Bruce concuerda con Heelas sobre la New Age, diciendo que este movimiento y sus terapias de curación son el fundamento y la base del individualismo. (Bruce, 1997: 225)

Heelas también ha mencionado que el intento fallido de los años sesenta de cambiar el orden social, fue la clave en los setenta para buscar otras alternativas. Si el individuo no puede cambiar una sociedad corrupta, al menos puede cambiarse a sí mismo, para llegar a ser mejor y más perfecto. Influye también la pérdida de fe en que las instituciones puedan ayudar a encontrar una identidad necesaria en la sociedad actual. Por lo que el individuo es forzado a creer en sí mismo y en lo que tiene que ofrecer. (Heelas, 1997: 142-3)

Claramente, movimientos como el Romanticismo, la Contracultura y en este caso, la New Age, han sido el resultado de un desencantamiento del mundo, de una pérdida del sentido de la magia, el misterio, la profecía y lo sagrado. Consecuentemente, la New Age desarrolla un carácter anticapitalista en su filosofía, aunque en la práctica implica un consumismo. Por otra parte, como hemos analizado anteriormente, la New Age es fruto del capitalismo y del individualismo desarrollado. Por lo que es fundamental mencionar cómo Weber llegó a la conclusión de que la religión puede ser la clave para el desarrollo de la economía.

2.3.1 LA RELIGIÓN Y EL CAPITALISMO

En 1905, Max Weber escribió su famoso ensayo “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”. En él estudió cómo las ideas religiosas podían condicionar diferentes formas de producción y, a su vez, diferentes sistemas económicos. Quiso demostrar que las formas de comportamiento de las personas en sociedades distintas son

evidentes y que son el producto de la idiosincrasia de cada sociedad determinada. Igualmente expuso que las concepciones religiosas eran una de las causas de las transformaciones económicas. Definió el capitalismo por la existencia de empresas, que tienen por objetivo obtener un máximo de ganancias y una acumulación indefinida, por medio de la organización racional del trabajo y de la producción.

Como resultado de su investigación, está el descubrimiento de que en Alemania los protestantes poseían más empresas y más dinero que los católicos. A partir de ello, se planteó establecer una relación comprensiva entre el pensamiento religioso y una actitud acerca de ciertos problemas de la acción. Además, se preguntó si en otras religiones se dieron condiciones favorables a la aparición del capitalismo. En la sociedad capitalista había un deseo de ganancia, pero no para gastar, sino para acumular e invertir en otros modos de producción. Este punto reforzó su hipótesis, porque comprobó que no se daban estas condiciones en otras religiones.

Weber consideraba que la religión que favorecía la actitud capitalista ante la actividad económica era sobretodo una división del protestantismo: el calvinismo. Esta religión, tenía como fundamento las siguientes proposiciones: en primer lugar, que existe un Dios absoluto trascendente que ha creado el mundo y además lo gobierna. En segundo lugar, este Dios ha predestinado a cada uno de los seres humanos a la salvación o la condenación, sin poder modificarse este decreto divino dictado previamente, mediante obras en la Tierra. En tercer lugar, Dios ha creado el mundo para su propia gloria. En cuarto lugar, el hombre debe trabajar para la gloria de Dios y crear el reino de Dios en la Tierra. En último lugar, todo lo que se encuentra en la Tierra pertenece al ámbito del pecado y de la muerte. Por lo que la salvación sólo puede ser un don totalmente gratuito de la gracia divina. Además en el calvinismo no se permite ningún indicio de una expresividad mística.

Todo ello, lleva a la persona calvinista, a crear el reino de Dios en la tierra, trabajando y únicamente trabajando. No se viene a la tierra para obtener placer, con lo que el calvinismo predispone al desarrollo económico y hacia una actitud férrea al trabajo. Hay un grupo de individuos elegidos por Dios, y la fe del resto de la gente en tales individuos, conlleva el desarrollo del trabajo en una determinada comunidad. Los que no son los elegidos, sólo pueden llegar a considerarse dentro de los elegidos, si

trabajan y obtienen éxito. El individuo se ve impulsado al trabajo para superar la angustia que siente por su propia salvación. Así teniendo éxito en la tierra, se consigue el éxito en el cielo.

Un importante punto a destacar, que determina el sistema económico producido por el calvinismo, es el individualismo. Weber considera que esta ética calvinista favorece el desarrollo del individualismo, porque cada individuo se encuentra solo frente a Dios. Se debilita el sentido de la comunidad con el prójimo y el deber con los otros.

De esta forma, Weber afirma que la doctrina de una determinada religión condiciona las transformaciones históricas y sobre todo económicas de una sociedad. Este ensayo no pretende explicar la economía de Brasil, pero sí, cómo la diversidad religiosa en Brasil está condicionada por el contexto histórico-económico en el cual se han desarrollado diversas religiosidades y sus interacciones.

2.4 ALAN KARDEC Y EL KARDECISMO

El Kardecismo es un movimiento espiritista que sigue los fundamentos dados por Alan Kardec. Se ha extendido por todo Brasil, ganando adeptos en todas las clases sociales. Actualmente, Brasil es el país con mayor membresía en sus federaciones kardecistas. Este movimiento ha influido en la cultura religiosa, hasta tal punto que se ha convertido en un elemento fundamental en la formación de algunos cultos afrobrasileños que se van a tratar en esta investigación.

El Kardecismo se basa en la mediumnidad o comunicación con entidades espirituales. Se fundamenta en los cinco libros de Alan Kardec: El libro de los Espíritus, El libro de los Médiums, El Evangelio según el Espiritismo, Cielo e Infierno y El Génesis. Sus ventas han superado más de veinte millones de ejemplares sólo en Brasil.

Alan Kardec (Denizard Hypolyte Leon Rivail) nació en Lyon, Francia, en 1804. Nació en una familia católica y fue educado en un país protestante, en Suiza, donde fue discípulo de Pestalozzi, uno de los fundadores de la pedagogía moderna. Kardec era políglota, además de pedagogo, matemático, físico, químico, médico y astrónomo.

En 1857, Rivail adoptó el nombre de Alan Kardec, debido a que su espíritu protector, era la reencarnación de un Sacerdote Druida con este nombre. En este año, Kardec edita su obra maestra de la doctrina espírita, “El libro de los Espíritus”. El movimiento espírita es un conjunto de principios que se fundamenta en un sistema filosófico, religioso y científico.

Según Kardec, él mismo fue escogido por las entidades espirituales interesadas en divulgar una nueva base del espiritismo, así como por sus méritos y por una idoneidad moral indefectible. También fue autor de una amplia obra didáctica escrita destacándose obras sobre literatura, gramática y aritmética.

Conforme a José Alberto Tavares Jr y Ludemar Victor²³, la influencia de Pestalozzi en Kardec fue primordial para el desarrollo espiritual y moral de este espiritista francés. Influenciado por el famoso pedagogo italiano, que abría las puertas de su escuela a alumnos de todo el mundo, sin importarle las diferencias de lenguaje, de raza o de creencia. Quedó en Kardec el sentimiento de igualdad humana, de fraternidad y de tolerancia. Tal formación dio a Kardec los principios básicos morales del espiritismo, que contribuyeron para su formación liberal y humanitaria de “hombre universal”, ya que el hombre para ser realmente libre, debe tener conocimiento de su universalismo y saber que la caridad, la solidaridad y tolerancia debe estar siempre por encima de la religiosidad y disociado de cualquier idea de corporativismo.

Alan Kardec fue iniciado en la Gran Logia de Francia; de ahí que sea inconfundible la influencia de los principios masónicos en la obra espiritista de Kardec: la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, la tolerancia, la fraternidad, la libertad y la igualdad. En 1850 transforma su existencia y la dedica al estudio de los fenómenos magnéticos, profundizando en las investigaciones mediúmnicas que culminarían con el advenimiento del Espiritismo. En 1861 se promulgó un auto de fe en Barcelona, por el que fueron quemados trescientos volúmenes de obras espíritas. Kardec reclamó, en nombre del espiritismo, la libertad de conciencia como derecho inalienable del ser humano. En España, el kardecismo arraigó en la zona de Madrid, Levante, Canarias y Andalucía, principalmente. Se publicaron cientos de revistas dedicadas al espiritismo y se celebraron dos congresos internacionales, el primero en 1892 en Madrid y el segundo

²³ <http://www.internewwws.eti.br/materias/mt991104.shtml>

en 1934 en Barcelona. Durante la segunda república, se quiso implantar el espiritismo como asignatura en la educación secundaria. Sin embargo, con la dictadura vinieron las prohibiciones de la práctica de la doctrina espírita, así como de la masonería y el comunismo.

En el prefacio del su libro “El Cielo y El Infierno”, Kardec escribe lo siguiente: *“El Universo es un vasto taller. Los unos derriban, los otros reconstruyen. Cada uno talla una piedra para el nuevo edificio, cuyo plano definitivo sólo posee el gran Arquitecto, cuya economía no se comprenderá hasta que sus formas empiecen a destacarse de su base. Este es el momento que la soberana Sabiduría ha elegido para el advenimiento del Espiritismo. Los espíritus que presiden el gran movimiento regenerador obran, pues, con más prudencia”*. (Kardec, A. 1995:4) Esto fue escrito en un libro espírita, sin embargo es, en realidad, una gran lección filosófica masónica, que sólo podría salir de un iniciado en la Sublime Orden.

El espiritismo se divulgó en Brasil a partir de 1865, y se extendió por todos los estados. Es el país con más número de espíritas en el mundo y pertenecen en su mayoría a una clase social media.

“Ubiratan Machado cita un poema cómico llamado "Brasília Ingênua", publicado en el periódico Bahia Ilustrada, de 1867, p. 23, en el que se burla de la doctrina espírita que entonces crecía en el estado de Bahia. En las dos estrofas finales una hija aconseja a su padre que no crea en lo que vio en una reunión de espiritistas: “Papá, salga de esa confusión\si no quieres quedar mal\...\no crea en esa trampa\que otra cosa no es\que de los blancos de la tierra\memorable candomblé”. Este pequeño poema es un verdadero hallazgo, porque en él se puede captar algo extremadamente profundo de esta religiosidad sincrética brasileña. El padre de la niña es obviamente miembro de la élite (o por lo menos aspira a ello) y como tal se supone que no debe asociarse con las prácticas religiosas de los descendientes de esclavos africanos. Sin embargo, todo indica que esa familiaridad ya existía. De ahí que el espiritismo funciona también como una inteligente coartada social: se experimenta el trance popular, pero se anuncia públicamente tratarse de la doctrina letrada y “científica” de Alan Kardec. La hija entonces, preocupada con que su padre esté siempre

asociado al status europeizante en el país, le avisa que ese tipo de espiritismo no pasa, en la verdad, de un candomblé de blancos, en que ese color blanco significa, no tanto un rasgo racial, pero más bien una metáfora de posición social; es decir, un tipo de práctica de posesión con las aristas más pulidas para no chocar tan de frente con la Iglesia Católica.”(Carvalho, J.J., 2001:7)

Chico Xavier fue un médium brasileño que a partir de los años treinta popularizó aún más el espiritismo en Brasil, psicografiando²⁴ más de cuatrocientos libros y llevando el espiritismo a los *mass media*. Nunca reconoció ser el autor de los libros, sólo reproducía lo que los espíritus de escritores y poetas ya muertos le dictaban.

2.4.1 LOS FUNDAMENTOS DE LA DOCTRINA ESPIRITA

La doctrina espírita se basa en la existencia de Dios, concebido como la inteligencia suprema, siendo eterno, inmutable, inmaterial, único, omnipotente y justo. Su creación es el Universo, donde habitan todos “los seres racionales e irracionales, animados e inanimados, materiales e inmateriales”. Por tanto, las leyes de la Naturaleza son leyes divinas, y esto vale tanto para las leyes físicas como para las leyes morales.

De acuerdo con esta doctrina, los hombres son los Espíritus encarnados que viven en el mundo corporal, mientras los Espíritus no encarnados coexisten en el mundo espiritual. Además, hay otros mundos habitados por seres con diferentes grados de evolución, en comparación con los hombres; pueden ser más evolucionados, menos evolucionados o igualmente evolucionados.

No obstante, los Espíritus son creados “simples e ignorantes”. Su evolución y desarrollo es intelectual y moral, hasta alcanzar la perfección, que es el estado de entera felicidad. Para ello se reencarnarán tantas veces como sea necesario hasta llegar a la perfección. Los Espíritus mantienen su individualidad, antes, durante y después de cada encarnación. En su evolución, puede ocurrir que se estacionen, que haya épocas de bloqueo, pero no se dará nunca el retroceso en la evolución. Su progreso dependerá de los esfuerzos que hagan para llegar a la susodicha perfección. De ahí, que los Espíritus se clasifiquen en diversos órdenes (líneas o falanges), dependiendo del grado de

²⁴ El acto de psicografiar es la escritura dictada por los espíritus en un estado de trance.

perfección que hayan alcanzado: Espíritus Puros, que ya han llegado a la máxima perfección; Espíritus Buenos, que desean el bien; y por ultimo, los Espíritus Imperfectos, que desean el mal, se rigen por las pasiones inferiores y son ignorantes.

La relación de los Espíritus con los hombres, según la doctrina espírita, ha existido siempre. Los Espíritus buenos inducen al bien y ayudan a soportar las pruebas de la vida; al contrario de los Espíritus Imperfectos, que inducirán a hacer el mal. El guía y modelo a seguir es Jesús y su doctrina es la “expresión más pura de la Ley de Dios”. La moral de Cristo está contenida en el Evangelio y además, la oración es “un acto de adoración a Dios”. Se describe como el resultado de un sentimiento innato en el hombre, como también es “innata la idea de la existencia del Creador”.

El médium es el medio, conexión, puente o lazo de unión entre el mundo físico y todo lo que se encuentra más allá de lo físico, en esa otra dimensión superior, más sutil, que encontramos tras lo que mal llamamos "muerte". La mediumnidad es el canal a través del cual el espíritu humano es alimentado por el amor, la orientación y el conocimiento de los elementos y características que se encuentran alojados en el interior de las Leyes Divinas en las que se fundamenta la vida creada por Dios. Esta facultad mediúmica es propia de todos los seres vivos, en todas las etapas evolutivas por las que pasan, pero su utilidad y manifestación dependerá de la evolución que posea cada uno; así, podemos decir también que existen distintos tipos de mediumnidad, como la de sanación, escritura automática, incorporación, visión y audición.

2.5 EL SANTO DAIME

Es un culto que surgió en el estado de Acre en Brasil a mediados del siglo XX. Este culto se caracteriza por tener elementos católicos, indígenas, espíritas, esotéricos y afrobrasileños. Se le reconoce popularmente por la ingestión de una bebida alucinógena que principalmente tiene ayahuasca. Se le llama también ayahuasca a la bebida que resulta de hervir durante horas la liana *Banisteriopsis caapi* o *Banisteriopsis inebrians* y otras plantas como amirucapanga *Psychotria viridia* o la oco-yajé *Dyplopteris cabreraza*.

Las ceremonias consisten en cánticos y bailes, donde se toma la bebida hecha con la ayahuasca y así se consigue un estado alterado de la conciencia, en el cual se producen visiones que ayudan al encuentro con el conocimiento interior de la persona. Los propósitos son los de ayuda y sanación, el contacto numinoso con lo sagrado y el afán de tener experiencias místicas.

Su fundador fue Raimundo Irineu Serra, que era hijo de un ex-esclavo y nació en el estado de Maranhão en 1892, donde se inició en una variedad de candomblé llamada Tambor de Mina. A los veinte años emigró a Acre para trabajar en la extracción del caucho. Conoció en la selva a un chaman peruano que se llamaba Pisango que le inició en el culto de la ayahuasca. Irineu tuvo visiones marianas, en las que vio a Nuestra Señora de la Concepción como reina de la selva o reina de la luna. En estas visiones la Virgen le encomendó la misión de extender la doctrina y además le enseñó a utilizar la ayahuasca como medicina para curas físicas y espirituales. Desde entonces, a Raimundo se le llamó Mestre Irineu. Abrió un centro y acabó sus días curando en Alto Santo.

Mestre Irineu llamó a esta congregación Santo Daime, que significa *dame*, como así piden cantando en sus oraciones: “dame amor, dame fuerza, dame luz”. (Fericgla, J.M., 1998:336) Irineu llegó a ser un mestre reconocido en su comunidad y en otras comunidades vecinas; su popularidad se extendió por lo que todos los días llegaban a su casa, personas para sanar.

A partir de su muerte en 1971, este culto se fue subdividiendo. Sebastião Mota de Melo, discípulo de Irineu, se quedaría con el cargo de sucesor a pesar de que no fue él, el elegido por Irineu. Mota fundó la sede central y la comunidad del Santo Daime en el interior de la selva en 1983, a la que se llega en canoa atravesando los ríos amazónicos durante tres días. Cambió algunos símbolos realzando la estrella de Salomón y la cruz; suprimió también influencias del espiritismo de Kardec, como el evangelio kardecista, para reencontrarse con el cristianismo originario de la Biblia.

En la década de los sesenta, una vertiente parecida surgiría: la União do Vegetal (UDV) en un ámbito más urbano reuniendo importantes personalidades del mundo artístico e intelectual brasileño, actualmente esta vertiente tiene su sede en Brasilia. La diferencia entre la Unión del Vegetal y el Santo Daime radica en el uso de la ayahuasca.

La UDV aprovecha los efectos psicotrópicos para una reunión en grupo donde el mestre da un discurso y después se discuten temas para profundizar en conceptos espirituales. En cambio, el Santo Daime posee una idiosincrasia más festiva en la que el baile y el canto ayudan a obtener un estado místico y de catarsis, siempre bajo los efectos de la ayahuasca.

Estos cultos se extendieron rápidamente por Europa, Japón, Estados Unidos..., surgiendo problemas legales por el consumo de drogas ilegales y por las connotaciones negativas surgidas por la pertenencia a un grupo sectario.

Según Fericgla, hay elementos comunes en los fundamentos de los cultos de la ayahuasca: en primer lugar, la transmisión oral de ritos y cánticos; en segundo lugar, el carácter mesiánico, que varía entre unos cultos y otros, esperando una segunda venida de Cristo; en tercer lugar, la función primordial del líder carismático que dirige la comunidad; en cuarto lugar, el propósito de fundar una nueva sociedad que sobrevivirá a una futura Apocalipsis y por último, la situación política y legal en relación al uso de sustancias enteógenas. (Fericgla, J.M., 1998:343)

En el chamanismo los chamanes toman sustancias *enteógenas* para viajar hacia los lugares donde se encuentran las divinidades. En los cultos afrobrasileños, las personas se preparan para que las divinidades o entidades espirituales desciendan en ellos. (Burgos Caba, V., 1998:295)

Es destacable otro movimiento de carácter religioso en Brasil denominado el sebastianismo, de carácter mesiánico, en el que se espera la aparición del rey Don Sebastián de Portugal muerto en 1578 en una batalla en Marruecos, en circunstancias dudosas, por lo que se propagó la leyenda en Portugal y en el nordeste de Brasil de que estaba vivo. Uno de los más trágicos eventos ocurridos en Brasil, ocurrió a causa de este movimiento en el municipio de São José do Belmonte (Pernambuco) en 1838 en el que se sacrificaron treinta personas y unos cuantos animales para “*abrir las entrañas de la tierra y dejar pasar a Don Sebastián con toda su corte*”. El falso profeta que instigó

esta masacre reunía a los devotos en celebraciones donde se fumaba y se bebía la *jurema*²⁵. (Aguiar, R.C., 2008:335)

2.6 EL JUDAÍSMO EN RECIFE

Es ineludible hacer una pequeña referencia al judaísmo en Pernambuco, puesto que fue en Recife donde se construyó la primera sinagoga de toda América, por judíos de origen sefardí. Después de la expulsión de Sefarad, miles de judíos se refugiaron en Portugal hasta que la Santa Inquisición en este país hizo que abandonaran para ir esta vez a Ámsterdam, donde se permitía la libertad de credos. En Holanda, los judíos eran libres, pero mayoritariamente vivían en la miseria. (Dantas Silva,L., 1999:176)

Algunos judíos atravesaron el océano Atlántico hasta Recife, con la ambición de conseguir un mejor bienestar económico, puesto que Pernambuco fue dominio holandés desde 1630 hasta 1654. Estos judíos de origen sefardí-holandés fundaron la primera sinagoga en América aproximadamente en 1640, que se llamó Kahal Zur Israel (Roca de Israel), siendo el primer rabino Isaac Aboab da Fonseca. A Recife por aquel entonces se le llamó Nueva Jerusalén, porque además de los sefardíes recién venidos de Ámsterdam se les unieron los *anusim o marranos* que iban llegando de la península. Se construyeron también dos centros de estudios uno para niños y otro para adultos en la sinagoga.

“Durante bastante tiempo, judíos y cristianos convivieron relativamente bien en suelo portugués, y muchos cristianos adoptaron, consciente e inconscientemente, practicas judías; el Antiguo Testamento circuló casi libremente durante el siglo XV y parte del XVI, y se mezclaron fiestas cristianas y judías, dado que muchas de las primeras se encuadraban en la tradición israelita. El establecimiento de la Inquisición en Portugal y la subsiguiente persecución antijudía provocaron, como es sabido, emigraciones en masa, formándose en Ámsterdam toda una colonia portuguesa de origen judío.”
(Mello E Souza, L., 1993:89)

²⁵ Bebida sagrada utilizada en ceremonias indígenas y afrobrasileñas en las que se utiliza la corteza de un árbol llamado jurema.

La comunidad judía se dedicaba primordialmente a la construcción de carreteras, puentes y alcantarillado. El primer puente construido en Recife, que fue hecho de madera, lo construyó un judío llamado Baltasar da Fonseca. Otros judíos se dedicaban a la correeduría de inversiones y al comercio de esclavos. Incluso, había un mercado en la misma calle donde habitaban los judíos que vendían a plazos los esclavos a los señores de los ingenios.²⁶ (Dantas Silva, L., 1999:179)

Desafortunadamente, los holandeses abandonaron su colonia brasileña derrotados por los portugueses en 1654 mediante un bloqueo de alimentos, y los judíos de Pernambuco y Bahía – a São Paulo no llegaron *los tentáculos de la Inquisición* (Freire, G., 2003:136) - volvieron a ser expulsados u obligados a la conversión católica bajo la orden de la Inquisición de Portugal. Los que se resistieron a la conversión, volvieron a huir. El nuevo régimen otorgó un plazo concluyente de tres meses para que se deshicieran de sus bienes y pertenencias. Se exiliaron hacia el norte fundando nuevas comunidades, en Aruba, Curaçao, Jamaica, Surinam y Nueva Ámsterdam, denominada posteriormente Nueva York, y en esta última ciudad, a su vez fundaron la primera congregación judía de América del Norte, denominada Shearith Israel (Vestigios de Israel). Otro grupo retornó a Ámsterdam dirigido por el rabino Isaac Aboab da Fonseca quien pasó a integrar el tribunal rabínico que posteriormente juzgaría y excomulgaría a Baruch Spinoza.

“Especialmente dramática fue la expulsión de los judíos de su amada Sefarad, que traería como consecuencia no sólo una cruel diáspora sino también la ruina económica y cultural de amplias zonas tanto de Castilla como de Aragón. La diáspora sefardita siguió caminos distintos, por Oriente a Tesalónica y otros muchos puntos del Mediterráneo y por Occidente, hacia Portugal y posteriormente a Ámsterdam y de ahí a América: Pernambuco, Curaçao, Nueva York, etc. La investigación sobre los destinos y las características de esta cultura marrana, parte indudable de nuestra tradición hispánica, es desde luego una tarea hermosa y prometedora.” (Espina Barrio, A., 2004:20)

²⁶ Esta calle se llamaba *Rua dos Judeos*, en la actualidad es *Rua do Bom Jesús*.

El judaísmo desapareció prácticamente en esta época en Recife y la sinagoga pasó a estar en manos del catolicismo, que la utilizó como congregación, colegio y por último, como casa de misericordia, reformando el edificio a través de los siglos, hasta principios del siglo XX cuando se derribó. En el año 2000, el Ministerio de Cultura de Brasil y el ayuntamiento de Recife junto a la Federación Israelita del Estado de Pernambuco iniciaron un proyecto de reconstrucción del templo, en el que se encontraron dos pisos y el baño ritual o mikvah.

En 1773, los judíos comenzaron a llegar legalmente a Brasil después de que en ese mismo año se firmara un decreto real en Portugal en el que se abolía la discriminación en contra de los judíos. Llegaron judíos de origen sefardí de Marruecos llamados por el comercio del caucho en el norte de Brasil y por la situación insostenible de la persecución en Marruecos contra ellos.

Posteriormente colonias de judíos rusos inmigraron masivamente hacia Brasil debido a la hostilidad durante el Imperio ruso contra ellos. Asimismo, durante las guerras mundiales hubo un nuevo movimiento de judíos hacia Brasil. Actualmente hay más de cinco millones de judíos en Brasil, mayoritariamente de origen asquenazí, es decir, procedentes de Polonia y Alemania. La mayoría de los judíos brasileños viven en los estados de São Paulo, Río de Janeiro, Río Grande do Sul, Minas Gerais y Paraná.

La sinagoga reconstruida de Recife posee actualmente unos trescientos miembros, en su mayoría asquenazíes, que mantienen una escuela de más de cien alumnos. Algunos de estos alumnos trabajan como becarios en el archivo que han creado para la investigación del judaísmo en Recife y en Pernambuco. Los servicios religiosos, desde el año 2005, en el que se inauguró la nueva sinagoga, son oficiados por un rabino proveniente de Israel. Aún habiendo otras cuatro sinagogas, los judíos actuales de Recife prefieren ésta reconstruida para sus servicios.

2.7 LA MASONERÍA EN RECIFE Y EN BRASIL.²⁷

La masonería en Brasil y en Recife está presente en la clase media-alta de la sociedad: patrocina eventos culturales y sociedades caritativas. Sus miembros pertenecen a las clases políticas, universitarias y del funcionariado. Actualmente existen cuarenta y dos logias en el estado de Pernambuco.

El comienzo de la masonería brasileña se debió a quince estudiantes brasileños que cursaron medicina en la universidad de Montpellier entre 1767 y 1793. Estos hombres volverían a Brasil con una nueva ideología republicana de acuerdo al pensamiento político francés a favor de la eliminación del poder administrativo absoluto de la realeza y el alto clero. A principios del siglo XIX se fundaron academias políticas secretas en Pernambuco, así como en el ingenio de Suassuna, en Cabo. En Recife, se estableció la Academia del Paraíso fundada por el padre Joao Ribeiro Pessoa. En estas academias formadas por masones idealistas, se adoctrinaba en la ideología republicana de Francia.

La primera logia regular se constituyó en Río de Janeiro en 1800 con el nombre de Loja União, posteriormente irían surgiendo logias en las grandes ciudades por todo el país, vinculadas a las Grandes Logias de Portugal y Francia. Empero, en 1806, el nuevo Virrey de Brasil, Don Marcos de Noronha e Brito prohibió la masonería. Como así se acusó en el sur de Brasil. En Pernambuco y Bahía, la prohibición no llegó a ser activa y por lo tanto, la masonería continuó, incluso, creando nuevas logias. En la fuga del rey D. João en 1808 a Brasil por causa de la invasión napoleónica, le acompañó un séquito siendo una mayoría de los integrantes masones, con lo que durante esta época la masonería se fortaleció y divulgó. En 1816, existía en Pernambuco una Gran Logia Provincial, la cual reunía a un grupo de logias del estado que preparaban en secreto una revolución republicana, que se realizó el trece de marzo de 1817. La reacción del rey portugués Don João VI fue devastadora, haciendo que este nuevo régimen durara tan solo setenta y cuatro días finalizando con el asesinato de los dirigentes masones. Don João VI prohibió desde ese mes cualquier sociedad secreta en todos sus dominios, bajo

²⁷ He utilizado como fuente para este apartado la página web oficial de la Gran Logía Masónica de Pernambuco. *História de la Masonería brasileña. Página web de la Gran Logía Masónica de Pernambuco.* <http://www.glmpe.com.br/>. 16.11.09

pena de muerte y confiscación de bienes, incluyendo a los descendientes. No obstante, al siguiente año pese a la represión, las logias se resistieron y continuaron la masonería en Brasil.

Realmente, la primera logia que se fundó en Pernambuco y en Brasil fue Areópago de Itambé, en 1796, por el botánico, médico (estudió en la universidad de Montpellier) y exfraile carmelita Manoel Arruda Câmara. No obstante, no es considerada como una logia por la Grande Loja Maçônica de Pernambuco, sino como una sociedad política secreta, puesto que entre otras razones no iniciaba a nuevos miembros.

Esta logia sigue vigente en la actualidad como Obediencia Masónica, y no como una Gran Logia, pues así se denomina a los grupos que siguen los cánones de la Gran Logia Unida de Inglaterra que es la primera institución que rigió el criterio y el reconocimiento de la *regularidad masónica*, mediante la constitución de Anderson que reglamenta la organización y los principios desde 1723. Las Obediencias Masónicas o Gran Oriente, no profesan obligatoriamente la invocación al Gran Arquitecto del Mundo, ni siguen los criterios adoptados por la constitución de Anderson; aunque ejercen las bases de la masonería como son la filantropía y la búsqueda de la verdad. Además, son libres de adoptar otros ritos.

En Brasil existen tres agrupaciones que intentan reunir a todas las logias de Brasil como la Confederação da Maçonaria Simbólica do Brasil (CMSB), la Confederação Maçônica do Brasil (COMAB) y el Grande Oriente do Brasil (GOB). Siendo esta última agrupación la más antigua (1822) y de gran influencia en la historia de Brasil, así como en la abolición de la esclavitud y la formación de la república.

En la actualidad, la Gran Logia de Recife es la Grande Loja Maçônica de Pernambuco unifica a cuarenta y dos logias de todo el estado. Esta confederación surgió en 1932 de la unión de las siguientes logias: Lojas Maçônicas Fraternidade Palmarense, Cavaleiros da Luz y Luzeiro da Verdade. En esa época se le llamó: Grande Loja De Maçons Antigos Livres e Aceitos.

Las logias en Pernambuco tienen un día de reunión a la semana. Existe un delegado por cada distrito del estado. Asimismo, se dividen en comisiones permanentes: Gran Comisión de Liturgia, Gran Comisión de Ritos, Gran Comisión de Planificación y Finanzas, Gran Comisión de Legislación y Justicia y Gran Comisión de Solidaridad. Existe un Fondo de Asistencia Masónica.

2.8 MOVIMIENTOS CRISTIANOS: PROTESTANTES, EVANGÉLICOS, PENTECOSTALISTAS Y NEOPENTECOSTALISTAS O CARISMÁTICOS.

Es asimismo primordial hacer referencia a otros movimientos cristianos en la ciudad de Recife para tener una visión amplia de la diversidad religiosa que existe en esta ciudad y en Brasil. En esta ciudad existe una gran variedad de cultos cristianos. En los barrios marginados es posible ver toda una exposición de diferentes iglesias evangélicas, a veces situadas en la misma calle. Esta referencia no pretende ser exhaustiva, tan sólo dar una muestra de tal diversidad religiosa.

Hubo dos intentos del establecimiento del protestantismo en Brasil; el primero fue en 1555, cuando los calvinistas franceses huyeron debido a la Inquisición europea. El segundo intento fue en 1630 durante el periodo holandés. Pero fue en 1808, cuando se permitió la llegada de inmigrantes protestantes. En Recife, un negro libre y letrado, Agostinho José Pereira, se convirtió al protestantismo y comenzó a predicar en 1841 por las calles de Recife, hasta que lo encarcelaron por ser un peligro para la sociedad colonial, puesto que predicaba la libertad del esclavo. Un científico inglés que se encontraba en Recife, Charles B. Mansfield, lo llamó “El Lutero negro”.

La primera iglesia protestante fue fundada en 1858 en Río de Janeiro por el reverendo escocés Roberto Kalley que seguía los principios de la Iglesia Fluminense. Después se instalarían otras iglesias, como la presbiteriana, en 1859; la bautista, en 1871; la luterana, en 1886; y la anglicana, en 1889. (Albright, K., 2007a:23)

El adventismo llegó a Brasil de la mano del misionero adventista Alberto B. Stauffer en 1893. La Iglesia Adventista del Séptimo Día está presente en Recife

teniendo la sede para todo el estado de Pernambuco en el barrio de Boa Viagem. Este culto tiene su propia emisora de televisión, TV Novo Tempo, que emite para todo el país con una programación basada en una campaña evangelizadora. Asimismo, esta iglesia tiene fundada una gran cantidad de colegios, hospitales, asilos y orfanatos por todo el país.

2.8.1 EVANGELISMO PENTECOSTAL

El desarrollo del pentecostalismo en Brasil puede ser clasificado en tres fases, la primera, que sería denominada de pentecostalismo clásico, de 1910 a 1950, cuyos difusores más importantes fueron la Congregación Cristiana en el Brasil y la Asamblea de Dios. Estaban en contra del catolicismo, creen en el bautismo por el Espíritu Santo, en la glosolalia²⁸ y en el ascetismo o el rechazo a los valores materiales.

La segunda fase comenzó en 1950 con la llegada de misioneros estadounidenses de la Iglesia Internacional de la *Foursquare Gospel*. Se fundaron en Brasil iglesias como las de la Iglesia del Evangelio Cuadrangular, Iglesia Pentecostal Unida de Brasil, El Brasil para Cristo, la Iglesia Pentecostal Dios y Amor, entre otras. (Albright, K., 2007b:23)

La tercera fase es la denominada de Neopentecostalismo en la década de los setenta. Las iglesias neopentecostalistas fueron fundadas por brasileños, caracterizándose por tener visiones místicas de contacto directo con Dios; curas milagrosas y una creencia personificada en el bien y el mal, es decir, en Dios y Satanás.

Este movimiento es contrario a los cultos afrobrasileños, capta adeptos de estos cultos y los exorcizan, creyendo que los Orixás y las entidades espirituales son demonios. Se aprovechan de situaciones en las que los adeptos a los cultos afrobrasileños no están satisfechos en sus comunidades, por problemas y conflictos internos, para convertirlos al cristianismo pentecostalista. De hecho, algunos grupos neopentecostalistas no son tolerantes y atacan a los adeptos de los cultos afrobrasileños, sin respeto alguno. Debido a esta intolerancia, el pasado veintidós de septiembre se organizó una Caminata para la Tolerancia Religiosa en la mayoría de las ciudades

²⁸ La glosolalia es un término griego que significa, en este contexto, don sobrenatural para hablar lenguas que se desconocen.

brasileñas, saliendo a la calle los adeptos de los cultos afrobrasileños vestidos con sus trajes de origen africano. Este ataque hacia los devotos afrobrasileños se puede ver también en foros y chats de Internet de temas afrobrasileños, donde los neopentecostalitas se introducen para acometerles.

La iglesia neopentecostalista más conocida es la fundada en Río de Janeiro en 1977, la Iglesia Universal del Reino de Dios, además están la Iglesia Internacional de la Gracia de Dios, Renacer en Cristo, la Comunidad Evangélica Sara Nuestra Tierra, entre otras. Estas iglesias divulgan la Teología de la Prosperidad, que consiste en creer que el cristiano puede acceder a la prosperidad terrenal, al contrario del austerismo del Pentecostalismo Clásico. Asimismo, la administración de estas iglesias es llevada a cabo como si de una empresa se tratase, así utilizan la televisión, y sobre todo las emisoras de radio, el marketing, análisis de mercado, etc. Estas iglesias neopentecostalitas son las que tienen más auge en la actualidad.

La Iglesia Universal del Reino de Dios fue fundada por el obispo brasileño Edir Macedo Bezerra, quien la define como cristiana, evangélica y pentecostalista. Esta iglesia se ha extendido por todo el mundo, pero en algunos países como España y Portugal no ha sido reconocida como evangélica. Incluso se ha llegado a prohibir en Bélgica. Esta iglesia exige el diezmo a los devotos y les pide donativos para la construcción de los templos. Practican la liberación de las fuerzas malignas, por lo que atacan sin escrúpulo alguno a los devotos de los cultos afrobrasileños. El obispo fundador Edir Macedo ha escrito innumerables libros, entre los cuales se encuentra: *“Orixás, Caboclos y Guías. Deuses ou Demônios?”*. En este libro hace un compendio de los cultos y los rituales afrobrasileños para convencer al lector de que son acciones del demonio y pecados contra Dios.

“Esta religião, tão popular no Brasil, é uma fábrica de loucos e uma agência onde se tira o passaporte para a morte e uma viagem para o inferno.”
(Macedo, E., 2002:75)

“O diabo sabe que este livro está abrindo os seus olhos e poderá roubá-lo ou tentar convencê-lo a não crer ou não aceitar as verdades que ele contém. Tome a decisão neste momento e comece a viver abundantemente.” (Macedo, E., 2002:76)

Por último, es necesario añadir que también en la década de los años setenta en los Estados Unidos varios cultos protestantes tradicionales comenzaron a introducir manifestaciones pentecostalistas, tomando el calificativo de *renovados*, como la Iglesia Adventista de la Promesa que se originó a partir de la Iglesia Adventista del Séptimo Día. Incluso el catolicismo tomó prestamos del pentecostalismo surgiendo la Renovación Carismática Católica que se extendió por toda América Latina. En Recife fue de gran popularidad entre los jóvenes católicos en los años setenta y ochenta. Las misas son muy alegres y la música es un elemento fundamental, prueba de ello, es la fama internacional que adquirió como cantante el cura brasileño Marcelo Rossi.

Con estas referencias a diferentes religiones, cultos, nuevos movimientos religiosos y organizaciones, se ha pretendido dar unas pinceladas a lo que es la representación religiosa y espiritual de Recife, para comprender el laboratorio religioso que es Brasil. No se ha mencionado toda la diversidad que existe en Recife, tan sólo la más representativa. Ya que en Recife hay religiosidad *à la carte*: el budismo, meditación Maharishi, chamanismo siberiano, el luteranismo, etc.

CAPITULO 3.

LA CULTURA AFROBRASILEÑA.

“Kunta pensaba que se había vuelto loco. Cuando se despertó vio que estaba desnudo, encadenado, con grilletes alrededor de los tobillos y de las muñecas, tendido sobre otros dos hombres en medio de una oscuridad absoluta, con un calor agobiante. El hedor era insoportable y se sentían aullidos, llantos, rezos y vómitos.”
(Alex Haley, *Raíces*, 1976:154)

*“Amazing grace! How sweet the sound
That saved a wretch like me!
I once was lost, but now am found;
Was blind, but now I see”*

(John Newton, 1772)²⁹

Para entender la diversidad religiosa de Brasil, es primordial profundizar en el culto africano que sincretizado con la religión católica y con las religiones amerindias, dieron lugar en Brasil al Candomblé o Xangó, la Umbanda y el Catimbó-Jurema, entre otros cultos. Estos tres cultos forman parte de la religiosidad actual de Brasil, principalmente en la ciudad de Recife y se introducirán en el siguiente capítulo. En éste se pretende describir los orígenes del culto africano en Brasil, debidos a la esclavitud de los africanos, y así poder dar un contexto histórico a la diversidad cultural y religiosa en Brasil. Desde 1538, los africanos comenzaron a ser llevados como esclavos a Brasil.

²⁹ John Newton escribió este himno reflejando el arrepentimiento de su pasado como traficante negrero; se convirtió en un clérigo anglicano y defendería la abolición.

3.1 EL AZÚCAR COMO PRODUCTO CAUSANTE DE LA ESCLAVITUD AFRICANA EN BRASIL.

El azúcar, producto destinado por excelencia para endulzar, resultó demasiado amargo en la historia de África. Al azúcar se le llamo el “oro blanco”; fue un producto de lo más codiciado, tanto que se vendía en las farmacias, y la medida era en gramos. Era un lujo que solo se podían permitir las clases económico-sociales más altas. Cristóbal Colón, en su segundo viaje a América, tentó la suerte con unas raíces de caña de azúcar y desde ese momento el cultivo se disparó en el Nuevo Mundo. Para el cultivo, se necesitaban grandes extensiones de terreno, para lo que el rey de Portugal había cedido el territorio en usufructo a doce capitanes, después de la conquista de Brasil, y la mano de obra fue proporcionada rápidamente, exportando y esclavizando africanos considerándolos personas inferiores. Aprovechando este vasto territorio y esta mano de obra tan barata, Portugal³⁰ se convirtió en gran potencia mercantil surcando el océano Atlántico, con navíos dedicados al comercio de esclavos y de la caña de azúcar. Esto hace que históricamente, caña de azúcar y esclavitud, hayan estado ligadas. No podía haber plantaciones de caña sin esclavos que las trabajaran de sol a sol en los ingenios.

“Tres edades históricas distintas –mercantilismo, feudalismo, esclavitud– se combinaban así en una sola unidad económica y social, pero era el mercado internacional quien estaba en el centro de la constelación del poder que el sistema de plantaciones integró desde temprano.” (Galeano, E., 2004:35)

³⁰ Realmente, Portugal fue sólo un intermediario en el tráfico de esclavos. Quienes llevaban la batuta de este comercio, eran: Inglaterra, en primer lugar, y después, Holanda. Galeano describe ilustradamente estos hechos históricos. “El transporte de esclavos elevó a Bristol, sede de astilleros, al rango de segunda ciudad de Inglaterra, y convirtió a Liverpool en el mayor puerto del mundo. Partían los navíos con sus bodegas cargadas de armas, telas, ginebra, ron, chucherías y vidrios de colores, que serían el medio de pago para la mercadería humana de África, que a su vez pagaría el azúcar, el algodón, el café y el cacao de las plantaciones coloniales de América. Los ingleses imponían su reinado sobre los mares. A fines del siglo XVIII, África y el Caribe daban trabajo a ciento ochenta mil obreros textiles en Manchester; de Sheffield provenían los cuchillos, y de Birmingham, 150 mil mosquetes por año. Los caciques africanos recibían las mercancías de la industria británica y entregaban los cargamentos de esclavos a los capitanes negreros. Disponían, así de nuevas armas y abundante aguardiente para emprender las próximas cacerías en las aldeas.” (Galeano, E., 2004:47)

El comercio prosperó tanto que en el siglo XVIII, Brasil, ya como país independiente, adquirió el nivel de primera potencia mundial en la venta de caña de azúcar, debido a los ingenios asentados en el Norte, en Bahía y en Pernambuco.

Si se profundiza en la historia de las plantaciones, se puede descubrir que los ingenios se construyeron con dinero holandeses. La Dutch West India Company financió la instalación de los mismos. Además, esta compañía se encargaba de adquirir el azúcar en bruto en Lisboa, para refinarlo y triplicar su precio en el mercado europeo. Posteriormente, esta compañía holandesa recapacitó y decidió controlar el negocio al completo, desde principio a fin. Por ello, en 1636 invadieron el Nordeste de Brasil, y el estado de Pernambuco quedó en manos de Holanda hasta 1645. Sin embargo, Holanda para el tiempo que fue expulsada, ya había preparado las bases para empezar las plantaciones en el Caribe. Consecuentemente este hecho fue el comienzo del decaimiento en picado de la primicia mundial que tenía el comercio de caña de azúcar en Brasil.

3.2 LA ESCLAVITUD EN EL ESTADO DE PERNAMBUCO

No existen datos precisos sobre la historia de la esclavitud en Pernambuco. Al respecto, René Ribeiro en su libro *Cultos Afrobrasileiros do Recife. Um estudo de ajustamento social*, escrito en 1952, señaló que los cronistas del siglo XVI no son claros ni exactos en relación con la llegada de esclavos al estado de Pernambuco, a lo que se suma el hecho de que el Ministerio de Hacienda de Recife por orden del ministro abolicionista Ruy Barbosa quemara los archivos de la esclavitud en 1891.³¹ (Ribeiro, 1952:11)

Los portugueses sustituyeron los esclavos indígenas por los esclavos negros en las plantaciones de caña de azúcar, puesto que los negros esclavos rendían más que los indígenas en los ingenios. Estas plantaciones se caracterizaban por ser *esclavistas, patriarcales, latifundistas y miscegenadoras*. (Freyre, G., 2003.65) Portugal se convirtió en una primera potencia mundial exportando azúcar. Los ingenios crecieron en Brasil,

³¹ “¿Podría todo el océano de Neptuno lavar esta sangre de mi mano?” Macbeth, William Shakespeare.
Cita original: “Will all great Neptune's ocean wash this blood clean from my hand?”

junto al tráfico de esclavos. Los esclavos eran los encargados de efectuar la mano de obra ya fuese en las plantaciones o en el ámbito doméstico. Para los propietarios o señores de origen portugués el hecho de trabajar estaba mal visto. El tráfico de esclavos negros fue para los portugueses un negocio que les rindió por más de trescientos años, hasta el momento de la abolición de la esclavitud en 1868.

“Quando exatamente entraram os primeiros escravos africanos no Brasil, não se pode mais determinar com certeza. As expedições de Pero Capico (1516 e 1526), que foi o primeiro a tentar plantar cana-de-açúcar no Brasil, e de Martim Afonso De Sousa (1531) podem ter introduzido os primeiros escravos negros no Brasil. Há também a notícia de que um tal de Bixorda teria trazido escravos negros ao Brasil no ano de 1538.” (Berkenbrock, V.J., 1999:67)

En la historia del Estado de Pernambuco en el nordeste de Brasil, se indica con cierto orgullo el periodo en que los holandeses se asentaron en la ciudad de Recife; fue un periodo corto (de 1636 a 1645), sin embargo dejaron un cierto esplendor urbanístico. Según las investigaciones de Ribeiro, durante ese tiempo los holandeses llevaron 23.163 esclavos de África; este autor señala que decreció el numero de esclavos, en comparación con el resto de dominación portuguesa. Además en ese lapso, hubo conflictos y revueltas en los ingenios, debido a la confusión producida por la guerra entre holandeses y portugueses. Por lo que una mayoría de esclavos africanos huyeron a Bahía y otros formaron *quilombos*³².

Los ingenios se convirtieron en el medio de subsistencia de las familias de origen portugués, convertidas en una clase aristocrática de la colonia. Tan sólo en el siglo XVIII: *“Do livro de Loreto Couto deduz-se existiram em Pernambuco, no primeiro quartel do século 205 engenhos de açúcar com uma media de 60 escravos negros em cada um, embora refira o cronista que al mínimo 12.300 os escravos africanos então existentes em Pernambuco”.* (Ribeiro, 1952:13)

³² Antiguamente, se denominaba *quilombo* al lugar donde los esclavos cantaban y bailaban, pero a lo largo de la historia y de los acontecimientos de resistencia de los esclavos, cambio el significado por el de poblado formado por esclavos que huyeron y se adentraron en la selva.

Con el paso de los siglos, fue aumentando el número de esclavos importados; por ejemplo, entre 1760 y 1777, fueron importados 38,157. Y solamente de Angola se recibieron 54.965 en el periodo que lleva de 1804 a 1852. (*Ibíd.* P. 14) A los esclavos procedentes de Angola se les marcaba con un hierro incandescente, para comprobar tanto el pago del impuesto real, como el hecho de haber sido bautizados, todo esto bajo el mandato de Don João III, en el siglo XVI. Los africanos eran clasificados según sus etnias de proveniencia, con base en un punto de valoración que era el rendimiento y la actitud hacia el trabajo.

“Dos escravos uns são índios, outros africanos e outros trazidos do Maranhão. Já antes compraram os portugueses escravos índios cativados pelos tapuias, ou reduziram à escravidão, por se terem aliado a nós, os que abandonara, na baía da Traição, o almirante Balduino Henrique. Todos foram já libertados. Os maranhenses comprados como escravos pelos portugueses aos seus cativadores, mantivemo-los no estado servil, por não lhes devermos nenhum benefício. A terceira classe de escravos são os africanos, dos quais são os angolas os mais trabalhadores. Os ardras, muito preguiçosos, teimosos e estúpidos, têm horror ao trabalho, com exceção de pouquíssimos, que são mais caros por tolerantíssimos do serviço. Os de Calabar têm pouco valor em razão de sua preguiça, estupidez e negligência. Os negros da Guiné, os da Serra Leoa e os do Cabo Verde são menos próprios para escravidão, porém mais polidos, mostrando gosto para a elegância e para os enfeites, principalmente as mulheres. Empregam-nos por isso os portugueses nos serviços domésticos. Os do Congo e do Sonho são os mais aptos para os trabalhos, de sorte que é do interesse da Companhia tomar em conta o tráfico destes, unindo-se por laços de amizade os condes do Congo e do Sonho.” (Barleu, G., 1940:158)³³

Un factor a tener en cuenta en el proceso de una identidad pernambucana, según el viajero inglés Koster (1942), es el hecho de que en Pernambuco nunca hubo revueltas destacadas, al contrario de lo que aconteció en Bahía, debido a que esta ciudad contaba con menos población negra libre que en Pernambuco. Partiendo de los diversos inventarios, Ribeiro investigó que la mayoría de negros en Pernambuco provenían de

³³ Gaspar Barleus (1584-1648) fue un naturalista holandés.

Angola, Congo, Senegal, Guinea, Mina, Mozambique y Santo Tomé. En cambio en Bahía, el 51% eran de procedencia sudanesa y el 49% eran bantús. (Ribeiro, 1952:23)

Berkenbrock señala que durante el periodo de más de tres siglos en que hubo tráfico de esclavos, “se estima que hayan sido traídos para Brasil más de 3.600.000 personas como esclavos.” Además esta cantidad representa el 38% del tráfico de esclavos entre América y África. “Salvador de Bahía fue el puerto por donde entró la mayoría de esclavos en el Brasil, con cerca de 1.200.000 esclavos. En segundo lugar fue Río de Janeiro, el puerto que recibió más esclavos.” (Berkenbrock, V.J., 1999:76-77)

La abolición de la esclavitud en 1868 no significó el fin del tráfico de esclavos en Brasil ni que se terminase la esclavitud en los ingenios. Después de más de trescientos años de una sociedad esclavista, el proceso de eliminación de la esclavitud fue lento. Primeramente se promulgaron leyes como la “Ley do Ventre Livre” en 1871, por la que todos los bebés nacidos de esclavas eran libres; otra ley promulgada en 1885 fue la “Lei do Sexagenario”, dando la libertad a todos los esclavos que tuvieran más de sesenta años. Finalmente en 1888, se promulgó la “Lei Áurea”, una ley que fue la definitiva para radicar la esclavitud en Brasil. (*Ibíd.*) Berkenbrock enfatiza que la abolición de la esclavitud, además de tener fines humanitarios, conllevaba intereses económicos entre los diferentes países que la apoyaban, como Inglaterra y los Estados Unidos. Después, de esto, en Brasil los esclavos ya no eran tan rentables, puesto que se les debía de alimentar y vestir. Resultaba más rentable contratar a los inmigrantes europeos.

3.3 LA DESTTRIBALIZACIÓN COMO ESTRATEGIA PARA EVITAR LA SUBLEVACIÓN

Según Bastide y Freyre, la esclavitud produjo una solidaridad grupal en el viaje hacia el Nuevo Mundo, uniéndose las personas en el dolor y el sufrimiento de dejar forzosamente su tierra y su familia. Además estaba el miedo de no saber qué les depararía el viaje en barco. Sin embargo, al llegar a tierra firme y ser vendidos como mercancía, se producía una destribalización, diseminando a los esclavos en haciendas alejadas unas de otras. Asimismo, una estrategia del clero y de los gobernadores, fue

impedir revueltas generales entre todos los esclavos, destruyendo la solidaridad iniciada entre las diversas etnias. Para ello en las fiestas profanas, dejaban que los esclavos se unificaran en “naciones” por medio de cofradías religiosas, produciendo una hermandad entre los miembros de una nación y la hostilidad entre las diversas naciones, provocando una rivalidad entre éstas. Bastide afirma que de este proceso de destribalización, resultó tanto el sincretismo religioso entre los cultos Yoruba y Dahometano, como la asimilación de la cultura bantú al culto nagó-jeje. Bastide además propuso el nombre de “Candomblé étnico” a este sincretismo de cultos de las diversas etnias africanas llevadas a Brasil. (Bastide, R., 1945:62)

Llegados a este punto, es primordial discernir qué son las naciones en el culto afrobrasileño. Como naciones (nações) se denomina el conjunto de rituales de las diferentes etnias que llegaron a Brasil y determinaron los diversos tipos de Candomblé. Las naciones más conocidas son los nagô (Sudan, Nigeria, Dahomey), término con que los franceses denominaron a todos los esclavos de la costa, con la característica en común de que hablaban yoruba, con las respectivas subdivisiones keto, ijexá, oyó. Y otras, como jeje (Dahomey), mina (fanti-axanti, Costa do Ouro); muçurumin (musulmanes) sólo en Bahia, Pernambuco y Maranhão; Angola, entre otras. (Gudolle, O., 1977:186) Actualmente, para definir y determinar las naciones existe una gran complejidad, debida a la destribalización por parte de los portugueses para que los esclavos no formaran vínculos entre ellos y se resistieran a su autoridad. Los separaban en diferentes ingenios. Por ello, la lengua Yoruba se formó como la lengua general de la mayoría de los esclavos, dominando a otras lenguas de otras naciones. Asimismo, no sólo la lengua, sino también domina en los rituales y a todo de lo que se componen como el baile, los cantos, los vestidos, etc. Aunque, sigue habiendo diferencias entre las naciones, variando la forma de hacer los rituales, las danzas o variaciones en los Orixás. Por ejemplo, los Orixás, nombre que se le da a las divinidades de origen nagô, en la nación Angola (bantú) reciben el nombre de Inquices; y en la nación jeje, Voduns. Así, también los nombres de los Orixás tienen otras denominaciones diferentes en estas naciones. Sin embargo, la forma más popular y generalizada de denominarlos es según la lengua yoruba. En este trabajo de investigación se va a investigar la nación nagô, como se verá en la parte etnográfica. Por ello, los términos, nombres y vocabulario utilizados son en esta lengua.

“É possível distinguir essas ”nações” umas das outras pela maneira de tocar o tambor (seja com a mão, seja côm varetas), p ela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das divindades, e enfim por certos traços do ritual. Todavia, a influencia dos iorubas domina sem contestação o conjunto das seitas africanas, impondo seus deuses, a estrutura de suas cerimônias e usa metafísica aos daomeanos, aos bantos. É porém evidente que os candomblés nagô, queto e ijexá são os mais puros de todos.”(Bastide, R. 2001:29)

Al haber cierta semejanza entre los diversos grupos étnicos formados, a los esclavos recién llegados no les era tan penoso adaptarse a este nuevo hábitat, pues era similar al de sus lugares de proveniencia. Los dueños de los ingenios sabían esto y lo utilizaban como estrategia para su auto-defensa y para evitar conflictos, así como para propiciar que los esclavos recién llegados se integraran plenamente al trabajo. Además existía una ventaja, para los esclavos ya asentados en los ingenios, la convivencia con los nuevos esclavos, les refrescaba la memoria de su lugar de origen, en África, tan lejos de la opresión en la que vivían como esclavos en Brasil.

3.3.1 FORMAS DE RESISTENCIA

Los esclavos que conseguían escaparse, solían huir hacia la mata atlántica³⁴ que en la época del descubrimiento de Brasil imperaba en todo el territorio, actualmente es una de las reservas naturales del litoral que ha sobrevivido a la deforestación. Los esclavos huídos, con el tiempo, construirían y formarían poblados, llamados *quilombos* o *mocambos*³⁵. Estos poblados fueron discriminados siempre, hasta ahora, ya que todavía viven con lo mínimo, llegando a extremos de pobreza absoluta. En el *mato*, tuvieron contacto con poblaciones indígenas, y fue surgiendo el sincretismo religioso, que en este ensayo, se pretende analizar. El culto chamánico, o *pajelança*, de los indígenas, hasta hoy practicado en comunidades de reservas amazónicas, no era lejano en cierta forma a la religión africana. Se sincretizó y evolucionó dando lugar a la

³⁴ Toda la costa atlántica brasileña, tiene un hábitat tropical llamado Mata Atlántica con una flora y una fauna específicas de este medio ambiente, que es denominado *mato*. En la actualidad, cada vez hay menos terreno de mata, debido al crecimiento de las ciudades.

³⁵ Los quilombos son denominados palenques en los países americanos de lengua hispana.

formación de cultos afrobrasileños como son la Jurema, el Tambor de Minas, el Jaré, etc.

Los *quilombos* han sido estudiados académicamente como formas de resistencia en el Brasil colonial. Después de la abolición se establecieron otras comunidades debido a las migraciones internas en todo el país. La conceptualización del término ha cambiado, ya no se puede considerar el *quilombo* como una comunidad anclada en la época colonial y en la africanidad, aunque siga habiendo huellas importantes de la presencia africana en el mismo, como en los cultos, la lengua y en la comida.

El *quilombo* más conocido fue el de Palmares³⁶, debido a su intensa resistencia contra la esclavitud. Se inició en el siglo XVI cuando hubo una revuelta de los esclavos en un ingenio en el estado de Pernambuco; estos esclavos se escaparon y fundaron el pueblo de Palmares. No solamente fue refugio de esclavos negros, sino que también vivían allí indígenas y blancos, según Berkenbrock. En 1654, ya era una población organizada con más de veinte mil habitantes en un territorio de 350 kms². Los europeos no estaban de acuerdo con la existencia de esta “república económicamente independiente y militarmente fuerte”, e intentaron innumerables veces dominar dicha población, hasta que en 1694, un ejército de nueve mil soldados, tomó la capital Macaco, provocando una masacre. (Berkenbrock, V.J., 1999:86-7) El líder de Palmares, Zumbí, pudo huir hasta que un año después lo mataron, un veinte de noviembre, exponiendo su cabeza descuartizada en la plaza principal de Recife. Esta fecha quedaría en la memoria colectiva de los afrobrasileños, como un día festivo significativo para la resistencia de la esclavitud y por ello, todavía este día se celebra, en memoria del líder Zumbí, como el día de la población afro-brasileña. Se le denomina el Día Nacional de la Conciencia Negra, y en el mismo, las instituciones oficiales promueven la antidiscriminación racial.³⁷

³⁶ Aunque la resistencia del *quilombo* de Palmares, haya sido la más conocida, en toda América surgieron movimientos de esclavos que se enfrentaron al sistema opresor, como en Haití, Jamaica, Venezuela, Colombia, Perú, etc. Estos exesclavos eran denominados cimarrones.

³⁷ En relación a la lucha de los derechos para las personas afrodescendientes, es interesante señalar la labor de la administración del PT (Partido dos Trabalhadores) de la entonces alcaldesa Marta Suplicy de São Paulo (2000-2005) en barrios periféricos. Siendo precursora de proyectos de ley como el de “Registro civil de parejas del mismo sexo”. Asimismo, Suplicy es conocida popularmente como defensora de las minorías, en su lucha contra la discriminación racial y social. Un caso específico, es el del barrio Guaisnazes al que se puede referirse a un colectivo de mujeres establecido por la lucha en cuatro frentes por ser: en primer lugar, mujeres; en segundo lugar, afrodescendientes; en tercer lugar, homosexuales; y en cuarto y último lugar, por ser practicantes de Candomblé. Esta comunidad es el tema de la disertación

Las prácticas religiosas de los esclavos, se vieron influidas por el mayor o menor contacto con la población de origen europeo o amerindio, siendo la cultura portuguesa siempre la dominante. Las condiciones del sistema esclavista no dejaron que los africanos continuaran con muchos rasgos de sus culturas materiales de origen, como las formas de organización económica, social, familiar o política. Los africanos pudieron desarrollar sus culturas simbólicas de origen en el culto católico ya fuese canalizadas en la música, danza, coreografía y mitología. (Ribeiro, R., 1952:25) Incluso se formaron cofradías y grupos. Un ejemplo de agrupación que ha conservando todo ello es el Maracatú de Recife, del que ha habido un creciente interés en la actualidad.

El Maracatú es una de las manifestaciones afrobrasileñas más antiguas de Brasil con más de trescientos años de antigüedad, y consiste en un cortejo, con música de percusión. Representa las antiguas coronaciones de un rey y de una reina con toda su corte, incluyendo damas de compañía. El Maracatú era otra forma de resistencia de la población afrodescendiente, puesto que con esta forma, ridiculizaban la cultura portuguesa.

“El estandarte rodeado por mujeres oscuras, negras, rojas, azules, con turbantes de seda, con espejos, con cintas, con caracolas, con cascabeles, abre la marcha casi guerrera. Al frente del séquito, los personajes de la gran farsa: el rey, la reina, luego los cortesanos, y como símbolo de la danza, la “muñeca del maracatú”. Tiene cabellos peinados, un manto azul celeste y un gallo de madera y un yacaré completan su adorno.

El rey y la reina llevan en las manos, como monarcas medievales – que ahora nos parecen reyes de naipes – las insignias reales: el cetro, la corona y amplios mantos de seda bordados, sostenidos por pajes mestizos, pintadas las caras con albayalde... ”. (Freitas, N., 1943:7)

Es un desfile vistoso que se celebra en el Estado de Pernambuco, en el que todos los protagonistas van vestidos con trajes de la época colonial con colores brillantes,

de Camila Pinheiro Medeiros: “Mulheres de Keto: Etnografía de uma sociedade lésbica na periferia de São Paulo.”

danzando al paso de tambores y de cantos. Como grupo musical recibe el nombre de Afoxé.

El viajero inglés Henry Koster fue el primero en describir una ceremonia de este estilo en su libro, que se destaca por las descripciones de la vida cotidiana de Pernambuco. Cabe acotar que Koster vivió en este Estado entre 1809 y 1820, y describió concretamente la coronación del Rey do Congo da Vila do Pilar en Itamaracá, representada en el año 1814, sorprendentemente, ante la presencia del cura de la parroquia del lugar. Según Guerra-Peixe las coronaciones de los Reyes del Congo fueron cambiando con el paso de los años, al denominado actualmente Maracatú, anteriormente llamado Afoxé.



Rey y reina de un Maracatú en la “Noche de los Tambores Silenciosos” en Recife.

Para este autor, la primera vez que se hizo referencia al actual Maracatú fue en 1867 y fue por el autor Padre Lino do Monte Carmelo Luna. Se conservaría la noción de Nación para nombrar los diferentes grupos de Maracatú. Después de haber vivido el Maracatú, una época de decaimiento, en la actualidad ha devenido en una diversidad de sociedades carnavalescas. Cada barrio o cada *terreiro* tiene un grupo Maracatú, en el cual participa gente de todas las edades. Se clasifican, asimismo, en Maracatús urbanos y rurales. (Guerra-Peixe, 1980:4) Los Rurales llevan un traje diferente, los hombres, llevan lanzas, grandes pelucas doradas y cencerros colgados, debajo de los trajes de colores brillantes, recordando vestigios paganos de la Península Ibérica. La ocasión en que desfilan todos los Maracatús de Recife, es la “Noche de los Tambores Silenciosos”,

en el patio de la iglesia del Rosario, barrio de São José en el casco antiguo de Recife, el Lunes de Carnaval. En la actualidad, esa fiesta es una reivindicación de una identidad afrobrasileña que está surgiendo de una sociedad todavía muy clasista.

El Maracatú sugiere interesantes líneas de investigación para desarrollar, ya que tiene una función mágico-religiosa. Ribeiro menciona que también es una oportunidad para la posesión de los principales figurantes por espíritus identificados con los antepasados reales (Ribeiro, R., 1952:33). Se podría dedicar un capítulo o incluso escribir una tesis sobre ello, y seguro que ya existen muchas investigaciones dedicadas a esa temática, sin embargo debido al tema concreto del presente ensayo, no voy a profundizar más en esta manifestación de la cultura afrobrasileña.

Los esclavos urbanos fueron los más afortunados, ya que algunos pudieron conseguir la libertad y aprender un oficio gremial para sobrevivir. Las condiciones del esclavo urbano no eran tan duras como la del esclavo de los ingenios, que trabajaba de sol a sol en las plantaciones. Además, entre los esclavos urbanos, había la posibilidad de trabajar como “negro de ganho”, que consistía en que el propietario del esclavo alquilaba a este por un día o por varios días. Normalmente estos esclavos estaban especializados en algún trabajo. Los propietarios los alquilaban por una cantidad determinada, si se les pagaba más, el esclavo se quedaba con la cantidad restante y, así, podía ahorrar para comprar su libertad. (Berkenbrock, V.J., 1999:81) Asimismo, el ambiente de la ciudad era favorable para la conservación y el establecimiento de los cultos africanos. Al haber mejores condiciones económicas, los africanos libres podían conseguir trabajos mecánicos y artesanales. La ciudad propende al anonimato, y podían pasar más inadvertidos que en los ingenios, donde se les controlaba. Comenzó una solidaridad grupal entre las diversas naciones, sobre todo en Bahía.

Otro punto destacable de la vida en las ciudades portuarias, era el contacto con los recién llegados de África, que les recordaba su tierra con noticias, objetos y cultos. (Ribeiro, R.,1952:29)³⁸ Objetos como rosarios (*teçebas*), instrumentos sagrados (*herê*), tinta azul para las mandingas que hacían los musulmanes hechiceros, figuras sagradas

³⁸ “O contacto com a África, através dos escravos recém-chegados, ou pelo comércio de amuletos, talismãs e objetos do culto, como a informação de Koster deixa entrever e Nina Rodrigues assinalara na Bahia, reforçava aqui as tendências e ritos religiosos africanos.” (Ribeiro, R., 1952:29)

para los *peji*³⁹, nuez de cola, caurís o *buzios*, paño, jabón de la costa y principalmente el aceite de *dendê* (aceite de palma) utilizado en las comidas y ceremonias del culto africano, con un sabor y olor característico de los terreiros y de Bahía. (Freyre, G., 2003:395)

3.3.2 LOS ESCLAVOS MUSULMANES

Es de referencia obligada analizar la situación de los esclavos de origen islámico que llegaron a Brasil. Freyre indica que los negros mahometanos llevados al Brasil eran de una cultura superior, no solamente a los indígenas, sino también a la mayoría de colonos blancos portugueses, que eran analfabetos o semianalfabetos. “É que nas *senzalas*⁴⁰ da Bahía de 1835 havia talvez maior número de gente sabendo ler e escrever do que no alto das casas-grandes”. (Freyre, G., 2003:382)

En Bahía había esclavos cultos de origen musulmán llamados entre otros nombres: *malês*, *mucurumims* o *muçulmis*. Se les denominaba “malé” porque se les relacionaba con Mali, de donde venían los *malinké* o *mandingos*, quienes fueron conquistados por los *fulanis*, que impusieron el Islam a los primeros. Algunas de las naciones africanas arabizadas que llegaron al Brasil son: *fulanis* (provenientes del África Sub-Sahariana), *malinkés* o *mandingos*, *haussas* (también de África Sub-Sahariana), *fulas-haussas* (del Norte de Nigeria), *shirazis* o *swahilis* (costas orientales de África). Aunque los *haussas* fueron los que en gran mayoría introdujeron el islamismo en Brasil, esta etnia de Sudán se caracterizaba por ser de carácter guerrero.

Se dieron rebeliones por parte de los esclavos, sobre todo en Bahía, debido a que en este último estado había más negros libertos que podían organizarse. Los *malês* se organizaban y planeaban estrategias para conseguir la libertad; se reunían en mezquitas en Bahía y en Río de Janeiro. Incluso, según narra el abad Étienne, el islamismo se convirtió en Brasil en un culto poderoso; se leía el Corán en escuelas y casas de oración.

³⁹ Pejí es el altar de los Orixás, las divinidades africanas. Actualmente el altar se coloca en una habitación en los terreiros, con la puerta cerrada. Antiguamente era una mesa donde se colocaban las figuras sagradas, las ofrendas, etc. Y durante la dictadura de Getúlio Vargas en Brasil, se colocaban los santos católicos para disfrazar el culto a los Orixás.

⁴⁰ La *senzala* era el lugar o habitación donde los latifundistas portugueses hospedaban a los esclavos. Se situaba fuera de la casa principal en los ingenios y haciendas, junto a los corrales para los animales domésticos.

(Freyre, G., 2003:393) Según alude Berkenbrock, el Islamismo desapareció de Brasil y no ejerció una influencia destacable en el desarrollo posterior de las religiones afro-brasileñas. (Berkenbrock, V.J., 1999:65).

Bastide por su parte, es más concreto al decir que no hay más “naciones musulmanas”, solamente una “línea musulmana”, como sucedió en Bahía. (Bastide, R., 1945:63) Menciona que en Recife existió específicamente una nación “massimale” y creía que fue la última comunidad musulmana de Brasil; indica que en esa ciudad hubo más influencia del Islam que en Bahía, debido a que en esta última, los mahometanos fueron expulsados después de las revueltas. Como pruebas de la presencia musulmana en Brasil, Bastide se refiere al término para nombrar al velo blanco que es “Ala”; y a la referencia de que en numerosos cánticos sagrados (*toadas*) se menciona Alá. (Ibíd.157)

Desafortunadamente, en mi trabajo de campo en Recife no pude confirmar si realmente queda algún vestigio del Islamismo; sin embargo en Brasil todo se asimila y se sincretiza. Lo que sí puedo confirmar es que en el vocabulario de los recifenses, está la palabra *mandingueiro* y *mandinga*. *Mandingueiro* es el término con que se denominaba a los hechiceros de origen musulmán, y *mandinga* es un amuleto que consistía en un papel o una tabla donde se escribían versos de El Corán.⁴¹

3.4 EL DESARROLLO DEL CATOLICISMO EN BRASIL

En los ingenios grandes, con bastantes esclavos viviendo en la *senzala*, se pudo conservar la tradición y el culto africano. No como en las haciendas pequeñas, con un mínimo de esclavos, donde se les controlaba más y no se les dejaba transmitir el saber proveniente de la Madre África. El catolicismo fue impuesto como religión oficial para todos, ya fuesen indios, blancos o negros. Los propietarios tuvieron que bautizar a todos los esclavos, so pena de pasar treinta días en la cárcel. Más que evangelizar e integrar

⁴¹ Rochas Lima en su artículo “*Heranças muçulmanas no nagô de Pernambuco: construindo mitos fundadores da religião de matriz africana no Brasil*” (2009) sugiere que algunos elementos del terreiro de Pai Adão son vestigios de la influencia musulmana. Asimismo, Waldemar Valente investigó anteriormente este tema en su libro “*Islamismo em Pernambuco: aspectos da etnografia religiosa afro-brasileira do Nordeste*” (1957)

los esclavos a la vida religiosa católica, se pretendía que ningún pagano viviese en suelo brasileño. El bautizo era un hecho mecánico y sin protocolo ninguno. Los curas llegaban una vez al año a los ingenios, para dar catequesis en las *senzalas*. En las iglesias o capillas, había dos partes, la principal para los blancos y una lateral para los esclavos.

La esclavitud estaba tan arraigada en la vida y la mentalidad de los colonos portugueses, que hasta las mismas compañías católicas, como la de los Jesuitas, eran latifundistas y poseían miles de esclavos para trabajar las tierras. “Na lista dos bens da Fazenda Santa Cruz (perto do Rio de Janeiro), que pertencia aos jesuítas e após a expulsão destes do Brasil (1759) caiu nas mãos do Estado, constam 1.205 escravos.” (Belkenbrock, V.J., 1999:105) Además era normal ver a los curas o misioneros, viajando con sus mujeres e hijos, según nos dice el viajero botánico francés Saint Hilaire. (Bastide, R., 1989:182)



Esta ilustración es del pintor alemán Johann Moritz y el título de la obra es “Missa em Pernambuco”. Este cuadro muestra la convivencia de las familias con sus esclavos. En otras iglesias, las familias preferían tener sus propias balaustradas en el templo para no mezclarse con los esclavos.

Según los cronistas y los viajeros describían las visitas a las iglesias coloniales existía una falta de compostura por parte de los propios curas y participantes:

“...mau exemplo advindo dos próprios curas e celebrantes, ora displicentes no trajar, ora irreverentes nos olhares e risadas, clérigos e leigos ávidos de aproveitar aqueles preciosos momentos de convívio intersexual a fim de fulminarem olhares indiscretos, trocarem bilhetes furtivos e, os mais ousados, tocarem maliciosamente o corpo das nem sempre circunspetas donzelas ou matronas”. (Mott, L., 1998:160)

Estos datos nos hacen ver el escaso formalismo y la insuficiente severidad del catolicismo en Brasil, además del hecho de que los esclavos casi nunca se rebelaron ante la religión católica, y que ésta fue superficialmente impuesta. Los africanos disfrazaban sus dioses con las imágenes de los santos católicos, y cuando bailaban y preparaban rituales en las *senzalas*, los blancos pensaban que era su forma de orar a los santos católicos y les dejaban, porque así estarían más contentos y rendirían más.

Tampoco se les podía pedir que ofrecieran una evangelización completa a los dueños de las haciendas sobre sus esclavos, cuando ellos mismos no sabían mucho más del catolicismo que las diferentes celebraciones del ciclo de la vida, como el bautismo, la primera comunión, la boda y el funeral. La educación de estos dueños herederos de las haciendas era mínima, según Freyre; se les consentía y se les educaba para ser procreadores de esclavos, por lo que eran violentos y sádicos. Y a veces las *amas-de-leite*, siempre esclavas negras de estos pequeños “diablos”, eran las que los educaban católicamente.

Por otro lado, Bastide anota que los señores de las haciendas de Recife, más alejados del gobierno y del control de la metrópoli de la capital de Brasil, tenían una concepción de Dios: “mais distante da do Monarca absoluto, mais próxima do hóspede principesco que vem visitar as terras dos trópicos e que é recebido com respeito e honrarias, num salão Luís XV, resplandecente de alvura e de filigranas douradas, sob a luz tremula das velas”. (Bastide, R., 1945:152)

Este autor francés, que escribió en un portugués perfecto y además con una estética exquisita, reitera que para los esclavos africanos, “el catolicismo para la mayor parte de ellos no pasaba de ser una fachada, que disimulaba la continuación de los antiguos credos tribales”. (Bastide, R., 1945:157)

Para Freyre, la condición religiosa del esclavo en Brasil se dio con una formación social católica más importante y profunda que en las Antillas y que en el sur de los Estados Unidos. Aunque solo fuese para bautizarlos, el esclavo negro “se impregnó” de la religión católica ya fuese por contagio o por presión social. “Silvio Romero, recordando o seu tempo de menino em um engenho no Norte, disse uma vez que nunca viu rezar tanto quanto a escrava Antônia, sua mãe negra” (Freyre, G., 2003:436-437)

En su obra maestra *Casa Grande & Senzala*, Freyre exalta un “misticismo caliente, voluptuoso” proveniente del regazo de las *mucamas* (esclavas negras), del cual “se ha enriquecido la sensibilidad, la imaginación y la religiosidad de los brasileños”. Además del sentimiento de colectividad producido en las *senzalas* directamente opuesto al individualismo dado en la *casa grande*. Los valores de hermandad que se desarrollaron en la *senzala*, según Freyre, fue debido a un “cristianismo doméstico” de relaciones de familia y unión creadas entre los hombres y los santos, en las capillas de las haciendas y en iglesias, celebrando bautizos, bodas y funerales. Señala que no se hubieran dado esos valores en un “cristianismo más clerical, más ascético, más ortodoxo; calvinista o rígidamente católico”. El proceso de asimilación de los esclavos negros al catolicismo se dio por el hecho de bautizar a todos, para erradicar el paganismo en suelo brasileño y además por el hecho de darles licencia para celebrar sus rituales bajo una fachada católica, creando naciones, maracatús o cofradías.

Sin embargo, para autores actuales especialistas en la religión afro-brasileña, como Giobellina que tacha a Bastide como “observador ingenuo”⁴², el hecho de que los esclavos africanos disfrazaran su panteón de divinidades bajo la fachada de los santos

⁴² “El referente católico, su panteón, no es un ingrediente circunstancial de santería y candomblé, o una mera astucia que ocultó un culto prohibido bajo ropajes aceptables, como la astuta ideología nativa tomada por buena por el ingenuo Bastide pretendía. Mucho más que eso, es el indicio de una nueva devoción, de una práctica equivalente con lo sagrado, de una concepción similar del vínculo con el mismo; Alfred Metraux, René Ribeiro, Roberto Motta son algunos de quienes han disuelto las ilusiones ideológicas de lo afro-resistente.” (Giobellina, F., 2005:448)

católicos es una *racionalidad nativa*. Giobellina conjetura que los africanos siguieron el modelo provisto por la iglesia católica⁴³. Pone el ejemplo de que en África los cultos a los orixás se hacen en diversos lugares por separado liderados por diferentes sacerdotes, en cambio en Brasil, unieron los orixás en un solo panteón dirigido por un sacerdote.

“El catolicismo no era un escollo al desarrollo del candomblé, sino en buena medida un cauce y una matriz; lo que sólo pudo darse porque ambas tradiciones compartían una misma sintonía. Esto se nos vuelve patente por la similitud de la devoción de los santos y la que los africanos habían tenido con divinidades y espíritus, el carácter clasificatorio que unos y otros muestran frente a problemas y favores, la relación clientelística entre fieles y entidades.”
(Giobellina, F., 2005:447)

En Recife, Nuestra Señora del Rosario es una virgen negra que es la patrona de la hermandad de afrobrasileños. Para autores como Bastide y Ribeiro, entre otros, el Xangó nunca alcanzó en el estado de Pernambuco el esplendor del Candomblé bahiano, por varias razones; los grupos eran más pequeños en la ciudad recifense, realizaban solamente rituales privados y sólo ocasionalmente hacían ceremonias vistosas. Es comprensible que fuese así, por las represalias policiales y la presión de la iglesia católica y la hostilidad de la población más identificada con la cultura europea.

3.5 LA INFLUENCIA DE LA CULTURA AFRICANA EN AMÉRICA

La cultura afroamericana está presente en todos los países latinoamericanos, aunque es la gran olvidada. en las últimas décadas se ha dado más importancia a la reivindicación de los derechos humanos de las poblaciones indígenas de América. Sin embargo, en la actualidad está apareciendo un *revivalismo* africano. La historia de Latinoamérica trata siempre de las poblaciones prehispánicas dejando un espacio pequeño para hablar tan solo de la esclavitud en la época colonial. Y esto en relación al comercio de los productos que se exportaban a Europa como el azúcar, el café, el cacao, el algodón y el tabaco, entre otros. No obstante, la cultura afroamericana fue un

⁴³ Las investigaciones históricas de Thornton en el artículo On the trail of Voodoo: African Christianity in Africa and the Americas han expuesto a la luz que hubo una temprana penetración de la cristiandad en Congo, Angola y otros países africanos. Consecuentemente, muchos esclavos llegaron ya bautizados a América. Incluso ya existían catecismos traducidos a lenguas africanas.(Thornton, J.K., 1988.267)

elemento clave en el desarrollo de América, en la cultura, tanto material como inmaterial. Así, podemos observar la influencia africana en la religión, la música, el baile, la literatura, el folclore y en la cultura material, así como en la gastronomía y en las artes plásticas. La riqueza de la cultura africana se palpa y se saborea desde Chile hasta Canadá. Se hace más patente dependiendo del número de esclavos llevados a la fuerza en cada país, por lo que Brasil y Cuba quedaron firmemente marcados por la presencia africana. El antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán, pionero en estudios afroamericanos, específicamente, afroamericanos, llamó a la herencia africana: “la tercera raíz”. Realizó el primer estudio etnográfico en una comunidad afroamericana en México, concretamente en el municipio de Cuijlinicuila en la Costa Chica del estado de Guerrero.

“Nadie podría negar o afirmar que alguna vez la población de Cuijla fue totalmente negra. Todo, sin embargo, parece indicar que desde un principio el negro se mezcló con el quahuiteca dando origen a una población mestiza cuyos productos finales forman hoy el grupo mayoritario de los habitantes del municipio. Es indudable también que en la hibridación el factor negro fue preponderante y que, por eso, el mestizo cuileño es, en la actualidad, predominantemente negro, es decir, un afro-mestizo.” (Aguirre Beltrán, G., 1985:65)

En toda América la influencia africana en la música es visible, se fusionó con la música indígena y europea dando lugar a una gran diversidad de tipos de música y de baile, desde el son cubano, la cumbia colombiana, el landó peruano, el tango argentino, la samba, la cueca o zamacueca chilena, el candombé argentino y paraguayo, hasta el calypso anglocaribeño y el blues, el jazz, y el soul o música espiritual de los Estados Unidos, por mencionar algunos dentro de la inmensa variedad que existe. Todos estos géneros musicales tienen en común elementos propios de la música africana como la polirritmia, la llamada-respuesta, la improvisación y la vocalización de diferentes registros. En Latinoamérica los esclavos imitaban los bailes europeos y los adaptaban a su estilo. Así fue como el vals, la polca, la jota, el fandango, la mazurca, etc. se fusionaron con los ritmos africanos dando esa variedad en la América latina. En los Estados Unidos se fusionaron en mayor parte con las canciones espirituales protestantes.

En la actualidad el Perú Negro es conocido por su música con músicos conocidos internacionalmente como Nicomedes Santa Cruz†, Susana Baca, Cecilia Barraza, entre otros. La identidad costeña peruana está marcada en gran medida por lo afroperuano. Es en El Callao en Lima, donde más población afrodescendiente vive. El landó es un género musical de la costa, se toca con el cajón peruano y la guitarra criolla. El landó se originó del lundú que era un baile traído por los esclavos angoleños. El cajón es originario de Perú, fue introducido en el flamenco por Paco de Lucía en los años setenta. Las canciones más populares son: Samba Malató, Toro Mata, etc.

“Bailando se menea.....

A la mucurú

A loña loña

A la recolé

Hoguerequeté

Babalorishá

A la mucurú

Oyokororó”

(Estrofa de la canción *Zamba Malató*, interpretada por la cantante afroperuana Susana Baca)

Otro género musical de origen afrodescendiente es el blues que se originó en las plantaciones del sur de los Estados Unidos. Eran canciones de trabajo, en las que los trabajadores se dirigían a otros esclavos en otras haciendas, o para hacer el trabajo forzado más llevadero. El blues pasó de lo rural a lo urbano debido a las migraciones entre los estados. Las letras de las canciones muestran el dolor y el sufrimiento de la población afrodescendiente. En los Estados Unidos se prohibió toda la cultura material de los esclavos para conseguir una asimilación completa, por lo que los esclavos africanos improvisaron la percusión con sus voces y su propio cuerpo.

En relación a la gastronomía, en todos los países americanos es típico comer pollo frito con especias, como las pimientas de Cayena y Malagueta, acompañado de cacahuets, arroz y alubia negra; los postres con plátanos...Todo ello tiene un sabor africano. (Hall, R.L.,1991:161) Una referencia obligada es el fruto nuez de cola con el

que se creó la bebida Coca Cola. El aceite de palma que se utiliza en la cocina afroamericana, la utilizaban los negreros para frotarles la piel a los esclavos para darles un aspecto sano en las subastas.

Fue en Estados Unidos donde brotaron los primeros movimientos civiles a principios del siglo XX, teniendo como objetivo la reivindicación de los derechos de la población afrodescendiente. Los principales artífices fueron Carter, G. Woodson, William Du Bois, Martin Luther King y Malcolm X.

Martin Luther King siempre tuvo el mismo sueño, “I have a dream”:

“Tengo un sueño: que un día esta nación se pondrá en pie y realizará el verdadero significado de su credo: “Sostenemos que estas verdades son evidentes por sí mismas: que todos los hombres han sido creados iguales”.

Tengo un sueño: que un día sobre las colinas rojas de Georgia los hijos de quienes fueron esclavos y los hijos de quienes fueron propietarios de esclavos serán capaces de sentarse juntos en la mesa de la fraternidad.

Tengo un sueño: que un día incluso el estado de Mississippi, un estado sofocante por el calor de la injusticia, sofocante por el calor de la opresión, se transformará en un oasis de libertad y justicia.

Tengo un sueño: que mis cuatro hijos vivirán un día en una nación en la que no serán juzgados por el color de su piel sino por su reputación.

Tengo un sueño hoy.”

(Parte del discurso que dio Martin Luther King el 28 de agosto de 1963 en Washington D.C.)

Martin Luther King luchó por el fin de la segregación que impedía, entre otras situaciones, que negros y blancos viajaran juntos en el transporte público. Su lucha fue truncada en 1968 al ser asesinado, después de haber obtenido el Premio Nóbel de la Paz.

En los Estados Unidos ha habido lo que se ha llamado un movimiento literario afroamericano siendo los escritores de descendencia africana, como lo son estas autoras por citar algunas: Phillis Wheatley, Harriet Jacobs, Alice Walker, etc. En América latina la literatura se clasifica por países, así existe una literatura afrocubana, afrocolombiana, etc. Cabe destacar la labor de los antropólogos: Manuel Zapata Olivilla, en el ámbito afrocolombiano y Lydia Cabrera en el afrocubano, que escribieron obras tanto etnográficas como literarias. En relación a Brasil, Jorge Amado supo magistralmente narrar lo cotidiano no solo de la población negra, sino también de las clases marginadas de Bahía.

En relación a la literatura afrocubana, haré referencia a una cita célebre reivindicativa de José Martí, escritor modernista y político cubano:

“Hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro. Cubano es más que blanco, más que mulato, más que negro. En los campos de batalla, muriendo por Cuba, han subido juntas por los aires las almas de los blancos y los negros”. (Martí, J., 2005:249)

Martí anhelaba una sociedad plurirracial, democrática y antiimperialista, en la que el color no influyera para formar la identidad nacional; en su caso hablaba de Cuba. La cubanidad debía superar la negritud y procurar que todos los cubanos tuvieran los mismos derechos. Entre sus seguidores, fue Nicolás Guillén quien ensalzó la afrocubanidad en sus poesías:

*“Yoruba soy, lloro en yoruba
lucumí.
Como soy un yoruba de Cuba,
quiero que hasta Cuba suba mi llanto yoruba;
que suba el alegre llanto yoruba
que sale de mí.” (Estrofa del poema Son Número 6 de Nicolás Guillén)(Guillén,
N., 1984:112-113)*

Existe una diferencia entre la situación de los afrodescendientes en Brasil y la del resto de países afrolatinoamericanos. En Brasil, la población negra está incluida en

la sociedad; superficialmente no parece que haya discriminación por el color de la piel, pero existe por las diferencias socioeconómicas de las clases sociales. El folclore afrobrasileño es parte de la identidad nacional y de la imagen que se exporta orgullosamente al exterior. Al contrario de lo que sucede en el resto de países latinoamericanos, en los que la población negra ha estado y está en la marginación y en el olvido. En la Cumbre Iberoamericana que se celebró en Salamanca en el 2005, se creó por primera vez un espacio para la cooperación y el desarrollo de las comunidades de afrodescendientes. En las últimas décadas han surgido asociaciones, ONGs y congresos para la promoción de *la tercera raíz*, como la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora con los objetivos de luchar contra el racismo y a favor de la inclusión y unificar organizaciones de los diferentes países.

3.5.1 RELIGIONES AFROAMERICANAS EN OTROS PAÍSES DEL CONTINENTE

Las religiones afroamericanas se originaron por todos los países americanos en los que hubo esclavitud. Aunque fueron los portugueses los primeros en el comercio de la esclavitud, les siguieron de cerca los españoles y otros países como Inglaterra, Holanda, Dinamarca y Francia. Las grandes plantaciones en el territorio americano motivaban que se necesitase más mano de obra. El desarrollo de las religiones afrobrasileñas dependió del número de esclavos y de sus descendientes en cada país. Así se encuentran en la actualidad Brasil y Cuba, el Candomblé y la Santería, respectivamente como referentes, de estos cultos, junto al Vudú de Haití. Sin embargo, en algunos países los cultos se asimilaron debido al mestizaje y solo han quedado vestigios en la cultura, sobretodo en la música. El Candomblé es característico de Brasil y la Santería lo es del resto de países hispanoamericanos como República Dominicana, Puerto Rico, Venezuela y Panamá; siendo Cuba la cabeza en este culto. En Cuba la santería tiene mayoritariamente tres variantes en sus cultos como: Lucumí o Regla de Ocha, Palo Monte y sociedades secretas masculinas, denominadas Abakuá o Ñañigas. Las divinidades se denominan orishás en la santería y en Brasil, orixás. En algunos países como Colombia y Perú, la religión afrobrasileña está básicamente extinguida u oculta, no obstante, la influencia africana se puede ver en la música y en la lengua.

En Venezuela, se ha extendido el culto a la divinidad María Lionza, desde las zonas rurales a las urbanas. Los afrodescendientes mayoritariamente están ubicados en la zona costera del norte de Venezuela, donde se practica la Regla Ochá Lucumí. El origen del mito de María Lionza es confuso y tiene numerosas versiones. Esta divinidad pudo ser una mujer española, llamada María Alonsa, violada por un indígena en la selva y convertida en una mártir milagrosa o, al contrario, una mujer indígena violada por un conquistador español, o la hija de una familia española que desapareció en la selva transformándose en una diosa con poderes sobrenaturales. Asimismo, hay otra versión del origen del mito que fue por el establecimiento de una parroquia por frailes españoles durante la época colonial en Nirgua en el estado de Yaracuy, en honor a la Virgen Nuestra Señora María de la Onza y de ahí, derivaría el nombre de María Lionza.

“Igual de arcaicos son en España y en América los cultos preeminentes a deidades femeninas. Siguiendo tradiciones sin duda dispares, los pueblos primitivos de Castilla y de América mantuvieron una similar marcada adoración por figuras de tipo materno asociadas en gran medida a las montañas o a la tierra en general.” (Espina Barrio, A., 1998:177)

El mito oficial cuenta que María Lionza fue una hermosa mujer indígena de ojos claros que al ver reflejada su imagen en una laguna de la selva, una serpiente anaconda la engulló. Del cuerpo de la anaconda nació la reina de las aguas, diosa protectora de la selva, Yará (nombre indígena de la diosa de la selva) o María Lienza. (Ferreira, C., 1998:384-391) Estos mitos muestran un sincretismo entre la Virgen católica, con la diosa indígena del lugar, Yara y posteriormente con las diosas africanas de las aguas u orishas de la santería.

En Haití, surgió el Vudú y, en este culto, los orixás o divinidades africanas son llamados *loas*. Los esclavos son ewe-fon originarios de Benin (Dahomey). El Obeah es el nombre genérico que se le da al culto afroamericano en la Indias Occidentales, las Antillas, Jamaica, Surinam, Guayana y otros países del Caribe de las colonias anglófonas. En algunos lugares tan solo se ha quedado en una tradición mágica para protegerse del mal, y en otros, se ha sincretizado con el cristianismo o con la iglesia espiritual bautista. En Jamaica el culto afrobrasileño es denominado Cumina. de origen

bantú del Congo y Angola. En esta religión existen dos vertientes: el Myal, que consiste en la práctica de rituales y ceremonias; y el Obeah, que consiste en la práctica mágica para conseguir la protección y la curación. En las islas de Trinidad y Tobago, existe lo que se llama la iglesia espiritual bautista *Spiritual Baptist* que se basa en el sincretismo entre el protestantismo y la religión africana, y el Shangó, equivalente al Candomblé. En Surinam se le llama Winti, y en las islas de Martinica y Guadalupe, se le llama Quimbois.

En el sur de los Estados Unidos, concretamente en el estado de Luisiana existe lo que se llama Vudú (Voodoo) de Luisiana o vudú de Nueva Orleans. Este culto se mantiene debido a que el estado de Luisiana fue colonia francesa y española, consecuentemente este estado fue mayoritariamente católico, con lo que fue un factor fundamental para proliferar los cultos afrobrasileños.

En el resto de los Estados Unidos existe todavía una tradición mágica de origen afroamericano llamada Hoodoo, que consiste en utilizar remedios y conjuros desarrollados a través de un sincretismo entre los cultos africanos, los cultos indios locales, la magia europea y el catolicismo. La escritora y antropóloga afroamericana Zora Neale Hurston recogió en sus obras recetas, conjuros y cuentos de esta práctica mágica, que se extendió por todos los estados debido a las migraciones.

Las primeras iglesias negras surgieron alrededor del siglo XVIII. La liturgia luterana se fusionaba con los tonos musicales africanos. Los gospels se desarrollarían a partir de los años veinte, y en los cuales se puede notar la influencia africana con los cantos de llamada y respuesta, con el éxtasis y las técnicas de vocalización, donde el cantante líder canta en todos los registros como si fueran diferentes personas quienes cantarían, con y la improvisación. La religión negra en los Estados Unidos, excepto en Luisiana, tan solo evolucionó a través de la música religiosa.

“El culto protestante, con cánticos en inglés, permitía que el negro se incorporara a la liturgia e interviniera: comprendía lo que decía el predicador, podía responder, introducir su sensibilidad e innovar los textos de los cantos religiosos. En cambio, en las iglesias de Iberoamérica el oficio se hacía en latín, y el negro, que rara vez comprendía lo que estaba diciendo el cura, no podía

intervenir ni modificar los cantos. El negro, pues se expresó mucho más a través de las artes plásticas. Si el sincretismo del Norte es un sincretismo musical, el de España y Portugal es un sincretismo plástico: el barroco negro. En lo que respecta a la música, ésta en cambio, se mantiene mucho más africana, porque entra menos en contacto con la nueva religión. Si en las colonias protestantes no vemos el sincretismo africano en las artes plásticas, es por una razón simple, porque el protestantismo abominaba todo lo que implicara el culto de las imágenes.” (Rojas Mix, M., 1988:42)

Lo que tienen en común todos los cultos de origen afroamericano es la equivalencia de los Orixás con los santos católicos. La flor sanctorum fue realmente un caldo de cultivo perfecto para el sincretismo de los orixás africanos realizado en los países latinoamericanos. En el caso de Luisiana y Haití, al ser colonias francesas, también el catolicismo fue la base para el mantenimiento de los cultos afroamericanos, a diferencia de los estados con religiones cristianas anglosajonas mucho más excluyentes. Por lo tanto, podemos encontrar al orixá Xangô desde el sur de los Estados Unidos hasta Argentina.

CAPITULO 4.

CANDOMBLÉ, UMBANDA, XANGÔ UMBANDIZADO Y CATIMBÓ-JUREMA.

En este capítulo, se van a introducir tres diferentes cultos que se practican en los tres *terreiros* estudiados en la parte etnográfica. Se comenzará con el Candomblé ya que es el punto de partida y de evolución hacia los otros cultos. El Candomblé es el culto afrobrasileño por excelencia que se practica en el terreiro de Papai de nación Nagô-Egba; en Pernambuco se le denomina Xangô y se diferencia del Candomblé de Bahía en la austeridad y la sencillez de su estética. La Umbanda es la composición sincretizada del Candomblé, junto al catolicismo y la doctrina espiritista que se practica en el terreiro de Pai Ely. Por último, el Catimbó-Jurema, originario del estado del noreste de Brasil, es el sincretismo entre el catolicismo, la *pajelança* (chamanismo indígena), el candomblé, la doctrina espiritista y vestigios de la magia ibérica medieval, que se practica en el terreiro de Pai Marcelo y Pai Nael.

Ahora bien, siguiendo las directrices del antropólogo Roberto Motta, las religiones afrobrasileñas en Recife se dividen en: Catimbó, Xangô, Umbanda y Xangô Umbandizado. Por ello, explico asimismo el Xangô Umbandizado. Puesto que el terreiro de Pai Ely sería clasificado dentro de esta nueva concepción acuñada por Motta.

4.1 EL CANDOMBLÉ O/Y XANGÔ

Desde los primeros estudios de Nina Rodrigues se le ha dado dentro de las ciencias sociales un exclusivismo a la nación Nagô, ya que esta etnia había logrado un cierto uniformismo y homogeneidad en todas las facetas del culto afrobrasileño. Sin embargo, existe una gran variedad de cultos afrobrasileños que se han formado dependiendo de la nación étnica y del lugar dónde se han formado. Por ejemplo, existen otros cultos, como la Macumba en Bahía, Batuque en Rio Grande do Sul, Jaré en el

interior del estado de Bahía, Tambor-de-minas de Maranhão, entre otros. En los estados de Pernambuco, Alagoas y Sergipe, al candomblé se le denomina Xangô.

El origen de la palabra candomblé proviene de la lengua bantú donde significaba danza o instrumento musical, no obstante los colonos portugueses extrapolaron el significado llamando a las ceremonias de los esclavos candomblé. A principios de la época colonial, se denominaba *calundus* o *lundus* a los candomblés. (Mott, L., 1997:206) Los estudios de la historiadora Laura de Mello e Souza sobre la época colonial de Brasil hacen referencia a los calundus, como los cultos que procesaban los esclavos en los barracones.

El candomblé es una religión animista, ya que cree que los seres vegetales y animales, e incluso los objetos materiales, tienen alma, “ánima”. Un ejemplo, es la adoración que tienen los participantes de esta religión al árbol *Irokó*, que es considerado incluso como un Orixá más. Se cree en la reencarnación, que en yoruba es *atunwa*.

Los lugares de culto son los terreiros, también denominados *roças*, *xangôs*, *barracão*, o casas de santo, donde se realizan las ceremonias y rituales. A la llamada de la percusión, los Orixás solamente bajan y poseen a los *filhos-de-santo*, que tengan la capacidad para poder ponerse en trance. Las ceremonias son alegres y con mucho colorido. Los bailes, los cantos, la música, los trajes, la comida y las ofrendas son elementos tan fundamentales que, dentro de la complejidad del ritual, del culto y de la *nación*, se podría escribir una tesis sólo para cada uno de estos elementos. Los terreiros pueden ser de linaje matriarcal, patriarcal o mixto. En Pernambuco, los terreiros son mixtos, es decir son dirigidos por un babalorixá (sacerdote) y una yalorixá (sacerdotisa).

El Candomblé es una religión monoteísta, ya que en su cosmogonía existe un dios creador y supremo, Olodorum u Olorúm. En la jerarquía divina, le siguen los dioses y diosas, los Orixás. Los Orixás son los dueños que rigen la cabeza de los iniciados y sus destinos; se les venera diariamente. Los iniciados deben respetarlos comiendo ciertos alimentos en determinados días de la semana, haciendo las ofrendas y los asentamientos y no teniendo relaciones sexuales en ciertos días. El asentamiento es la colocación de una piedra consagrada al orixá principal de la persona dentro de una fuente sopera rodeada de platos en el altar comunal del terreiro. Esto se realiza durante

el ritual de la iniciación. El tipo de vajilla (cerámica, barro) y el color de ésta dependerá de los atributos del orixá regente del iniciado. Posteriormente a la iniciación, los iniciados deben de cuidar su asentamiento mediante ofrendas y sacrificios, además los collares y otros atavíos como los objetos ritualísticos de los Orixás, se ponen en el altar para que se impregnen del Axé (fuerza sobrenatural vital).



Asentamiento de Yansã de Pai Marcelo.

En mi primer contacto con esta religión, creí que era una religión politeísta, puesto que el dios supremo Olorum no tiene asentamientos, ni rituales propios; sólo se le menciona en los cánticos de los rituales. En cambio, los Orixás son parte de la vida cotidiana de los devotos de esta religión. Su vida se rige a través de los Orixás que les tutelan. Además, la estética y la descripción de los Orixás me recordó en cierta forma a los politeísmos griego, romano, hinduista, celto-germánico, entre otros; por lo que no dejan de ser arquetipos universales jungianos. Por ejemplo, Xangô, el dios de las tormentas, se correspondería con Zeus, Júpiter, Indrá y Thor, según los respectivos cultos mencionados y así, sucesivamente. Cada dios o diosa representa unas cualidades humanas expresadas en su máxima amplitud desde la virtud hasta el exceso con positivas y negativas connotaciones del carácter humano. Por ejemplo, Yemanjá es la diosa de las aguas saladas y diosa por excelencia de la fertilidad, percibida como la madre protectora y bondadosa, pero si se le contraria puede ser severa, inflexible y castigadora.

Los Orixás son vengativos y castigadores si no se les venera de la forma adecuada y exigida por las normas del terreiro, o al contrario son benevolentes y generosos si los devotos son leales, sumisos y respetuosos con ellos. Desde el punto de vista de la cultura occidental con una base religiosa judeo-cristiana, la existencia de dioses castigadores y vengativos colisiona con la visión de un Dios misericordioso, afable y capaz de perdonar hasta la propia muerte de su hijo, como la Biblia y las instituciones eclesiásticas han procurado difundir. Esta fue otra de las razones por las que la sociedad colonial portuguesa viera como religión primitiva y diabólica, a la religión africana de los esclavos. La otra razón sería la relación del Orixá Exú con el diablo. Exú es el mensajero de los otros Orixás y existe entre los dos mundos, el divino y el humano. Es el encargado de premiar o de castigar. Por lo tanto, los conceptos del bien y del mal limitados por el acto de pecar se procesan en la cultura judeo-cristiana y no se corresponden con la mentalidad africana, donde existe una permeabilidad entre los dos conceptos.

En su llegada al Nuevo Mundo, los Orixás asumieron sincreticamente el *flos sanctorum* cristiano. Como resultado, Yemanjá se correspondería con la virgen Inmaculada Concepción en el estado de Pernambuco. La correlación entre los Orixás y los santos no es igual en todos los estados, ni en los diferentes cultos afro-brasileños de las diversas naciones. Así, Yemanjá en Bahía es Nuestra Señora de la Candelaria.

El candomblé es una religión iniciática; la iniciación dura siete años, primero el no iniciado, *abiá*, empieza a integrarse en el terreiro y a aprender a ponerse en trance, sirviendo de *caballo* (cavalo) para el Orixá. Cuando el *abiá* es iniciado se le llama *iaó*.

El candomblé no tiene escrituras sagradas, todo se transmite por vía oral. Consecuentemente la oralidad es una de las razones por las que existe una diversidad y una ramificación del candomblé con una complejidad de clasificación en relación a la etnia y al lugar geográfico que depende a su vez; en primer lugar: del ámbito rural o urbano; en segundo lugar: de la región de la costa o del interior de Brasil y por último a las migraciones interiores en las últimas décadas.

El candomblé tiene una estructura social y jerárquica rígida, dividida en varios cargos que, de menor a mayor, según los cánones del terreiro estudiado de Xangô en Recife, el Sitio del Pai Adão, son:

Abiá: Persona que pertenece a un terreiro, pero todavía no es iniciada.

Iaô: Iniciado en el candomblé hasta el séptimo año de iniciación (filho de santo).

Iabá: Cargo femenino que no tiene la capacidad de ponerse en trance y su función es ayudar a los *filhos de santo* cuando están en trance. Fuera de Recife, se denomina ekêde.

Ogã: Hombres que no tienen la capacidad de ponerse en trance y su función es auxiliar al pai de santo o babalorixá.

Ogã Alabe: Encargado de la percusión.

Ogã Axogum: Encargado de los sacrificios.

Mãe o pãe pequenos: Ayudantes del pãe o mãe de santo, respectivamente. Es el segundo cargo en la jerarquía.

Babalorixá: Pãe de santo. Cargo máximo o sacerdote.

Yalorixá: Mãe de santo. Cargo máximo o sacerdotisa.

4.1.1 EL PANTEÓN DE LOS ORIXÁS.⁴⁴

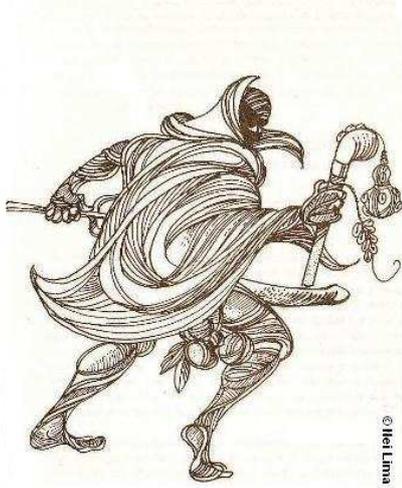
Según el culto del Sitio del Pãe Adão, los Orixás son venerados en el siguiente orden: Exú, Ogum, Odé (Oxóssi), Obaluaê, Nanã, Euá, Obá, Oxum, Yemanjá, Xangô, Yansã, Orixalá. Dependiendo del terreiro, el orden cambia de acuerdo a su evolución y formación. Además, cada orixá tiene unas variantes dependiendo de otras cualidades humanas añadidas o de edad: joven o anciano. En esta descripción que va a continuación no se ha profundizado en estas variantes. Por ejemplo, Obaluaê puede ser a su vez Omulú (joven) y Xapanã (anciano).

Orixás: Son los dioses y diosas del panteón africano con tradición yoruba, Nagô. En África eran más de seiscientos; en Brasil se veneraron unos cincuenta, reducidos a unos dieciséis, más Exú, de los cuales ocho pasaron a la Umbanda. Representan fuerzas de la naturaleza como rayos, truenos, vientos, tempestades, agua,

⁴⁴ Las imágenes que acompañan al texto han sido seleccionadas de <http://ocandomble.wordpress.com/>.

arco iris, minerales como el hierro, además de conceptos que preocupan a los seres humanos como la guerra, la enfermedad y la fertilidad.

Olórun: Es el Dios supremo. Se denomina también Olodumaré.



Exú: Es el Orixá más controvertido y discutido de todos, porque es el que está entre los dos mundos, entre lo sagrado y lo profano, entre lo divino y lo humano. Hace la función de mensajero de los dioses, por ello el principio de la comunicación existe en él. Todos los rituales, ofrendas, cánticos y danzas deben comenzar homenajeándolo a él, en primer lugar. Aunque no se le considere como un Orixá con todos sus

poderes, no se puede hacer nada sin él, ya que él es el que se comunica con los demás orixás. Es un Orixá con mucho dinamismo, movimiento y mucha fuerza, tanto que es muy exigente con los cumplimientos de las ofrendas y los pedidos. Siendo el mensajero de los Orixás con los hombres, Exú habla todas las lenguas.

Según las leyendas mitológicas de Exú, él es el primero en los rituales, porque el fue matado por su propio hermano Ogum mandado por su padre Orunmila, porque lo devoraba todo, desde plantaciones enteras hasta a su propia madre Yemanjá. Pero su espíritu todavía era voraz e insaciable y las tierras estaban en sequía. Por lo que su padre Orunmila dictaminó que en los rituales, Exú fuera siempre el primero en ser honrado, para mantener el orden y la concordia.

Exú se representa con un palo de mando en forma de un gran falo. Por esto, Exú a su llegada a un Brasil colonial de origen judeo-cristiano, fue confundido o sincretizado con el diablo cristiano. Y así es como se le sigue representado en la Umbanda. Sus elementos son la tierra y el fuego y sus campos de dominio son la comunicación, la transformación, el poder, la magia y el sexo. Se caracteriza también por vivir en las encrucijadas. Los colores que le representan son el rojo y el negro. Su día de la semana es el lunes y su saludo es: Laroîê! Según Olga Gudolle en su Diccionario de Cultos

Afro-Brasileños menciona que tanto el gallo como el buey son sacrificados para Exú, pero siempre siendo negros.

Los nombres de Exú varían dependiendo de la nación de culto; en la nación Ketú: Alaketu, Ajelu, Akessan, Vira...; en ijexá: Latu...; en jeje: Legba; en jeje-Nago: Elegbará...; en Angola: Pombonguera, Marambo, Sinza Muzila; en Congo: Lonã. (Gudolle, O., 1977:121)

Exú recibe las ofrendas en primer lugar, para que todo funcione en orden. Aunque le guste el orden y la responsabilidad, puede ser castigador, si no se cumple con lo debido. Aunque también puede ser descrito a veces como juguetón o travieso (*trickster*), lo que es un arquetipo universal en la mayoría de las culturas. No se puede describir a Exú como bueno o malo, es como el ser humano. El amor y el odio se encuentran en él; Exú protege a quienes saben cumplir con las debidas ofrendas y favores. Puede moverse en el pasado, presente o futuro a su antojo. Existe un *orikí* (verso sagrado o cántico de alabanza) que dice que “Exú mató ayer un pajarito con una piedra que tiró hoy para mañana.”

Exú no suele incorporarse, sin embargo a veces tiene *filhos-de-santo*. Las posesiones de Exú, si ocurren, son de mucho frenesí, violencia, destrucción. Bastide compara esta posesión con una posesión demoníaca en su relación al éxtasis divino en el catolicismo. (Bastide, R., 2001:38)

Existen muchos *filhos* de Exú, pero pasan a veces desapercibidos. En el Candomblé Ketú, Exú no es iniciado en la cabeza de sus hijos, al tener las características parecidas al ser humano. Exú está entre los dos mundos, entre lo humano y lo divino. Por esto, en la Nación Ketú no inician un *filho-de-santo* con Exú como orixá regente, lo que se hace es sustituirle por Ogum, que es el que le sigue y que también abre caminos. Cabe decir, que en algunas naciones, Exú y Ogum, por esta razón, se confunden.

Pierre Verger añade en sus descripciones de los Orixás el perfil de la persona correspondiente a la pertenencia y la atribución de su Orixá:

“El arquetipo de Exú es muy común en nuestra sociedad, donde proliferan personas con carácter ambivalente, al mismo tiempo buenas y malas,

pero con inclinación hacia la maldad, el desatino, la obscenidad, la depravación y la corrupción. Personas que tienen el arte de inspirar confianza y abusar de eso, pero que presentan, en contrapartida, la facultad de una inteligente comprensión de los problemas de los otros y la de dar ponderados consejos, con tanto más celo cuanto mayor sea la recompensa. Las elucubraciones intelectuales engañosas y las intrigas políticas le convienen particularmente y son para ellos, garantías de éxito en la vida.” (Verger, P., 1996:79)

Curiosamente, la expresión en portugués “Ter Exú na cabeça” significa que la persona ha enloquecido.

Ogum: Es un orixá guerrero, terrible y temido a veces. Es el orixá del hierro y de la guerra, por ello es el protector de todas aquellas profesiones que utilicen el metal como herreros, cazadores, carpinteros, etc. y las modernas profesiones como mecánicos, motoristas, cirujanos, pilotos... Ogum hizo el primer sacrificio con un cuchillo, por lo que en los sacrificios se le nombra. (Amaral, R., 2000:2) Sus símbolos de poder son la espada y un asta horizontal con una flecha donde cuelgan siete herramientas de hierro como la lanza, la espada, el carpín, alicates, cuchillo, la punta de flecha y el arco. El número siete es asociado a Ogum y los múltiplos de siete, catorce y veintiuno.

En Recife es sincretizado como San Jorge (el guerrero santificado que mató al dragón) y en Bahía, como San Antonio de Padua. Su día es el martes y su color, el azul oscuro y a veces el verde. En la mayoría de terreiros Ogum es venerado después de Exú, él abre el desfile para los demás orixás, esto le da gran autoridad. Ogum abre los caminos para el paso de los demás orixás.



El mito de Ogum según Pierre Verger, cuenta que era el hijo mayor de Odùduà, el fundador de Ifé. Él era el que exploraba, abría nuevos caminos y conquistaba territorios, saqueando y devastando. Por alguna razón desconocida, él no lleva corona, lleva

una diadema. La corona real de los Yoruba (adé) es la que se sigue llevando actualmente, una corona adornada con canutillos que cubren el rostro. Después de muchos años de lucha, Ogum regresó a Ará, ciudad conquistada donde puso como regente a su propio hijo. A su vuelta la gente no le reconoció y no podían hablar, puesto que realizaban una ceremonia donde estaba prohibido hablar. Ogum se enfureció y destruyó con su espada, vasijas y todo lo que estuviera a su paso, incluido personas. Hasta que apareció su hijo y le ofreció sus comidas predilectas: perros, cangrejos y alubias regadas con aceite de palma (aceite de dendê) y la gente de la ciudad empezó a venerarle, cantando. Uno de los versos más conocidos fue y es *ògún je ajá* (Ogum come perro). En África, se siguen sacrificando perros en honor a Ogum; en Brasil normalmente gallos. Ogum comió y disfrutó de la fiesta, calmando su furia. Reflexionó sobre sus acciones y su vida, lamentando sus actos de violencia. Pensó que ya había vivido demasiado y con su espada en dirección al suelo, hizo un enorme agujero y la tierra se lo tragó bajo un gran estruendo. Antes de desaparecer en las entrañas de la tierra, Ogum dijo unas palabras, y estas palabras son usadas para invocarle en caso de auxilio por parte de sus filhos. (Verger, P., 2002:86)

Las personas que tienen a Ogum como Orixá regente suelen ser violentas y luchadoras, como Verger indica:

“El arquetipo de Ogum es el de las personas violentas, peleadoras e impulsivas, incapaces de perdonar las ofensas de que fueran víctimas. De las personas que persiguen enérgicamente sus objetivos y no se desaniman fácilmente. De aquellas que en los momentos difíciles triunfan donde cualquier otro habría abandonado el combate y perdido toda la esperanza. De las que poseen humor mutable, pasando de furiosos accesos de rabia al más tranquilo de los comportamientos. Finalmente, es el arquetipo de las personas impetuosas y arrogantes, de aquellas que se arriesgan a ofender a los otros por una cierta falta de discreción cuando les prestan servicios, pero que, debido a la sinceridad y franqueza de sus intenciones, se vuelven difíciles de ser odiadas.”
(Verger, P., 2002:86)



Odé (Oxóssi): Odé es el nombre primitivo de Oxóssi, que es el Orixá de los cazadores. En Pernambuco, se le conoce más como Odé, donde es sincretizado como San Miguel, en Río de Janeiro como San Sebastián y en Bahía como San Jorge. Vive en la selva y en la Umbanda está relacionado con la Falange de los Caboclos (indios) de Matas (selva), donde se le considera el rey de los Caboclos y Boiadeiros (ganaderos, reseros). (Gudolle, O., 1977:212) Oxóssi al contrario que su hermano Ogum, prefiere la lucha solitaria en las selvas procurando alimentos para la comunidad. En África, casi no es conocido, pero en Brasil es bastante popular. Su color es el azul claro y en la Umbanda todos los matices del verde. Su día de la semana es el jueves, se le sacrifican bueyes, cerdos y gallos. Los altares o *pejis* para Oxóssi están normalmente situados en la selva o al aire libre entre plantas. Oxóssi tiene mucho conocimiento de las plantas terapéuticas.

Sus símbolos son un arco y una flecha de hierro forjado y un “*eukerê*” (espanta moscas) que es la insignia de la realeza de África, porque a Oxóssi se le considera el “rey de Ketu” en Bahía. (Ibid.) Esto se explica porque el culto a Oxóssi como se ha mencionado anteriormente, casi se encuentra desaparecido en África, pero tuvo mucha repercusión en Brasil y en Cuba. Debido a que, según Verger, el país de Keto había sido destruido por completo por las tropas de Dahomey a mitad del siglo XVIII y los habitantes vendidos como esclavos, siendo la mayoría, *filhos* de Oxóssi. (Verger, P., 2002:113)

Amaral representa a oxóssi como “sagaz como un leopardo, fuerte como un león, leve como un pájaro, silencioso como un tigre, observador como una lechuza, se sabe esconder como un tatu, es vanidoso como un pavo real, corre como los conejos, sube los árboles como los monos, conoce los animales profundamente y con ellos comparte el conocimiento de la naturaleza.” (Amaral, R., 2000:3)

En Brasil, Oxóssi es hermano de Ogum y de Exú, los tres son hijos de Yemanjá. La madre estaba preocupada por Oxóssi, porque siempre se adentraba en la selva para

cazar sólo, con lo que consultó a un *babalão* que leía los caracoles. Este le advirtió que Oxóssi corría peligro si se adentraba en la selva, puesto que Ossain⁴⁵ lo buscaba para hechizarlo y que se quedará con él (ya que se había apasionado de él). Así ocurrió y Ossain le dio de beber a Oxóssi una poción que producía amnesia. Oxóssi vivió en la selva con Ossain que le enseñó las propiedades terapéuticas de las plantas. Ogum fue a rescatar a su hermano y lo trajo con su madre, pero está lo rechazó por su desobediencia. Como resultado, Ogum decidió irse de casa, no contento con la intransigencia de su madre y volvió con Oxóssi. Por esta razón, Ogum y Oxóssi viven al aire libre. Yemanjá desolada y triste por haber perdido a dos de sus hijos, lloró y lloró, lloró tanto que se convirtió en el río Ôgún (Nigeria). (Verger, P., 2002:113)

Las personas que son afines a Oxóssi son personas rápidas y muy observadoras: *“El arquetipo de Oxóssi es de personas expertas, rápidas, siempre alerta y en movimiento. Son personas con mucha iniciativa y siempre en la búsqueda de nuevos descubrimientos y de muchas actividades. Tienen sentido de la responsabilidad y cuidan de la familia. Son personas generosas, hospitalarias y amigas del orden, gustan de cambiar de residencia y de trabajo, en detrimento de una vida domestica, armoniosa y tranquila.”* (Verger, P., 2002:114)



Obaluaê: También llamado Omolú o Obaluaiê. Es el Orixá que protege de las enfermedades, las epidemias y las plagas, puesto que él sufrió la enfermedad de la viruela. Su piel quedó llena de llagas, por eso siempre va cubierto de un traje de paja que le cubre todo el cuerpo. Vive en los cementerios y vigila los *eguns*⁴⁶. Es muy respetado y temido, ya que su castigo puede ser la enfermedad. Su día de la semana para ser venerado es el lunes, sus colores son el negro, el blanco y el marrón. Es identificado en Bahía como San Roque y en Recife, como San Sebastián. Su

⁴⁵ Ossain es un orixá que sabe los poderes terapéuticos de las plantas, por lo que tiene el poder de la curación. No está descrito en este panteón, puesto que sólo describo los venerados en las ceremonias del terreiro de nación nagô en Recife.

⁴⁶ Espíritus de antepasados difuntos.

símbolo es la *xaxará* que es un manojito de paja atado y adornado con *búzios* (caracoles) y abalorios. Según Gudolle, con la *xaxará* es como Obaluaê barre las enfermedades de los hombres. (Gudolle, O., 1977:265) Sus ofrendas se entregan en los cementerios y su comida favorita es la *pipoca* (palomitas de maíz sin sal).

Obaluaê es hijo de un encuentro pasional entre Nanã y Oxalá. Nanã sedujo a Oxalá emborrachándole, sabiendo que cometía un pecado, ya que era el marido de Yemanjá. Como castigo, el niño cuando nació, tenía todo el cuerpo lleno de llagas purulentas. Nanã no fue capaz ni si quiera de mirarle, lo abandonó en una cesta en la corriente de un río. Nanã se arrepentiría siempre de este acto. La cesta siguió corriente abajo, hasta llegar al mar. Allí lo recogió Yemanjá, cuidó de sus heridas y lo crió. Obaluaê creció fuerte y sano.⁴⁷

Según Verger, *“el arquetipo de los hijos de Obaluaê es de personas con tendencias masoquistas, que les gusta exhibir sus sufrimientos y tristezas que les dan una satisfacción íntima. Personas incapaces de sentirse satisfechas, aunque la vida discorra tranquila. Pueden conseguir situaciones materiales envidiables y rechazar, un bello día, todo por causa de unos escrúpulos imaginarios. Asimismo, son personas que en ciertos casos se sienten capaces de consagrarse al bienestar de los otros, haciendo una abstracción completa de sus propios intereses y necesidades vitales.”* (Verger, P., 2002:216)

Nanã: También llamada Nanã Buruku. Es un Orixá femenino, se le conoce como una madre primitiva creadora del mundo (madre Tierra) según el mito fon de Dahomey donde hoy está situada la República de Benin. (Gudolle, O., 1977:187) Sin embargo, era un *Vodun*⁴⁸ masculino que se asimiló en la cultura Yoruba cambiando de sexo. Se le considera como la Orixá más vieja de las aguas. Específicamente, ella cuida de las aguas estancadas como los lagos, los estanques y los pantanos, que al estar sin movimiento son aguas de la vida y de la muerte. Así como de la lluvia y del lodo. Hace

⁴⁷ “O Nascimento do Obaluayê”. Leyenda recogida de la revista (cartilha) de prevención del SIDA y otras enfermedades de transmisión sexual “Atotô” dirigida a los participantes de cultos afrobrasileños. 2001. Ministerio de Salud del gobierno de Brasil. Campaña DST/AIDS. (pág. 09-12) Esta leyenda está ilustrada en forma de comic en esta “cartilla”, con el propósito de repartirla por los *terreiros* para concienciar a los devotos que deben de ir a los médicos en caso de enfermedades de transmisión sexual y de utilizar preservativos en las relaciones sexuales.

⁴⁸ Denominación que se le da a los Orixás en la nación jeje.

el papel de una abuela, por eso se le llama *vovô*. Es un Orixá de carácter severo, esta relacionado con la muerte, ella se encarga de recoger a los muertos y prepararlos para su próxima reencarnación. Ella es la madre de Obaluaê.



Su símbolo es el *ibirí* que está hecho de paja del *dendzeiro* (planta del aceite de palma), adornado con cintas y *buzios* (caracoles). Al bailar, acuna el *ibirí* que representa los espíritus de los muertos, según algunos mitos, el gesto de acunar representa el arrepentimiento por haber abandonado a su hijo Omolú (Obaluaê).

Ni ella ni sus hijos, tienen símbolos de hierro, puesto que ellos son más antiguos que este metal. Además por una desavenencia con Ogum, Nanã decidió que ni ella ni sus hijos utilizarían el hierro.

Dice una de las múltiples variedades de mitos, que un día se encontraban todos los orixás discutiendo sobre los poderes que tenían, reconocieron el poder de creación de Obatalá, el poder de dirigir el destino de los hombres de Orunmilá y también de los instrumentos de poder que poseía Ogum. Sin embargo, Nanã, uno de los orixás más antiguos del mundo respondió que ella no reconocía la superioridad de Ogum. Esté se enfadó con ella, replicando que él era el propietario del hierro, del cobre y del plomo, metales indispensables para la supervivencia. Nanã que tiene mal genio, le contestó: “A partir de hoy, yo ni mis hijos utilizaremos nada fabricado por Ogum, yo podré hacer de todo.” Así es como los hijos de Nanã, no utilizan navaja, ni cuchillo de metal para matar animales en los sacrificios. Ellos utilizan un palo afilado en forma de cuchillo.⁴⁹

En Recife, su correspondiente santo católico en el sincretismo es Santa Ana, que fue la abuela de de Jesucristo. Sus colores son el blanco, el rojo y el azul oscuro, su día de la semana es el martes.

⁴⁹ “A Disputa”. Leyenda recogida de la revista (cartilla) de prevención del SIDA y otras enfermedades de transmisión sexual “Atotô” dirigida a los participantes de cultos afrobrasileños. 2001. Ministerio de Salud del gobierno de Brasil. Campaña DST/AIDS. (pág. 03-06) Esta leyenda ayuda a concienciar a los devotos que deben utilizar una navaja o cuchillo para cada persona, en el momento de hacer incisiones en la piel.

En África a Nanã se le confunde con Obaluaê, pero en Brasil, ella es la madre de este Orixá. (Verger, P., 2002:240) En términos generales, se le considera la madre de los *eguns*, y tuvo tres hijos con Oxalá: Omolú, Irokó y Oxumaré.

El arquetipo de Nanã Buruku es “*de personas que envejecen con tranquilidad, benevolencia, dignidad y gentileza- De las personas lentas en el cumplimiento de sus trabajos y que tienen la eternidad para terminar sus quehaceres. Ellas gustan de los niños y las educan, con exceso de dulzura y mansedumbre, puesto que ellas tienen la tendencia de comportarse con la indulgencia propia de los abuelos. Envejecen con seguridad y majestuosidad. Sus reacciones bien equilibradas y la pertinencia de sus decisiones mantienen siempre el camino de la sabiduría y de la justicia*”. (Verger, P., 2002:241)



Euá: Orixá femenino, también llamada: Iewá, Ewá. Hija de Yemanjá, es poco venerada en Brasil. El terreiro de Papai, es uno de los únicos que siguen venerándola. Su dominio y su nombre vienen de un río que se llama como ella en Nigeria, también como su madre, es asociada a la fecundidad y al agua. Representa la castidad y la virginidad, puesto que se arrepintió de sus relaciones amorosas. De una de ellas, se dice que entregó su cuerpo virgen a Xangô, marido de Oyá, despertando la furia de la Orixá de los rayos y las tempestades, Oyá (Iansá). Euá huyó hacia la selva y se convirtió en una guerrera valiente y cazadora con la ayuda de Oxóssi. En otras leyendas, se dice que su hijo es Xangô.

Solamente es venerada en el Candomblé, tiene pocos *filhos*. En algunos terreiros, ella es considerada como hermana de Yansã, en otros se confunde con Oxum, en otros es una cobra hembra, siendo la esposa de Oxumaré⁵⁰. (Gudolle, O., 1977:119)

Vive en el cementerio y antiguamente, las sacerdotisas de Euá no podían tener marido. Su día es el sábado, representada como Nuestra Señora de las Nieves, sus

⁵⁰ Oxumaré es el orixá masculino, cuya asignación es el arcoíris.

colores el amarillo, el rosa y el rojo. Sus dominios son las fuentes, las selvas, las aguas dulces, las estrellas, y los horizontes.

Orunmila le dio el poder de la videncia y de la adivinación, no duerme y va acompañada siempre con una cobra. Sus símbolos son un *ofá* (arpón) que lleva en la mano izquierda, una espada en la mano derecha, ambos de latón, y a veces la representan llevando una *ejô* (serpiente). Los *filhos* cuando bailan poseídos por ella, bailan con movimientos de lucha, ya que ella es una Orixá guerrera.

El arquetipo de Eúa es de personas de belleza exótica, cambian de humor repentinamente, de repente son amables o son arrogantes, a veces pueden ser maduras o infantiles. Son personas influenciables y se adaptan a cualquier ambiente de la sociedad.

Obá: Es otra Orixá femenina guerrera, representada un tanto masculina. Su dominio son las aguas revueltas, las penínsulas, las islas y es guardiana del amor. Sus colores son el rojo, el marrón y el blanco. Siendo una guerrera lleva como símbolos un escudo y una lanza de cobre. Su día para venerarla es el miércoles.

Fue la tercera esposa de Xangô, éste se caso con sus tres hermanas, Iansã, Oxum y Obá. Es muy popular la leyenda en la cual, Oxum y Obá disputaban por el amor de Xangô. Obá no tenía la belleza espectacular de Oxum, ni el refinamiento. Decidió pedir consejo a Oxum para poder seducir de nuevo a Xangô que no le hacía ya tanto caso como a las otras esposas, por estar ya mayor para los deberes conyugales. Oxum engañó a Obá, diciéndole que ella le había cocinado un manjar a Xangô sacrificando una de sus orejas y cocinándola junto al manjar, de esta forma, ella había seducido a Xangô. Obá se lo creyó y así cocinó para Xangô su propia oreja. Éste al ver la comida, la repudio. Obá se enfadó tanto con su hermana Oxum por el engaño, que intentó luchar con ella. Por esto, cuando se incorporan en posesión en una ceremonia, Obá y Oxum, bailan como si estuvieran luchando. Y Obá es conocida por bailar con una mano tapando su oreja izquierda y luchando. También se le representa con un turbante que le cubre las orejas.

Hay muchas variantes de esta leyenda; aquí se ha resumido la más popular. Verger añade que Xangô se irritó tanto al ver luchar a sus dos esposas, que éstas dos

huyeron y se transformaron en los ríos que llevan sus nombres en Nigeria, cerca de Lagos. (Verger, P., 2002:186)



Amaral añade que Xangô finalmente se compadeció de Obá y la nombró dueña de la cocina y de todo el menaje del hogar, por lo que Obá es la responsable de la transformación de los alimentos. (Amaral, R., 2000:13)

Obá rige a personas incomprendidas y con carácter temperamental: *“El arquetipo de Obá es de mujeres⁵¹ valientes e incomprendidas. Sus tendencias son un poco viriles, con lo que algunas filhas son defensoras del feminismo activo. Sus actitudes militares y agresivas son consecuencia de experiencias infelices o amargas vividas por ellas. Sus experiencias amargas se deben frecuentemente a los celos exacerbados. Encuentran compensación por las frustraciones sufridas en éxitos materiales, donde su avidez de ganancias y el cuidado de no perder sus bienes se convierten en garantías de éxito.”* (Verger, P., 2002:187)

Oxum: Es una de los orixás más populares y veneradas. Puesto que ella es la diosa de las aguas dulces en movimiento. Asimismo, es la reina de la belleza y de la riqueza. Ella representa la feminidad absoluta; es conocedora del amor y de la seducción. Protege a las embarazadas y a los niños, así como a los pájaros y peces. Experta en la cocina, así es como las filhas de Oxum, normalmente son escogidas para cocinar en los terreiros.⁵² Fue la esposa favorita de Xangô, como se ha mencionado

⁵¹ Verger atribuye las características solamente a mujeres en sus descripciones sobre los arquetipos de algunas orixás femeninas. Esto se debe a que en los terreiros había mayoritariamente mujeres y en segundo lugar, a que estaba mal visto que un hombre pudiera ser incorporado por ciertas deidades femeninas. Actualmente, tanto hombres como mujeres pueden ser correspondidos a casi todos los orixás, sin depender del sexo de la persona. Dependiendo por supuesto del propio terreiro y de la nación. Por lo que yo he podido comprobar un hombre que esté regido por dos orixás femeninos, mayoritariamente son homosexuales y al contrario, una mujer que esté regida por dos orixás masculinos, suelen ser también homosexuales. Sin embargo, no es una regla absoluta., porque hay hombres heterosexuales que son hijos de orixás femeninos y homosexuales que son hijos de orixás masculinos.

⁵² “Cozinha em Dona Flor e seus dois maridos” de Gildeci de Oliveira Leite.

anteriormente en la descripción de la orixá Obá. Como en todos los orixás hay varios tipos y cualidades de Oxum, existe una Oxum guerrera... Ella es sincretizada en Recife con Nossa Senhora do Carmo (Nuestra Señora del Carmen) y en Bahía como Nossa Senhora das Candeias (Candelaria).



Sus colores son el amarillo y el dorado, su símbolo es el *abebé* (espejo de latón). El traje de Oxum lleva muchos brazaletes, anillos, pulseras, etc., debido a su gusto por la joyería y las prendas caras. Según Gudolle, la paloma blanca es su animal sagrado, porque hay una leyenda en la que Oxum escapa de un cautiverio, transformándose en una paloma. (Gudolle, O., 1977:213)

Cuando Oxum se incorpora, baila como una mujer vanidosa que va al río a bañarse y a arreglarse mirándose en el espejo con complacencia. En su altar, se pueden encontrar juguetes y muñecos, ya que ella ama a los niños. Su día de veneración es el sábado.

Las características de sus hijos son principalmente la vanidad, la elegancia y el amor por la belleza: *“El arquetipo de Oxum es el de mujeres graciosas y elegantes, con pasión por las joyas, perfumes y vestidos caros, símbolo de encanto y belleza. Son voluptuosas y sensuales, sin embargo, son más reservadas que Oiá. Ellas evitan desagradar a la opinión pública, a la cual dan gran importancia. Bajo su apariencia graciosa y seductora, se esconde una voluntad muy fuerte y un gran deseo de ascensión social.”* (Verger, P., 2002:176)

Yemanjá: Esta Orixá es la más popular de todo el panteón afrobrasileño. Ella es la diosa de las aguas saladas, de los mares y de los océanos. También llamada Yemoja, Iemanjá... que se originó de “Yèyé òmo ejá” que significa “la madre cuyos hijos son peces”. También se le llama Janaina, por influencia amerindia. En Brasil, se le considera la madre de todos los Orixás. Dependiendo de la variedad mitológica, ella es la madre de Oxum, Ogum, Oxóssi, Exú y adoptó a Obaluaiê.



Su día de veneración es el sábado y su forma de bailar es la imitación del movimiento de las olas. En Recife, es identificada con Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción, el ocho de diciembre. En Bahía es asociada con Nuestra Señora de la Candelaria y se celebra el dos de febrero en la playa de Río Vermelho, siendo una de las fiestas principales de Bahía. Sus colores son el azul, el blanco y el rosa. Representa la maternidad, la gestación y la procreación. Su símbolo es el *abebé* (espejo de latón) plateado decorado con

peces, conchas y sirenas. Se le suele ofrecer pescado blanco.

Este Orixá es el que ha sufrido mayor transformación estética desde su origen africano como diosa negra de grandes senos, a sirenas de piel blanca y de pelo largo suelto, hasta transformarse en una mujer estilizada con similitud a una virgen católica en la Umbanda.

Verger prefiere la descripción del arquetipo de Lydia Cabrera, experta en la Santería de Cuba: *“El arquetipo de las hijas de Iemanjá es de personas voluntariosas, fuertes, rigurosas, protectoras, altivas y algunas veces, impetuosas y arrogantes; tienen el sentido de la jerarquía, se hacen respetar y son justas. Sin embargo ponen a prueba a las amistades que les son devotas, cuestan mucho de perdonar una ofensa y si perdonan, no olvidan jamás. Se preocupan por los demás, son maternales y serias. Sin poseer la vanidad de Oxum, gustan del lujo, de las cosas azules y vistosas, de las joyas*

caras. Ellas tienden a la tendencia de vivir una vida suntuosa, aunque no puedan permitírselo.” (Verger, P., 2002:194)

Xangô: Es uno de los Orixás más célebres y reverenciados, es el dios del “oché” hacha con doble filo. Símbolo de doble dirección, puesto que para juzgar, se ha de conocer los dos lados del problema. Ya que este Orixá gobierna la justicia y el orden, está por encima del bien y del mal. Rige los rayos y los truenos, además del fuego. Se le describe también como un orixá guerrero y conquistador. Según el mito, vivía en un castillo con doce ministros (obas) y sus tres mujeres: Obá, Oxum e Yemanjá. El día de la semana para ser venerado es el miércoles. Es identificado como San Jerónimo en Bahía, San Juan en Recife y con Santa Bárbara (protectora de las tormentas) en Cuba. Sus colores son el rojo y el blanco.



De acuerdo a Verger, *“El arquetipo de Xangô es de personas voluntariosas y enérgicas, altivas y conscientes de su importancia real o supuesta. De las personas que pueden ser grandes señores, corteses, pero no toleran la menor contradicción, y, en esos casos, se dejan poseer por crisis de cólera, violentas e incontrolables. De personas sensibles al encanto del sexo opuesto y se comportan con tacto y encanto en reuniones sociales, pero pueden perder el control y traspasar los límites de la decencia. En fin, el arquetipo de Xangô es de aquellas personas que poseen un elevado sentido de su propia dignidad y de sus obligaciones, lo que las lleva a comportarse con una mezcla de severidad y benevolencia, según el humor del momento, pero tienen un constante sentimiento de justicia.”* (Verger, P., 2002:140)

Yansã: También llamada Oyá o Oiá. Está relacionada con el río Níger que en yoruba se llama *Odó Oya*. Este Orixá es una diosa femenina guerrera, muy popular y conocida. Es la dueña de los vientos y las tempestades. Es representada en Recife como Santa Bárbara. (Gudolle, O., 1977:144) Su día es el miércoles, sus colores son el rojo y el

marrón. Sus símbolos son: un alfanje (sable de cobre), un espantamoscas y cuernos de novillo o búfalo. Ella es una Orixá guerrera con mucho carácter; si se encoleriza, produce tempestades. Se le relaciona también con los *eguns* y con los *axexé* (rituales funerarios), siendo la reina de ellos según Berkenbrock. (Berkenbrock, V.J.: 1999:239)



Rige también la felicidad y domina la selva; se puede convertir en búfalo. Cuenta una de las múltiples y variadas leyendas, que en la selva había un búfalo, donde merodeaban los cazadores. Ogum se encontraba por allí y se fijó en el búfalo que se convirtió en una hermosa mujer que batía su sable y hacía que se originasen rayos. Ogum, dios de la guerra, se apasionó por la belleza de esta diosa. Él la persiguió y le pidió que se casase con él; ella rehusó y Ogum la amenazó con revelar su secreto. Yansã se tuvo que casar con él y fue a vivir con el resto de las otras mujeres de Ogum,

que se sintieron celosas de ella por la preferencia de Ogum hacia Yansã y porque ésta pudo tener nueve hijos (los nueve afluentes del río Níger). Una noche el resto de las esposas de Ogum, le emborracharon para que les contase por qué Yansã era la preferida. Éste reveló el secreto de Yansã, contestó: “Porque ella es un búfalo”. El resto de las esposas acusaron y se burlaron de Yansã porque ésta era un búfalo. Ella se encolerizó, se convirtió en búfalo y las arremetió con sus cuernos, rasgando sus tripas y las pisoteo. Después dio sus cuernos a sus hijos y les dijo: cuando me necesitéis, golpead los cuernos y vendré a socorreros. (Verger, P., 2002:169)⁵³ En referencia a esta leyenda, los filhos de Yansã, cuando necesitan su ayuda, la llaman golpeando los cuernos.

“El arquetipo de Oiá-Iansã es de mujeres valientes, poderosas y autoritarias. Mujeres que pueden ser fieles y de una lealtad absoluta en ciertas circunstancias, aunque en momentos de contrariedad en sus proyectos y planes, manifiestan una cólera extrema. Son mujeres sensuales y voluptuosas que puedan llevarlas a aventuras

⁵³ Leyenda también recogida de un cuento “Yansã” escrito por Hoisel Tiago para niños con ilustraciones, subvencionado por el Ministerio de Cultura de Brasil Fundación Palmares.2006.

amorosas extraconyugales múltiples y frecuentes, sin reserva, ni decencia, lo que no impide, por otra parte, que sean muy celosas en cuanto a sus maridos, engañados por ellas mismas.” (Verger, P., 2002:170)

Orixalá: Oxála, Obatalá o Orixalá (señor de la vida) es un Orixá muy venerado, sincretizado con Jesucristo y, en Bahía, con Nosso Senhor do Bonfim. Siempre es el último en ser reverenciado. Se le considera el mayor, el padre de los Orixás, es el orixá de la creación, hijo del Dios supremo Olórun o Olodumaré. (Gudolle, O., 1977:210) Así, como Yemanjá es considerada la madre de los Orixás. Dice la mitología, que Olorún tenía un hombre hecho como un muñeco de barro, pero no tenía vida. Oxalá sopló al muñeco y comenzó a vivir.



Su día de celebración es el viernes y su color es el blanco, también el color plateado. Por ello, la mayoría de asistentes a las ceremonias de cultos afro-brasileños celebradas en viernes, van vestidos de blanco. Su símbolo es el *opáxoró* que es una barra larga que sirve de cayado, de color plateado de aluminio, estaño o plata y que lleva como adorno cuatro platos paralelos de los que cuelgan pequeños adornos, y en último plato hay una corona con una paloma encima. Los filhos de Oxalá, cuando bailan o se les incorpora, utilizan este cayado.

Los hijos de Oxalá según Verger son personas responsables y serenas: *“El arquetipo de la personalidad de los devotos de Oxalá es de personas tranquilas y dignas de confianza, respetables y reservadas. Son personas dotadas de una gran fuerza de voluntad inquebrantable que nada puede influenciar. Por ninguna circunstancia modifican sus planos y sus proyectos, a pesar de opiniones contrarias, racionales, que les alertan de posibles consecuencias desagradables de sus actos. Tales personas, por otra parte, saben aceptar, sin reclamar, los resultados amargos de esos actos.” (Verger, P., 2002:262)*

TABLA DE LAS ASIGNACIONES DE LOS ORIXÁS

ORIXÁ	ASIGNACIÓN	SEXO	COLOR	OBJETO RITUAL	DÍA DE LA SEMANA	ANIMALES SACRIFICADOS	SALUDO	CORRESPONDENCIA CATÓLICA	
								RECIFE	BAHÍA
Exú	Encrucijadas y entradas de las casas.	M	Rojo y Negro.	Falo	Lunes	Gallos y bueyes negros.	Laroiê	Diablo.	Diablo
Ogum	Agricultura, guerra y metalurgia.	M.	Azul oscuro, verde	Espada y asta.	Martes	Gallos y cabritos.	Ogun Lê	San Jorge	San Antonio de Padua.
Odé (Oxossí)	Caza y vegetación.	M	Azul claro, verde.	Arco y flechas. Espantamos cas.	Jueves	Bueyes, cerdos y gallos.	Odé Aro Lê	San Miguel	San Jorge
Obaluaê	Enfermedades y plagas.	M	Negro, rojo y marrón.	Xaxará.	Lunes	Cerdo.	Atotô	San Sebastián San Lázaro	San Francisco San Roque
Nanã	Aguas estancadas.	F	Blanco, rojo y azul oscuro.	Ibirí.	Martes	Cabra y capibara.	Salubá	Santa Ana	Santa Ana
Euá	Fuentes.	F	Amarillo, rosa y rojo.	Ofá, espada y serpiente.	Sábado	Pata y paloma.	Rirró	Nuestra Señora de las Nieves	Santa Lucía.
Obá	Aguas revueltas.	F	Rojo, marrón y blanco.	Escudo y espada.	Miércoles.	Cabra, pata y gallina.	Obá Xirê	Santa Juana de Arco	Santa Marta Sta Catarina
Oxum	Aguas dulces y metales preciosos.	F	Amarillo y dorado.	Abebé.	Sábado	Cabra, gallina y paloma	Orá Ieieu Oxum	Nuestra Señora del Carmen	Nuestra Señora de las Candelas
Yemanjá	Aguas saladas.	F	Azul celeste, blanco y rosa.	Abebé.	Sábado	Pescado blanco, pata, cabra.	Odoiyá	Nuestra Señora de la Concepción	Nuestra Señora de la Candelaria
Xangô	Trueno.	M	Rojo y blanco.	Oché.(hacha de doble filo)	Miércoles.	Carnero y tortuga.	Kaô Kabieci lê	San Juan	San Jerónimo
Yansã	Relámpagos, tormentas y eguns.	F	Blanco, rojo y marrón.	Alfanje, espantamos cas y cuernos de bovino.	Miércoles.	Cabra, cerdo y gallina.	Epá Hei	Santa Bárbara	Santa Bárbara
Orixalá	Creación	M	Blanco	Opáxoró	Viernes	Caracol	Epá Babá	Jesús	Nuestro Señor del Buen Fin

4.2 UMBANDA

La Umbanda es el resultado del sincretismo entre el Candomblé, el catolicismo, la *pajelança* (chamanismo amerindio) y la doctrina espiritista. La Umbanda se inició en un terreiro registrado en Río de Janeiro como Tenda de Umbanda Nossa Senhora da Piedade, fundado el 15 de noviembre de 1908, por Zélio Fernandino de Morães y su Caboclo⁵⁴ de las Siete Encrucijadas. Surgió el nombre de Umbanda, de origen africano, aunque hay diversas versiones que se empeñan en encontrar un origen oriental. “Um” sería el principio único del universo, Dios. El Ohm, ॐ, símbolo por excelencia del hinduismo y “Banda” significaría “grupo”.

La Umbanda es una forma ritualística que venera los Orixás representados en los santos católicos, además de las entidades espirituales que se manifiestan a través de la mediumnidad que irían surgiendo a partir del inconsciente colectivo como espíritus de origen africano: *pretos velhos* (esclavos viejos), amerindio: *caboclos* (indígenas y mestizos); europeo: hechiceras, marineros y oriental: *ciganos* (gitanos), y otras identidades coloniales como los *boaideiros* (vaqueros) y *cagançeiros* (bandoleros), facilitando la apertura a otros cultos y otras entidades. Porque si hay algo que caracteriza realmente a la Umbanda es la apertura universal hacia otros cultos.

En la bibliografía académica existente sobre la Umbanda, todavía no hay un análisis serio que defina y clasifique las diferentes variedades de Umbanda en forma y en origen. En cambio sobre la doctrina umbandista, hay una innumerable variedad de libros. La Umbanda está en boga, se editan revistas, hay un programa de radio e incluso se ha abierto una Facultad de Teología Umbandista en São Paulo. No solamente en Brasil, se ha extendido a Argentina, Venezuela, Uruguay, Paraguay y Portugal. Asimismo hay una gran cantidad de páginas Web sobre la Umbanda.

Hay una Umbanda de Ley y una Umbanda de Fe que son más inclinadas a la doctrina kardecista. Existe una Umbanda esotérica de Línea Oriental que comenzó con la contribución científica de Mestre Yapacany (W. W. Da Matta e Silva), realizó una

⁵⁴ Caboclo es la denominación que se le da al indio civilizado o al mestizo de indio y blanco. Asimismo, se denominan así a los espíritus de indígenas brasileños que son utilizados en los cultos afrobrasileños con influencia amerindia.

conexión con la “cábala aria-egipcia”. Una continuación sería el libro “Umbanda. A Proto-Síntese Cósmica. (Epistemologia, Ética e Método da Escola de Síntese)” escrito en 1989 por el Mestre Espiritual da Umbanda, Yamunisiddha Arhapiagha (F. Rivas Neto). Esta clase de Umbanda recoge la sabiduría de las antiguas Escuelas Iniciáticas y los Vedas. Incluso este autor es especialista en medicina tántrica. Como resultado, la Umbanda toma prestado la limpieza de los chakras y la ley del Karma.

La Umbanda no acepta el sacrificio de animales, su práctica está fundamentada en el uso de las velas, flores, frutos, minerales, semillas y raíces. En el inicio de la religión cristiana, era utilizado el sacrificio de animales, que puede haber sido heredado de religiones anteriores, incluso del propio judaísmo, que tenía en el sacrificio del cordero un acto religioso muy extendido. En la Umbanda sólo se trabaja con los elementos encontrados en la naturaleza. Sin embargo, en otra vertiente de la Umbanda, la Quimbanda, su parte opuesta, sí se producen sacrificios de animales y hay otros propósitos diferentes a la Umbanda, como hacer y deshacer el mal. La Umbanda, cuyos principios son la fe y la caridad, no aprueba los trabajos y rituales realizados para hacer el mal.

“Muitos são os estudos que mostram, por exemplo, como o espiritismo kardecista e a umbanda branca, a través de uma doutrina não-cristã, que é a da reencarnação e da evolução espiritual, buscam legitimar-se como religiões compatíveis com a fé cristã.” (Carvalho, J.J., 2003:87)

Ferreira de Camargo, sociólogo que estudió de cerca a devotos del Kardecismo y de la Umbanda, plasmó los resultados en el libro “Kardecismo y Umbanda”. Establece un paradigma en el cual en Brasil existe un “continuum” religioso. Este continuum fue permitido debido a la continuación de lo mediúmnico, gracias a la asimilación del Kardecismo por parte de la Umbanda. El autor concluye que estas religiosidades populares se dedican a la cura de enfermedades y al consuelo espiritual. Además, indica que estas religiones mediúmnicas florecieron como alternativas para facilitar la adaptación del hombre brasileño a la vida urbana debido a las migraciones de las zonas rurales a las ciudades. (Ferreira de Camargo, 1961:XII) A todo esto, se podría añadir el hecho de que la Umbanda fue un sustituto del Candomblé, debido a la rigidez de este último

Asimismo, en cuanto a las formas de entender la vida y la muerte, la religión tradicional se muestra todavía bastante rígida, por lo que es insuficiente en sociedades donde hay alternativas para escoger y el individuo se enfrenta diariamente a situaciones nuevas, por lo tanto las religiones mediúmnicas constituyen una de las maneras de reorientación de la conducta, a través de un nuevo enfoque, para encontrar un sentido de la vida y para la internalización de los valores éticos.

Como menciona Ferreira de Camargo, la tradición cultural brasileña está “impregnada de un estilo sagrado para comprender la realidad”. Recurre a Weber, para entender que el hecho de encontrar la profundidad del significado de la vida, no impide que se haga desde un enfoque racional de un modo sistemático y organizado. Aunque a veces:

“Una solución proveniente de lo sagrado es la única que parece comprensible y significativa, la única bastante radical y profunda para ser capaz de organizar la vida íntima y atribuir valor y sentido a las acciones y a las experiencias.” (Ibíd. 112)

Ferreira de Camargo en este punto, explica que la cultura brasileña coincide con la asimilación de los valores éticos, organizados racionalmente, mas con un estilo sagrado de interpretación de la vida. Todo ello hace que sean éstas las razones principales del éxito y expansión de las religiones mediumnicas. (Ibíd. 112)

Para este sociólogo paulista, la Umbanda es el resultado sincrético del Candomblé, del Catolicismo, del Espiritismo Kardecista y de las religiones Indígenas. Su libro sobre Kardecismo y Umbanda lo escribió en 1961, y en esta fecha, ya mencionaba que “en Bahía y en Recife, lo que caracterizaba a los terreiros Bantú era el menor grado de pureza ritual y una mayor receptividad en la aceptación de influencias católicas o espíritas.” (Ferreira de Camargo, 1961:11) Con el tiempo, gozó de mayor prestigio social, al denominarse “espírita” más que “umbandista”. (Ibid. 14). Las estadísticas muestran que el crecimiento del Kardecismo aumentó rápidamente desde la década de los cuarenta.

4.3 XANGÔ UMBANDIZADO

Roberto Motta denominó una nueva variedad de culto afro-brasileño recifense, el Xangô Umbandizado, que se compone de la doctrina espírita con los toques, las danzas y los nombres de los cargos jerárquicos del Xangô. (Motta, R., 1999:27)

Motta determina las características del Xangô Umbandizado como “*la creencia en los orixás, mas sometidos a procesos complicados de desdoblamiento mitológico, muchas veces bajo la influencia de la literatura erudita y con la introducción de muchos elementos kardecistas*”. (Motta, R., 1999:28) Así como la *valorización* de las entidades de caboclos, mestres, boiadeiros y otras entidades derivadas del Catimbó del área de Recife. “*La tradición del ritual sigue en apariencia la tradición afro-brasileña más ortodoxa... (y) una acentuada disminución del sacrificio, que hacía que el Xangô Umbandizado se clasificara como hipo-sacrificial*”.⁵⁵ (Motta, R., 1999:29) Sin embargo, Motta ha venido observando que en los últimos quince años, se ha dado una *ressacrificização* en estos cultos, es decir, los terreiros han tendido a practicar más sacrificios y de una forma más exagerada de lo que son realmente en los cultos afro-brasileños más ortodoxos. Pone el ejemplo de un terreiro en Recife (sin mencionar el nombre del terreiro, tan sólo el nombre del babalorixá como Pai R.) en el que sacrifican tres novillos el día de la fiesta del Exú del terreiro, más una cantidad grande de cabras y gallinas. Para Motta esta abundancia de animales sacrificados ya no corresponde con una de sus principales y magníficas teorías ritualísticas sobre el Xangô tradicional que consiste en que los rituales junto a los sacrificios cumplen una función social, la de alimentar a la comunidad. Después de los rituales hay un banquete con la carne de los animales sacrificados y cocinados. El hecho de proporcionar proteínas a toda la comunidad es un hecho importante, sobre todo en décadas pasadas, ya que lo que se

⁵⁵ “*Podemos resumir do seguinte modo as características do Xangô Umbandizado. Crença nos orixás, mas submetidos a complicados processos de desdobramento mitológico, muitas vezes sob influência da literatura erudita e como a introdução de muitos elementos kardecistas. Valorização também de caboclos, mestres, boiadeiros e entidades do mesmo gênero, derivados do Catimbó da área do Recife ou do seu equivalente baiano, o Candomblé de Caboclo. O ritual segue na aparência a tradição afro-brasileira mais ortodoxa, mas – sem dúvida sob influências inclusive natureza ecológica e econômica – ocorre (ou ocorria) uma acentuada diminuição na prática do sacrifício, que tende (ou tendia a tornar-se apenas simbólica ou vestigial, o que tornava o Xangô Umbandizado uma religião hipo-sacrificial.*” (Motta, R., 1999:28-29)

ofrece a los orixás son la sangre, patas, cabeza y los órganos internos de los animales sacrificados.

Siguiendo con las características del Xangô Umbandizado, de acuerdo con Motta, existe una exacerbación del ritual, dando énfasis a la palabra en vez del trance en cierta forma silencioso del Xangô tradicional, debido a la influencia de los mediums kardecistas y juremeiros. Así como primando la consulta verbal a los mediums en vez del juego adivinatorio por medio de los buzios. Motta también describe los rituales del Xangô Umbandizado como extremadamente teatrales con un exagerada gestualidad, por lo que por todo ello les otorga el adjetivo de *kitsch*.

“El enflaquecimiento de la matriz icónica, generadora de ritos muchas veces apenas esbozados en los terreiros tradicionales, acarrea la exageración gestual, lo que permite al observador inmediatamente distinguir, el Xangô del Xangô Umbandizado, o, si así preferimos, el Xangô auténtico, que se asienta en una comunidad emocional del artículo más mercantilizado y consecuentemente kitsch dirigido a una sociedad anónima y abstracta, sin las raíces étnicas e históricas de la primera.”⁵⁶ (Motta, R., 1999:29-30)

La exageración de la personalidad carismática es otra distinción que Motta menciona. Ya que en los terreiros tradicionales la autoridad del babalorixá y de la ialorixá no se adjudica la responsabilidad total con carácter absoluto, sino que es compartida entre ellos y los otros cargos jerárquicos o familiares. Incluso, es normal que el cargo sea disputado a la muerte del babalorixá o yalorixá. Sin embargo, en el Xangô Umbandizado se utiliza *“una profusión de títulos jerárquicos en lengua africana, extraídos de los trabajos eruditos (presumiblemente basados en los modelos idealizados de los grandes terreiros de Bahía) (que) sirven más para disfrazar la autoridad absoluta del jefe de la casa como si fuera el presidente(...) de una fundación o el rector de una universidad...”*(Motta, R., 1999:30) Para Motta, todo este formalismo y protocolo recubren el *proceso de disolución de la tradición* y el *“Xangô Umbandizado*

⁵⁶ Cita original: “O enflaquecimento da matriz icônica, geradora de ritos muitas vezes apenas esboçados nos terreiros tradicionais, acarreta o exagero gestual, o que permite ao observador imediatamente distinguir o Xangô do Xangô Umbandizado, ou, se assim preferimos, o Xangô autêntico, que se assenta numa comunidade emocional do artigo mais mercantilizado e consequentemente kitsch dirigido a uma sociedade anônima e abstrata, sem as raízes étnicas e históricas da primeira.” (Motta, R., 1999:29-30)

representa una adaptación de la religión afro-brasileña a la sociedad abstracta y masificada que deriva del crecimiento acelerado demográfico de las grandes ciudades brasileñas”. (Motta, R., 1999:32)

4.4 CATIMBÓ-JUREMA

El Catimbó se caracteriza por seguir el culto de los *mestres*⁵⁷, con el tiempo se irían incorporando otras entidades espirituales como los caboclos, de origen amerindio y entidades africanas como los preto-velhos (negros viejos), entidades espirituales gitanas y los Exús tanto masculinos, como femeninos (pombagiras); por influencia de la Umbanda, la Quimbanda de Rio de Janeiro y no tanto de la Macumba (Motta, R.,1999:19). Amén de otras, como los *boiadeiros* (vaqueros, reseros), marineros... Puesto que el origen del Catimbó fue en el ámbito rural, concretamente entre Recife y Natal en territorios donde predominaba la identidad indígena. En el Catimbó, a las entidades también se les llaman seres encantados.

Bastide diferencia entre catimbó y jurema⁵⁸, siendo ésta última en origen, una fiesta indígena que con la asimilación de la población indígena a la sociedad más urbana, se desarrolló de forma más individual buscando sanación, consuelo y protección.

“Em resumo, a passagem da sociedade tribal para outro tipo de organização, ou melhor, à sua desagregação em famílias dispersas pelo litoral, levando uma vida difícil, unindo-se sexual e culturalmente aos ranços, criou necessidade que a tribo não conhecia: a benção coletiva das cidades dada pela festa do Jurema foi sucedida pela benção individual, a luta contra as preocupações particulares, a tristeza das almas solitárias. Daí a necessidade de se refugiar o maior número de vezes possível no mundo dos Encantados, de chamar, semana após semana, os Espíritos protetores.” (Bastide, R., 1945:206)

⁵⁷ Se le llama Mestre a los espíritus curanderos de origen luso-brasileño (Motta,R., 1999:18) que se manifiestan en el Catimbó. También se les llama Mestres a los máximos dirigentes de los cultos del Catimbó. Mestras es la denominación femenina.

⁵⁸ Jurema es un término polisémico que se utiliza para denominar: el árbol que le da su nombre; la bebida que se hace con ella; el reino encantado que representa y una entidad espiritual cabocla lleva su nombre.

La influencia católica en el Catimbó se refleja en los santos católicos en la mesa u altar, en los rosarios utilizados y en algunos casos cruces; en su contraposición con los trabajos de la izquierda con sus connotaciones sobre Lucifer y al Rei das Trevas (El rey de las tinieblas). (Carvalho, J. J., 2003:99) Cada entidad tiene sus preferencias, los mediums y los consultantes deben ofrecerles objetos del agrado de ellas como bebidas, puros, sombreros, cigarros, ropa, etc.

Para Bastide (1945) el Catimbó tiene parecidos orígenes que la macumba⁵⁹ carioca por la simbiosis entre el culto indígena de la jurema con el culto afrobrasileño, pero su evolución es diferente debido al espacio geográfico. Sin embargo, las migraciones interiores hicieron que se asimilaran los cultos minoritarios a los cultos de más popularidad extendidos en las grandes ciudades.

Motta determina el Catimbó como *infra-sacrificial e infra-organizacional*, ya que este culto no posee la jerarquía y los códigos rigurosos del Xangô o del Candomblé. (Motta, R., 1999:21) De acuerdo a Motta, este culto si se puede considerar como culto afro-brasileño puesto que existen muchos africanismos como en los cantos, por ejemplo hacen referencia a Oxalá, Oxóssi y por la reciente incorporación de Exús y Pombagiras. (Motta, R., 1999:21)

Además para este investigador de los cultos de Recife, el Catimbó se hizo popular en los barrios periféricos donde existe *“una concentración de desempleados, compuesta en gran parte por emigrantes de áreas rurales, esta masa constituye cerca del 40% de la población de la región metropolitana de Recife. Esa base social condiciona con el carácter infra-sacrificial de los ritos de Catimbó, no debido a una repugnancia doctrinaria como la matanza de animales, sino ante la imposibilidad práctica en que se encuentra la gran mayoría de sus practicantes en asumir los costes de las obligaciones (obrigações).”*⁶⁰ (Motta, R., 1999:30-31)

⁵⁹ La Macumba es otra clasificación del candomblé que se originó en Río de Janeiro, primeramente se le denominó macumba a un candomblé de caboclo parecido al que hay en Bahía, sin embargo en las últimas décadas se ha transformado mayoritariamente en una especie de Kimbanda (ramificación de la Umbanda para hacer el mal). Consecuentemente, el término Macumba es utilizado despectivamente para indicar cualquier culto afrobrasileño.

⁶⁰ Cita original: “Minha pesquisa de campo na área do Recife, completada pelo exame cuidadoso da bibliografia disponível, pareceria indicar a correlação, dentro do quadro urbano do Recife, do Catimbó com populações periféricas, quero dizer, com a massa dos subempregados, composta em grande parte por migrantes de áreas rurais, massa essa q eu constitui cerca de 40% da população da região metropolitana

En el Catimbó como en otros cultos afro-brasileños no ortodoxos como en el Xangô Umbandizado, se le da un papel primordial a Exú habiendo sesiones exclusivas para él. Además existe una gran variedad de Exús y de Pombagiras. Sin embargo, en el Xangô tradicional, Exú es simplemente un orixá masculino que hace de mediador entre los orixás y los filhos-de-santo. El lenguaje también diferencia el Catimbó del Xangô tradicional, todas las tonadas y cánticos en el Catimbó son en portugués y son cantados por todos. Aunque en todos los cultos, Exú debe ser *despachado* el primero, para que no cause problemas y mantenga los Exús y eguns (espíritus de muertos) no bautizados o no controlados para que no aparezcan en las sesiones.

Los elementos principales del Catimbó son de origen indígena como es fumar tabaco y beber la bebida de la jurema (*Mimosa Hostilis*), mezclada con aguardiente de caña, miel, marihuana (*maconha*) (Bastide, 2001) y otros ingredientes que siguen siendo un secreto. Estos elementos forman otra diferencia con respecto al Xangô tradicional, puesto que en éste último el tabaco y la bebida no son permitidos. La bebida de la jurema se saca del tronco y de las raíces, es de sabor amargo. Se le asocia al árbol donde la Virgen escondió al niño Jesús de los soldados de Herodes cuando la Sagrada Familia huía a Egipto. (Bastide, R., 1945:207)

Se han de distinguir en las sesiones de Catimbó; las sesiones danzadas festivas que entonces se llaman *toré*⁶¹; *sesiones de mesa*, donde se invocan a los espíritus; y las sesiones de suelo, donde se pone la bebida y una vela en el centro de una habitación. Los espíritus incorporados en todas las sesiones por los mediums en trance de posesión verbal dan consejos y remedios curativos a los consultantes. (Motta, R., 1999:20)

En relación a la cosmogonía del culto, el árbol de la jurema es donde existe un mundo encantado que se compone de reinos encantados y éstos, se subdividen en estados que se subdividen en ciudades, con aldeas, sierras, selvas y ríos. Cada mesa o

do Recife. Essa base social condiz com o caráter *infra-sacrificial* dos ritos do Catimbó, devido não a alguma repugnância doutrinária pela, digamos, matança de animais, mas antes à impossibilidade prática em que se encontra a grande maioria dos seus praticantes em assumir os custos das obrigações.” (Motta, R., 1999:21)

⁶¹ El *toré* es una palabra de origen tupí. (Motta, R., 1999:19)

altar es una ciudad del mundo encantado de la Jurema, hay siete puertas a la ciudad, cada uno de ellas regido por un espíritu de gran fuerza. (Carvalho, J.J., 2003:93)

La composición del altar es muy elaborada. Todos los elementos se colocan en una mesa con un mantel blanco. En el ámbito rural el árbol de la jurema es donde se pone o se ponía el altar, ya que es el foco central de energía, sin embargo en el ámbito urbano se suele poner un trozo del tronco del árbol escondido debajo de la mesa y el mantel en una vasija de barro, el mestre es el que hace este asentamiento. Así, el mestre de la casa sigue unido a la fuerza o energía del árbol donde en primer lugar fue iniciado y de este árbol adquiere su fuerza espiritual. Encima de la mesa se colocan representaciones de barro o resina de los santos católicos, de entidades amerindias, de exus y pombagiras, de pretos-velhos. Además toda mesa debe de tener un rosario y en ocasiones, ponen un crucifijo. En relación a objetos que nos recuerdan la hechicería ibérica medieval se coloca una llave que abre los reinos encantados y la estrella de Salomón. Otro elemento fundamental es la cristalería compuesta por vasos, copas y fuentes o *bowl*s que reciben el nombre de príncipes y princesas. Los príncipes son los vasos y las tazas y las fuentes son las princesas. Los príncipes o las princesas son la simbolización de las entidades espirituales. Su colocación y asentamiento crean una ciudad encantada, de la siguiente forma: dentro de la princesa o fuente se pone un príncipe o copa y alrededor de la princesa, seis copas más. Debajo de la princesa se coloca un paño blanco o un plato. Los príncipes y las princesas normalmente contienen agua y en algunas ocasiones para ofrendas y peticiones: bebidas alcohólicas, zumo, comida, etc.



Una ciudad encantada en el altar del Catimbó-Jurema en el terreiro de Pai Marcelo y Pai Nael.

La habitación o el terreiro dedicado a la jurema se decora con los ornamentos de las diversas entidades como las flechas de los caboclos, el sombrero gaucha de los boiadeiros (ganaderos), los fulares de las mestras, etc. El instrumento musical es la maraca de origen amerindio. Siempre hay velas encendidas y botellas de aguardiente.

Realmente el elemento fundamental es el tabaco, específicamente el humo de la pipa (cachimbo). En el catimbó se fuma por la boquilla, pero para expulsar humo para purificar, se sopla la cazoleta de la pipa para que salgan bocanadas de humo. Cuando se expulsa el humo a la parte izquierda de la mesa o altar, se dice, que es para hacer el mal y si por el contrario, se expulsa hacia la parte de la derecha es para hacer el bien. También se clasifican las entidades de la misma forma, si se trabajan por la parte izquierda es que son entidades que en vida tuvieron una vida escabrosa y si son de la parte derecha, fueron personas honradas y se dedicaron a hacer el bien. Como consecuencia la mesa u altar puede ser abierta a la derecha o a la izquierda.

4.5 COMPARACION Y DISTINCION DE LOS CUATRO CULTOS

Estos cuatro cultos explicados serán objeto de estudio en los siguientes capítulos, puesto que son propios de los terreiros investigados. Las diferencias entre los diversos cultos son múltiples, sin embargo les une un elemento fundamental que es el estado alterado de la conciencia provocado por un aprendizaje continuo del iniciado a ser poseído por las divinidades y/o las entidades espirituales. En segundo lugar, los cuatro cultos son monoteístas, se cree en un dios creador ya sea el africano Olorum o el Dios católico. En tercer lugar, en todos se cree en la reencarnación. En cuarto lugar, los rituales se hacen comunitariamente estrechando lazos ya sea de parentesco sagrado o familiar. Por último, los elementos del baile, la música, la vestimenta, la comida, la iniciación y la adivinación son primordiales en los rituales de los cuatro cultos. Todos estos elementos son mayoritariamente originarios del culto africano mezclado con la *pajelança* (chamanismo indígena). Por ejemplo, en el Catimbó-Jurema el instrumento musical es la maraca de origen indígena, aunque se utilice en ocasiones el tambor africano.

Las diferencias principales se basan en el tipo de posesión, mientras que en el Candomblé o Xangô se es poseído exclusivamente por un Orixá, en el resto de cultos mencionados existe una pluralidad de posesiones tanto de orixás como de entidades espirituales. Los Orixás en el Xangô al *cabalgar* un *filho de santo* no hablan, gritan o pueden decir alguna palabra en concreto, en cambio en los otros cultos los Orixás y las entidades espirituales hablan y aconsejan a los presentes en los rituales. El lenguaje utilizado en los cánticos del Xangô es el Yoruba, en los otros cultos se canta en portugués. En el Xangô Umbandizado, cuando hay sesión de Xangô se canta también en Yoruba.

En relación a la veneración de los santos católicos, en el candomblé, hay un claro sincretismo entre la relación de los Orixás y su correspondencia con los santos. Las figuras que representan a los Orixás en los cuartos sagrados o pejis de los terreiros son de origen y estética africanos. No obstante, en la Umbanda y en el Xangô Umbandizado se utilizan los nombres de los Orixás pero las figuras que los representan son católicas. Por último, en el Catimbó se venera a los santos católicos sin una influencia africana y además se utiliza el rosario que aunque no se utilice para rezar, tiene la función de protección.

Cada culto tiene sus particularidades y cada terreiro es diferente en la forma y la realización de los rituales. En los siguientes capítulos se mostraran etnográficamente estos cultos teniendo en cuenta las características de los terreiros en relación al culto, al líder y al ritual.

4.6 YEMANJÁ VERSUS POMBAGIRA

Las incorporaciones de la Pombagira son habituales en las sesiones de Umbanda y Catimbó. Por ello, he creído necesario hacer un análisis sobre la existencia de esta entidad y de los valores prohibitivos que representa, contrarios a los de la protectora Yemanjá.

Yemanjá se representa como la gran madre, protectora de todos sus hijos e incluso del resto de los Orixás. Yemanjá es mayoritariamente identificada como la

Inmaculada Concepción y reconocida por todos los sectores de la sociedad. Los colores con los que se personifica a Yemanjá son el azul, el blanco y el rosa.

Pombagira es un Exú femenino, sincretizado católicamente como el diablo en su versión feminizada. Pombagira es una divinidad marginal, más propia de la Umbanda y los colores que la representan son el rojo y el negro. Se representa como lo prohibido, como una erotización exacerbada, transgrediendo las normas establecidas de una moral y una ética de tradición judeo-cristiana. Bajo la conjunción de estas representaciones vemos cómo surge un conflicto moral, que aparentemente es permitido por la sociedad actual que rinde culto a estas deidades, dentro de una comunidad urbana y consumista.

Tomando como base estas dos divinidades femeninas, se plantean los siguientes objetivos; en primer lugar, analizar la existencia del arquetipo femenino y sus capacidades de creación y destrucción con la finalidad de poder llegar al entendimiento del conflicto que plantea el cambio de funciones y roles de las entidades sagradas afrobrasileñas, y cómo evoluciona en la sociedad brasileña. En segundo lugar, analizar la posibilidad de que exista un conflicto entre tradición y modernidad; y, en tercer lugar, discernir si una nueva moralidad puede ser causa de conflicto o de tolerancia.

Se han elegido estas dos divinidades, sin embargo, es conveniente aclarar que dentro del diverso y rico panteón de los Orixas y entidades espirituales que se dan en la religión afro-brasileña, existe un gran número de divinidades femeninas que merecerían un estudio aparte, como Yansã, Oxum, Nanã y Obá, entre otras.

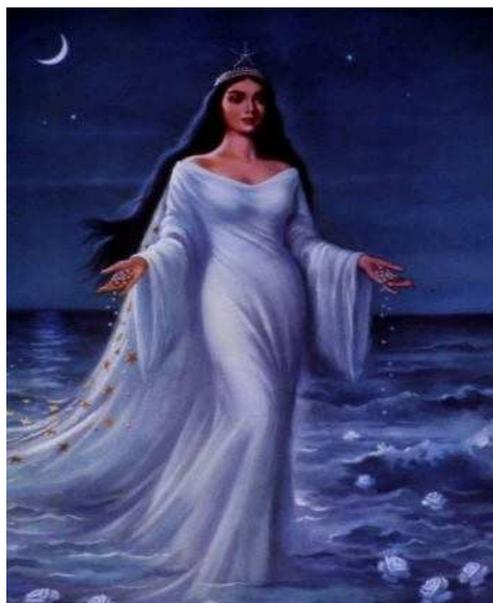
4.6.1 YEMANJÁ

Yemanjá representa en estas religiones el arquetipo de la feminidad estereotipada; como la bondad y la protección de los seres humanos. Yemanjá es el Orixá de las aguas saladas, diosa de los mares y de los océanos, su origen es de tradición yoruba y es traída por los esclavos a América; era la divinidad del río Ogum en Nigeria. Su nombre original es *Yemoja (Yeye Omo Eja)* que significa “*Madre de los hijos peces*”. Por ello se le asocia con la fertilidad y la creación del mundo.

La representación icónica originaria de África, es una escultura de mujer teniendo los senos apoyados en las manos y llevando en la cabeza una bandeja con objetos sagrados. Y así sigue representada en los terreiros o casas de culto del Candomblé tradicional.



Sin embargo en la Umbanda y en el Catimbó, Yemanjá se representa como una Virgen María sin niño, situada dimensionalmente en el mar, como una mujer blanca, bella y esbelta, vestida de azul, con el pelo largo negro.



Las cualidades y características de los Orixás evolucionaron según las demandas y necesidades en el Nuevo Mundo. Yemanjá se ha convertido, junto con Oxalá⁶², en uno de los Orixás más venerados y festejados no solo en Cuba y en Brasil, sino en países como Argentina y Uruguay. Yemanjá fue sincretizada por el Catolicismo como Nuestra Señora de la Concepción Recife, representando la Madre de todos, la Madre que cuida y protege.

Yemanjá adquirió en estas religiones afrobrasileñas, las cualidades de bondad y responsabilidad, no obstante cabe destacar sus cualidades contradictorias dentro del panteón de dioses originarios de África, donde los Orixás al igual que los humanos poseen virtudes y defectos; la claridad y la oscuridad; la recompensa y el castigo son conceptos cotidianos en el trato con los Orixás. Divergiendo de la perspectiva católica en la que, por un lado estaría, el bien representado por la Virgen María y el mal, por el diablo.

Así, a Yemanjá al igual que el resto de diosas del panteón yoruba, se la representaba como guerrera y emanaba una gran sensualidad que daba lugar a una potencial sexualidad. Y esto era así, debido a que para una sociedad poligámica, como era la Yoruba, era primordial tener numerosos hijos para la supervivencia de la comunidad.

En la Umbanda, Yemanjá se “blanqueó” y se catolizó convirtiéndose en la madre protectora de todos, benevolente, asexual y sumisa, anulando las cualidades de guerrera, de mujer sensual y fértil, que había tenido en África (Augras, M., 2000:17). Y el resto de cualidades sexualizadas pasaron a formar parte de otra entidad llamada Pombagira. Se plantea así un cambio de roles entre las entidades originales yorubas y las mismas entidades en la Umbanda o el Candomblé. El origen de dicho conflicto se puede remontar al enfrentamiento de dos religiones con valores diferentes, como era la tradición religiosa de los esclavos deportados de África y la cristiandad, de los colonizadores portugueses en tierras transoceánicas.

⁶² Orixá que se le da el atributo de ser el creador y padre de todos los Orixás. Sincretizado mayoritariamente como el Sagrado Corazón de Jesús.

4.6.2 LA POMBAGIRA

Como se ha mencionado anteriormente, la sexualidad y la reproducción de las originales deidades yorubas estaban muy presentes entre las cualidades de los Orixás en el panteón de dioses originario de África. En el Candomblé tradicional u ortodoxo en Brasil, al Orixá Exú se le representaba y se sigue representando con símbolos fálicos. Los misioneros católicos lo asemejaron con el diablo debido a que fuera representado con falos y por supuesto, por reencarnarse en personas. (Prandi, R.: 2001)

En Brasil apareció el Exú femenino. No había, ni hay, Exús femeninos en África. Solo aparecieron en Brasil, al quedar las cualidades de Yemanjá y el resto de las diosas como Oxum, Yansá, Nanã, etc., apagadas bajo la moralidad del cristianismo. Así surgió la Pombagira que se venera en la Umbanda, en el Candomblé de Nación Angola, o en el Catimbó-Jurema, entre otros.

Yemanjá quedó dentro del contexto de la mujer, en el lugar privado, doméstico, y la Pombagira en la esfera pública, descrita ella misma como mujer pública, siendo la reina del cabaret, del cementerio, etc., especialmente en el terreno marginal, en el que vive de noche y donde prefiere la luna al sol. Mientras que la Umbanda situaba a Yemanjá en lo más alto de la lista, la Pombagira quedaba como reina de la Quimbanda (Umbanda para hacer el mal) y la Macumba en los barrios más marginales, donde se realizaban y realizan ceremonias festivas y alegres, algunas rozando la provocación, el descaró e incluso la violencia. El Candomblé tradicional no acepta la Pombagira ya que los Orixás son dioses animistas, son *energía*, mientras que la Pombagira es una entidad espiritual, un espíritu reencarnado en un médium según la Umbanda.

La aparición de la Pombagira representa el estereotipo de la mujer pública, reina y dueña de si misma, autónoma, con el poder de disponer de su cuerpo para la seducción. Es la divinidad más recurrida en los rituales para peticiones relacionadas con las relaciones sexuales y la seducción. Sus características de ser alegre, descarada y provocadora, atraen la atención de hombres y mujeres. Se la ha relacionado con numerosas mujeres que en su vida pasaron por pasiones, desamores y agresiones y que

pasaron de la memoria al imaginario. Entre ellas se encuentran: Maria Padilha⁶³, María, Mulambo, Maria Quitêria, Maria Lixeira, Maria Mirongueira, Maria das Almas, Maria da Praia, Maria Cigana, Maria Túnica, Maria Rosa, Maria Colodina, Maria Farrapos, Maria Alagoana, Maria Bahiaza, Maria Navalha, entre otras.

Las Pombagiras representan la *propia negación del orden social*, según Paula Montero que afirma que la autonomía de las Pombagiras, manifiesta una sexualidad que se pone en función de las necesidades masculinas y por lo tanto, se le representa como prostituta; y las cualidades con las que la describe son de violenta, valiente y viril. Sin embargo, al confirmar esto, esta autora olvida las necesidades femeninas del placer y sexualidad, antepone a la Pombagira como existencia del placer masculino y por lo tanto, viril, al adoptar cualidades masculinas. Asimismo, Montero afirma que las Pretas Velhas son la única categoría que resalta los atributos femeninos (Montero, P., 1985:226).



De hecho, Montero, al afirmar, que la Pombagira está actuando como si fuera un hombre, niega las características intrínsecas de la Pombagira. La propia existencia de la Pombagira ya implica una feminidad y una autonomía de su propia sexualidad, además

⁶³ La Pombagira María Padilha es de origen español, invocada por hechiceras ibéricas pasó al Nuevo Mundo y se convirtió en un Exú femenino. Doña María Padilla era la amante favorita de Don Pedro el Cruel. Al casarse éste con Doña Blanca de Borbón, dice la leyenda que María Padilha hizo un hechizo para que ésta enfermase.

de una visión de la mujer fuera del espacio doméstico que se contrapone la visión la de mujer como madre, Es por tanto, mal vista en tiempos de moral judeo-cristiana estricta, como lo ha sido hasta hace tres décadas en Brasil. Una mujer que seduce descaradamente al hombre, no se comporta como un hombre; es un concepto muy recurrido desde el punto de vista de una sociedad patriarcal y misógina. El mito de Carmen de Mérimée tuvo un éxito inesperado en una sociedad muy rígida moralmente, sin embargo lo que atraía era la seducción descarada y la ruptura de las reglas sociales de Carmen, puesto que ella anhelaba la libertad sin las ataduras del matrimonio.

La evolución de Pombagira representa la necesidad de cambios en la mujer según evoluciona la sociedad. Las representaciones religiosas son un espejo de la sociedad y mediante los símbolos, podemos analizar la estructura de una comunidad, además se puede interpretar como las personas se sienten representadas mediante estas entidades espirituales.

“Los símbolos religiosos ordenan una heterogeneidad social, donde se les atribuye un sentido nuevo que al poner nombre a las fuentes de tensión y conflicto, la reconstrucción religiosa permite al individuo una actuación sobre lo real”. (Montero, P. 1985:229)

Las comunidades del culto afrobrasileño forman una estructura dinámica, en la que las entidades mediúmnicas cambian sus atributos, según las necesidades de la sociedad. El conflicto queda representado en las entidades, y el fin es de solventarlo de una forma nombrada y ordenada, mediante los atributos con los que califican a estas entidades. De esta manera, la Pombagira no es la misma, hace treinta años que ahora, y la Pombagira rural no es la misma que una Pombagira urbana. Otro ejemplo sería la forma cómo los Orixás quedaron sincretizados en el panteón de los santos católicos en la época colonial, debido a la necesidad de los esclavos de seguir con su tradición, de una forma más o menos oculta.

4.6.3 INVERSIÓN SOCIAL

Si la Pombagira desestructura, liminaliza y provoca el caos en el orden social y en el cotidiano, dentro de un espacio de “communitas”, reflejado en los rituales, la

cuestión será cuál es la razón o las razones de su existencia en el espacio del culto afrobrasileño en la actualidad. Ferreira de Camargo plantea su hipótesis de que se debe a la necesidad de adaptación al entorno urbano y a la mesocratización. Por otra parte, Montero menciona cómo la tensión y el conflicto, asimismo son reflejados en los atributos de las entidades mediúmnicas, siendo una forma ésta para la curación y la terapia.

Hasta ahora se había representado a la Pombagira como lo marginal y a Yemanjá como lo hegemónico. Planteando una oposición binaria del bien y del mal; lo aceptado y lo prohibido. Sin embargo, esta razón es muy simplista y muy retraída. Por otro lado, desde la hermenéutica, Carvalho, refuta la definición de religión de Geertz en los términos de que la religión es un conjunto de símbolos que forman un todo en la sociedad y representan un orden; ya que para Carvalho esta definición “no se puede aplicar al Catimbó-Jurema, porque los símbolos han dejado de tener significado, se han desnudado de sus compromisos semánticos estables”. (Carvalho, 2003:116)

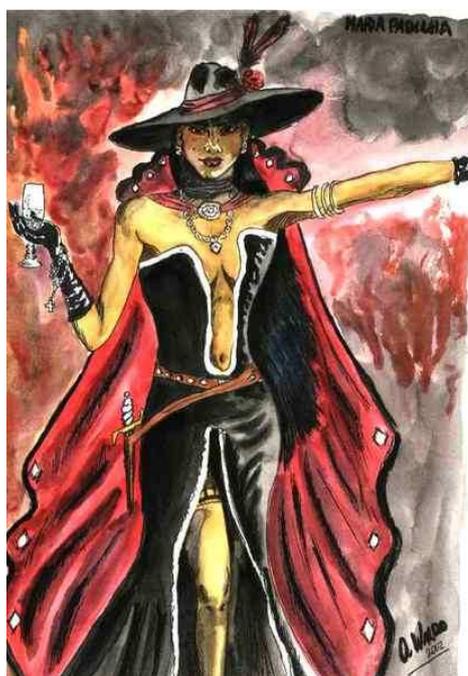
Otro planteamiento posible es la existencia de una simbolización inversa por represión, puesto que la Pombagira ha aparecido en la marginalidad. Deduciendo que lo dominado y lo marginal adquiere autoridad y poder en el terreiro o la casa de culto, como la mujer, personas de raza negra, indios o caboclos, gitanos, etc., mediante la mediumnidad y las capacidades de pronosticación y curación. Con lo que las entidades divinas son un producto de la creatividad y de la innovación, debido a la opresión y la función de estas entidades será la de resistencia hacia una hegemonía en lo moral y en lo social.

4.6.4 LA POMBAGIRA POSTMODERNA

La conclusión ineludible es que la Pombagira se ha adaptado a las necesidades de las mujeres actuales, aunque se le sigue pidiendo y consultando en cuestiones, relacionadas con la seducción y las relaciones sexuales. Ahora su imagen (clásica ya) de reina de las prostitutas y del cementerio, se ha suavizado; su carácter violento y descarado en los rituales, al mesocratizarse, también ha aplacado sus atributos. Y por ello se deduce que la Pombagira que analizaron autores como Prandi, Carvalho y

Augras, ya no es la misma Pombagira estudiada en este trabajo ya que evoluciona con la sociedad.

Yemanjá sigue con una imagen mundial de madre o de diosa de las aguas saladas. Sin embargo, la Pombagira se está convirtiendo en una entidad que se sigue venerando para pedir cuestiones relacionadas con la seducción y la sexualidad, aunque con la novedad de que ha traspasado la marginalidad y con ello la llegada a las clases sociales. Se puede interpretar como la mujer actual y moderna, representada en los medios de comunicación, autónoma, independiente, dueña de su sexualidad y sin dueño masculino.



Partiendo de la mesocratización de la sociedad brasileña, la Pombagira subió la clase social y se encuentra representada en medios divulgativos como en páginas Web: tiene páginas para ella sola y además altares virtuales donde se le puede hacer un pedido, escribir una oración y poner una vela. Las páginas se encuentran en portugués, español e inglés y han sido realizadas en países además de Brasil, en Argentina, Uruguay, Venezuela y Chile.

Su existencia en Internet demuestra que mujeres u hombres, o mismamente las casas de culto o terreiros tienen, los medios económicos y cognitivos para diseñar estas páginas en honor a la Pombagira. Otro hecho que demuestra la mesocratización de la

Pombagira es que ella viaje en avión, como expresa esta canción (*ponto*) recogida por José Jorge Carvalho en Recife que dice:

*“Deixei meu marido no aeroporto
e fui com outro.”*

*(Dejé mi marido en el aeropuerto
y me fui con otro). (Carvalho:2001)*

Este es otro hecho más que demuestra que la evolución de los atributos dados a la entidad Pombagira en los rituales del culto afrobrasileño sigue la pauta del cambio de rol de la mujer en las tres últimas décadas en la sociedad brasileña. Las necesidades de la mujer han cambiado, y se han traspasado al espacio público y profesional en la sociedad. Con ella, la moral ha dejado atrás lo estrictamente católico, ha dejado pasó a nuevas creencias y nuevos valores, que, aunque representados en el espacio divino, son un reflejo de la comunidad a la que pertenecen. Los valores atribuidos a la Pombagira no han representado un conflicto entre tradición y modernidad, ya que las propias entidades espirituales se renuevan cotidianamente. Y lo insólito del culto de la Pombagira, es que se encuentra fuera del rol tradicional de la mujer asociado a la maternidad, la protección y la pasividad.

CAPITULO 5.

UN CASO ESPECIFICO DE TRADICIÓN MANTENIENDO LAS RAICES AFRICANAS EN RECIFE: EL SITIO DE PAI ADÃO, ILÊ OBÁ OGUNTÉ, DIRIGIDO POR MANOEL DO NASCIMENTO COSTA (OGUNTÉ FARÃ)

El terreiro Obá Ogunté, tiene como orixá regente a Yemanjá, se le conoce igualmente como el Sitio del Pai Adão y es considerado como la *casa matriz del Xangô pernambucano* Ya que este terreiro sigue siendo el más respetado por su antigüedad y por su intento *purista* de continuar la tradición Nagô. Asimismo, ha sido el más estudiado por antropólogos como Gonçalves Fernandes (1937), Roger Bastide (1945), René Ribeiro (1952), Gilberto Freyre (1968), Carlos Eugênio Marcondes de Moura (1982), José Jorge Carvalho (1984), Rita Laura Sagato (1984), Roberto Motta (1985), María do Carmo Tinoco Brandão (1986), Reginaldo Prandi (1991), (Zuleica Dantas Pereira (1994), Raul Lody (1995)), entre otros. El babalorixá del terreiro, Manoel do Nascimento da Costa más conocido como Papai, ha publicado artículos sobre la tradición de este terreiro junto a estos destacados antropólogos. (Prandi,R., 1994:169)



Papai como maestro de ceremonias.

5.1 HISTORIA DEL TERREIRO ILÊ OBÁ OGUNTÉ

Este terreiro de nación nagô-egba lo fundó una mujer africana recién llegada a Recife en 1875 Inês Joaquina da Costa (Ifá Tinuké) también llamada Tia Inês, traída a Brasil por João Otolú. Ambos vinieron de Oyó, Nigeria. Con el dinero que traían compraron el terreno del terreiro situado en el barrio de Água Fria. Tia Inês trajo consigo varios objetos ritualísticos de África, como estatuas de los orixás y simientes de plantas africanas; con una de estas semillas plantó el árbol sagrado, el *Irokó o gameleira* (*Ficus doliaria*). El lugar se llamaba em aquella época “O Sitio da Tia Inês”.

“Ifatinuké recebeu no Brasil o nome de Inês Joaquina da Costa, era de boa estatura, gostava de plantas e tinha um zelo muito grande pelas fruteiras do seu sitio e um cuidado especial pelas plantas sagradas e medicinais, o que era o seu forte, pois Tia Inês ficou conhecida entre as comunidades negras pela sua sapiência das plantas sagradas dos Orixás. Tia Inês era também boa cozinheira, fazia comida que aprendeu na sua terra, que era sua especialidade, além de bolos e bebidas.”
(Nascimento da Costa, M. Papai, 1994:164)

Según los datos anteriores escritos por el actual babalorixá Papai y agente principal en este capítulo, Tia Inês era una sacerdotisa africana de Ifá⁶⁴. Sin embargo, otros autores como Roger Bastide describían con gran imaginación a Tia Inês como “*uma antiga princesa da África trazida para o Brasil como escrava, e que por causa da sua origem recebera o apelido de Baronesa...*” (Bastide, R., 1946:163)

Tia Inês se asoció con Felipe Sabino da Costa (Pai Adão) para el liderazgo del terreiro. En Recife siempre ha existido la tradición de que un terreiro debe ser dirigido por un pai de santo y una mãe de santo, diferentemente de Bahía donde sólo es una persona quien gobierna el terreiro.

⁶⁴ Ifá es el orixá de la adivinación y del destino. Es una palabra de Orumilá, el dios supremo. Antiguamente los sacerdotes utilizaban *cocos de dendé*, en la actualidad se utilizan los caracoles para la adivinación. Exactamente 16 caracoles, puesto que Ifá tiene 16 ojos, correspondientes a las puertas del futuro. (Gudolle Cacciatore, O., 1977:146) Según Lody, es raro que una mujer fuese sacerdotisa de Ifá, puesto que eran los hombres los encargados de la adivinación. (Lody, R., 1995:47)

En el Sitio da Tia Inês se adoraban a dos divinidades, que normalmente no se veneraban en Brasil, solo en África, como son Olofin⁶⁵ y Orunmilá⁶⁶. Había ceremonias para estas divinidades con frecuencia, ya que ella conocía perfectamente los cultos⁶⁷ a estas divinidades. Estas ceremonias se realizaban en privado y en secreto, ya que Pai Adão que heredó el conocimiento, quería reservarlo de otros sacerdotes que sin ser iniciados o tener un conocimiento completo, utilizaban estas ceremonias como reclamo, desvalorizando la religión. (Nascimento da Costa, M. Papai, 1994:165)

Cuando Tia Inês murió en 1905, le sucedió en el cargo *Felipe Sabino da Costa* (Ope Watanan), conocido mejor como Pai Adão. Él había sido *filho-de-santo* de Tia Inês, con este sacerdote el terreiro se hizo muy popular en Recife, por ser descendiente de africanos, por su conocimiento ritualístico y mitológico de la tradición y por su dominio de la lengua yoruba.

Según los datos recogidos por Dantas Pereira, Pai Adão murió en 1936 posteriormente de haber tomado parte en el primer congreso Afro-Brasileño organizado por Gilberto Freyre en Recife. Así fue registrado en los periódicos de Recife al día siguiente de su muerte y fue aclamado como “el más antiguo representante de la secta africana en Recife”.(Dantas Pereira, Z., 1994:51-53)

Dantas Pereira describe exhaustivamente cómo fueron las sucesiones hasta llegar a Papai (Manoel do Nascimento Costa, Ogunté Farã); el principal agente social de esta investigación. De acuerdo con esta autora, “al morir Pai Adão, comenzó una sucesión de pais-de-santo del terreiro por lazos de parentesco profano, es decir, consanguíneo”.

⁶⁵ *Olofin* es uno de los nombres por los que se designa al Dios Supremo, Señor del Destino. (Gudolle Cacciatore, O., 1977:201)

⁶⁶ *Orunmilá* es otro nombre para designar al Dios Supremo creador, poco conocido en Brasil. Ifá es su palabra y mensajera de la luz. (Gudolle Cacciatore, O., 1977:208)

⁶⁷ Papai describe como eran estos cultos en el artículo “Histórias do Sítio de Pai Adão e o culto a Orunmilá” de su ponencia del IV Congreso Afrobrasileiro organizado por la Fundación Joaquim Nabuco en 1996.

BABALORIXÁS	YALORIXÁS
	Tia Inês (Ifatinuké) 1875-1919
Pai Adão (Ope Watanan) 1919-1936	
Zé Romão (Ojô Okurin) 1936-1971	D. Joanhina (Tinuké) 1936-1953
	Vicência 1953-1983
Malaquíás (Ôji Biy) 1971-1983 y Papai	Beleza 1992-2001
(Ogunté Farã) 1971- Continua	María de Bonfim (Maezinha) 2001-

No obstante, los datos siguen confusos; aunque Zé Romão da Costa, hijo biológico de Pai Adão, sustituyera a su padre, quien realmente tenía el poder y trabajaba para la comunidad era la sacerdotisa Joana Batista, mejor conocida como Doña Joanhina, que estuvo al cargo desde 1936 a 1953. Ella fue *filha-de-santo* de Tia Inês y no había mantenido buenas relaciones con Pai Adão. Por lo que a la muerte de éste, ella volvió al terreiro y asumió el cargo. Otra *filha-de-santo* e hija adoptiva de Tia Inês era Vicência quien al morir Doña Joanhina, la sustituyó. El cambio en la sucesión del cargo femenino del lugar, fue al morir Vicência cuando ya estaba al cargo Papai y mediante el juego adivinatorio de *buzios* (caracoles), Iraci Rodriguez Vilela, conocida como Beleza, fue elegida como ialorixá aún no siendo *filha-de-santo* del terreiro, es decir, realmente no pertenecía a este terreiro en cuestión. Su *mãe-de-santo* había sido Doña Joanhina, cuando ésta salió del terreiro por no llevarse bien con Pai Adão y fundó su propio terreiro. Por lo que se crearon rencillas hacia Beleza y hacia Papai por haberla elegido.

Desde que falleció Tía Inês, ninguna otra mujer fue tan reconocida, ni aclamada, como ella. Por otra parte, los nombres de Pai Adão y Papai en la actualidad repercuten más en la popularidad del terreiro Obá Ogunté. Cabe destacar otra mujer, Maria do Bonfim (Iyá Midè), mejor conocida como Mãezinha que comparte el cargo de ialorixá del terreiro junto a su sobrino Papai. Hoy en día es una anciana a la que se respeta y honra, siendo hija biológica de Pai Adão. Ahora tendrá noventa años. Papai me presentó a su tía Mãezinha, me llevó a una casa particular alejada de la casa de culto en el terreiro, ella estaba sentada en una silla en el porche; me saludó, pero casi no podía hablar. Papai la abrazó cariñosamente y con mucho respeto.

“Ainda atendo-me a este tema, é importante salientar que a comunidade do Sítio do Pai Adão parece se moldar utilizando o padrão ideológico dominante da sociedade brasileira, que centraliza o poder no pai. No terreiro a centralização é no Pai-de-Santo. Por outro lado, a realidade cotidiana das famílias parece reproduzir um padrão matrifocal”. (Dantas Pereira Z., 1994:112)

En cuanto a la sucesión del cargo masculino, como anota Dantas Pereira, desde Pai Adão se han sucedido consanguíneamente de padre a hijo. Así Pai Adão era el abuelo de Papai. Sin embargo, las desavenencias comenzaron cuando Zé Romão murió y se disputaron el cargo el hermano de Zé Romão, Malaquíás y el hijo, Papai. Desde 1971 en que murió Zé Romão, estuvieron turnándose y luchando por el cargo Papai y su tío Malaquíás, hasta la muerte de éste último en 1983.

Sin embargo Papai no me mencionó esto en la entrevista personal, simplemente me comentó que su tío Malaquíás sustituyó a su padre y cuando Malaquíás murió, él se quedó con el cargo. Dantas Pereira hace hincapié en este hecho, ya que según esta autora, hubo disputas y luchas por estar a cargo de la comunidad. Incluso documenta entrevistas en las que partidarios y familiares de Malaquíás acusaban a Papai de haber usurpado el cargo a su tío Malaquíás por una razón legítima como la de ser Papai uno de los herederos civiles de las tierras del terreiro. Más adelante esta autora en su investigación comenta que ella indagó con antropólogos locales esta cuestión (no dice quién, ni quienes) y le confiaron que realmente Pai Adão tenía pensado dejar el liderazgo del terreiro a Papai y para Malaquíás una profesión secular como era la de marmolista. (Dantas Pereira Z., 1994:61)

Por lo tanto, Papai es el heredero civil del terrero que ocupa el terreiro. Cuando murió Malaquíás, obviamente, Papai se quedó con la posición vitalicia de sacerdote del terreiro.

En conclusión al trabajo investigado por Dantas Pereira, parece ser que en la sucesión del cargo femenino ha imperado el hecho de ser filha de santo de una de las antecesoras, es decir, se han establecido conexiones de parentesco sagrado con la fundadora del terreiro. En cambio, en la sucesión del cargo masculino ha imperado la sucesión consanguínea, el parentesco profano.

“Verifiquei que o parentesco profano e o parentesco sagrado se complementan na organização do terreiro. A reconstituição genealógica a través do Pai Adão e/ou da Tia Inês possuem a mesma letitimação, no sentido de que ambos representam elos de identidade da comunidade com a Africa. A figura desses dois líderes legitiman e identificam os integrantes do terreiro como herdeiros reais de uma tradição cultural e religiosa. Mesmo que, a esta tradição se incorporem novas regras (propiedade/situação econômica).”
(Dantas Pereira Z., 1994:115)

Queda demostrado que el hecho de obtener el liderazgo del terreiro es bastante apreciado y disputado en esta comunidad. Primero, por el prestigio y la antigüedad del terreiro y segundo por el poder que se le otorga al babalorixá, en este caso, el cargo masculino del terreiro. Una pregunta que queda en el aire es el futuro del terreiro, en caso de que Papai fallezca, quién ocupará la posición de líder.

Durante el trabajo de campo, era Mãezinha la mãe de santo del terreiro junto a Papai. No obstante, es evidente que quien realmente dirige el terreiro es Papai en todos los sentidos. Sobre todo dentro de un ámbito público como sería el relacionarse con las instituciones y la promoción religiosa, social y cultural que hace Papai del terreiro como se verá posteriormente. En el ámbito privado, como cuestiones de limpieza y cocina dentro del terreiro, quienes dirigen y actúan son las mujeres. Por lo que se confirma que los roles de los hombres y las mujeres en este terreiro, funcionan como roles tradicionales, aún siendo mandatarios. A pesar, de que las mujeres que he conocido en el terreiro de Papai, como en el terreiro de Pai Marcelo, son mujeres de gran personalidad y carácter.

5.1.1 XAMBÁ

Se ha mencionado anteriormente el linaje de Papai por parte de su padre que era hijo biológico de Pai Adão en relación al Xangô de la nación nagô. Igualmente es primordial hacer referencia a su linaje por parte de su abuela Mãe Lidia que se educó en referencia a la nación Xambá⁶⁸, de origen yoruba también. Su madre es Dejanira, Mãe

⁶⁸ Según Olga Gudolle, el Xambá es un culto de elementos bantús e indígenas, originario de Paraíba, Alagoas y Pernambuco. (Gudolle, O., 1977:263) Gudolle mencionaba también en el año de la publicación

Janda (Oxum Bakundè), que participa en todas las ceremonias y tiene un lugar especial y respetado junto a Mãezinha. Cuando el padre de Papai, Zé Romão tomo el cargo de babalorixá, se hizo cargo también del liderazgo de las casa de Xambá de su abuela, Mãe Lidia, puesto que la nación estaba por ese tiempo casi en extinción. Como resultado, los pertenecientes a esta casa acogieron la nación nagô del terreiro Obá Ogunté.

“Papai é neto carnal de Mãe Lidia Alves da Silva, Talaby, iniciada em 1933 por Pai Artur Roseno (or Arthur Rosendo Ferreira) na nação xambá, de origen iorubana, formou-se em Alagoas, de onde veio Pai Roseno. No começo dos anos 30, o xambá foi uma nação bastante expresiva em Recife, contando com muitos líderes, como a própria Lídia, Biu do Portão do Gelo, Amália Rocha e Maria dos Dolores da Silva, mãe-de-santo de Papai. Em 1947, com a morte do Roseno, o grande líder xambá, esta nação entra em decadencia, com a adoção da nação nagô por antigos membros do xambá. As mães xambas Lídia Alves da Silva, Maria das Dolores da Silva e Amália Rocha passaram a liderança masculina de suas casas para José Romão da Costa, filho de Pai Adão e pai de Manoel Papai, adotando essas casas o rito nagô.” (Prandi, R. autor de las Notas a pie del artículo de Manoel Nascimento da Costa Papai, 2003:171)

Según Olga Gudolle, el Xambá es un culto de elementos bantús e indígenas, originario de Paraíba, Alagoas y Pernambuco. (Gudolle, O., 1977:263) Gudolle mencionaba también en el año de la publicación del “Diccionario de Cultos Afro-Brasileiros”, 1977, que esta nación estaba en extinción. Sin embargo, en las últimas décadas ha habido un restablecimiento de esta nación, poniendo como ejemplo el terreiro Portão do Gelo en Olinda, fundado por Pai Roseno. Por lo visto, al contrario de lo que dice Prandi, Severina Paraíba da Silva (Mãe Biu) continuó con la nación Xambá⁶⁹, siendo ésta última una destacada sacerdotisa que impulsó esta casi olvidada nación. Esto demuestra el hecho de que la nación nagô por diferentes circunstancias ha seguido asimilando otros cultos.

del “Diccionario de Cultos Afro-Brasileiros” 1977, que esta nación estaba en extinción. Sin embargo, en las últimas décadas ha habido un restablecimiento de esta nación, poniendo como ejemplo el terreiro Portão do Gelo en Olinda, fundado por Pai Roseno.

⁶⁹ Esta información la he recogido de la página web del terreiro de nación xambá Portão do Gelo en Olinda, que reivindica la existencia de esta nación y la existencia del terreiro durante setenta y nueve años. (<http://www.xamba.com.br/>)

Como alude él mismo, por sus dos partes consanguíneas, Papai pertenece a dos familias de gran prestigio dentro del culto y de la cultura afrobrasileña en Recife, y ha tenido acceso a las ceremonias más secretas de las dos naciones. En relación al parentesco sagrado, Maria das Dores da Silva (María Oyá) fue la mãe-de-santo de Papai. Fue iniciada en la nación xambá y después en la nación nagô. Después se trasladaría al estado de São Paulo, donde se mudó con su terreiro.

“Por ser neto de dois grandes personagens da seita africana, Pai Adão (pai do meu pai José Romão) e Lídia Alves (mãe de minha mãe Dejanira), eu gozava do privilégio de assistir a algumas das secretíssimas cerimônias da nação xambá. Depois de um certo tempo, veio a prevalecer a influência de minha família paterna, toda ela apegada e muito influente dentro da nação nagô, e minha avó acabou por transformar o ritual do seu terreiro.” (Nascimento da Costa, M., Papai, 2003:171)

Concluyendo, Papai se debe a las dos naciones nagô y xambá debido a su parentesco profano y sagrado. El hecho de que su mãe de santo perteneciera a otro terreiro, nos indica que ésta es una forma de unión entre naciones y terreiros. Las naciones más representativas y con más acervo en Pernambuco son las naciones nagô, jejé y xambá. Papai conserva o intenta al menos conservar la ortodoxia africana de la tradición, es decir la *pureza* y el conocimiento que trajo la fundadora africana del terreiro tia Inês y de los viajes a Lagos de Pai Adão.

5.1.2 PAPAI Y SU RELACIÓN CON LA JUREMA.

Asimismo, la abuela de Papai, Lidia Alves da Silva era también *juremeira*, es decir que practicaba y era *mestra* del Catimbó-Jurema, culto afrobrasileño con elementos del candomblé, chamanismo indígena, religión católica y hasta reminiscencias de la magia medieval ibérica. Papai así lo menciona en el artículo del libro “As Senhoras do Passaro da Noite”. Mas, él mismo está en contra del Catimbó-Jurema, como se ha ido mencionando anteriormente; su terreiro es particularmente notorio y respetado, por la tradición afrobrasileña ortodoxa que se practica y él mismo intenta mantener. Aún así, él también tiene antecedentes en su familia de otros cultos no bien vistos para los más ortodoxos, incluyéndose a él mismo.

“As casas de candombé ou xangô do Recife mais ortodoxas não permitiam a presença dos indígenas ou mestres, chamados de espírito da esquerda, mas os mestres e mestras começaram a ganhar espaços nos centros, a ponto de algumas casas hoje estarem mudando seus costumes....” “O presente trabalho é um esforço no sentido de registrar o mais fielmente possível uma tradição do xangô pernambucano da nação nagô que ainda se preserva viva, apesar de dividir o espaço com tantas inovações e mudanças.” (Nascimento da Costa, M., Papai, 2003:186-187)

Sus críticas hacia al Catimbó-Jurema se refieren al cambio de los rituales en el Catimbó-Jurema acercándose al Candomblé como en el sacrificio de animales, en la iniciación y la introducción de las curas. Para Papai es una aberración que se adore y se rezé a los Orixas, a las divinidades sagradas africanas con elementos del Catimbó-Jurema como el humo del tabaco, el alcohol (la cachaça) y la pólvora. Asimismo, hacer trabajos con los Orixás en cementerios e incluso invocando a Satanás. (Nascimento da Costa, M., Papai, 2003:186-187) Lo que realmente molesta a Papai son los cambios de los rituales, la mezcla con otros cultos y la utilización de las divinidades africanas de forma superficial para actos, trabajos y peticiones mundanas.⁷⁰ De hecho, en una ocasión le mostré una imagen de Yemanjá estilizada, bella y con la piel blanca que yo había comprado en el mercado São José⁷¹ en Recife y me contestó simplemente con tono serio: “Esa imagen es de Umbanda.” Como se ha indicado anteriormente, la divinidad femenina Yemanjá ha sufrido un cambio de imagen a lo largo del siglo pasado y de acuerdo con los nuevos cultos. Para Papai, la verdadera Yemanjá es la imagen africana, hecha en madera y con grandes senos.

Aunque debo señalar, que en el terreiro de Papai, en el *barracão* del terreiro, el gran salón para las grandes celebraciones, hay una imagen pintada de Yemanjá como si fuera una sirena de piel blanca con una frase que dice: “*A paz esteja aqui*”.

⁷⁰ Jose Jorge Carvalho menciona también que los cultos afro-brasileiros tradicionales en Recife marginan simbólicamente los cultos más sincréticos como la jurema,...porque los consideran causantes de la violencia y del desorden que son inaceptables. (Carvalho, J.J., 2003:87-88)

⁷¹ El mercado São José en Recife es el lugar donde hay puestos para la venta de productos y artefactos para los cultos afrobrasileños.



Imagen de Yemanjá en el terreiro de Papai.

5.2 EL TERREIRO COMO LUGAR SAGRADO

El terreiro, *roça* o casa de santo, es el templo donde se practica el candomblé. El tamaño dependerá de las posibilidades monetarias de la comunidad. Se compone de una parte sagrada, que incluye el cuarto sagrado donde se encuentran los Orixás, el pejí, los árboles sagrados en el exterior y una parte profana donde se encuentran las zonas públicas como el salón de baile o *barracão*, la cocina y la habitación para cambiarse de ropa para las ceremonias.

“O Terreiro é o local das reuniões, é o local onde são reativados os laços de parentesco de santo, os laços de parentesco consangüíneo, onde são mantidos todos os elos necessários ao culto dos orixás, suas liturgias, suas festas, comidas, danças, música vocal, música instrumental, indumentárias, vocabulários, posturas hierárquicas, sistemas de poder, processos adivinhatórios, medicina, ludicidade; enfim, é local onde a memória afro-brasileira é aquecida através dos rituais, que podem ser diários e cíclicos.” (Lody, R.,. 1995:44)

Este terreiro está situado exactamente en la Estrada Velha Nº 1644 del barrio de Agua Fria. Es un terreiro de grandes proporciones, exactamente 5370 m², medidos por un arquitecto contratado por la Doctora Zuleica Dantas Pereira. En esta propiedad se encuentra la casa de culto, las casas donde viven los herederos del linaje de Papai y Pai Adão, más otras casas al final del terreno donde viven familias evangelistas. Este dato

me sorprendió cuando Papai me enseñó el recinto, ya que suponía que en un terreiro vivirían solamente personas afines a la religión afrobrasileña. Pequé de etnocentrismo y eurocentrismo. La diversidad religiosa existente en Brasil tiene el lujo de permitirse un quilombo donde viven familias evangelistas con baja renta que está en el terreiro que es la matriz del Xangô pernambucano. La razón fue que se vendió parte del terreno que ocupa el terreiro.

En el terreiro hay una capilla con el nombre de Santa Inés que no se utiliza en la actualidad. Papai me la mostró, para indicarme que todos los artefactos católicos que habían existido en el lugar se encontraban almacenados en esta capilla, y que ya no se utilizaban. En la época de la represión, los terreiros debían tener capillas católicas, por ello fue construida, pero ahora no es más que un recuerdo de aquellos tiempos infelices para el Candomblé.

“Tia Inês, por força das circunstâncias, teve que mandar construir uma capela para os Santos Católicos e escolheu como patroeira a Santa que lhe emprestou o nome. Nessa capela além das novenas de Nossa Senhora no mês de maio, Santo Antônio em junho, quando era também realizada a Bandeira de São João, a Tia Inês fazia ainda um pastoril que era apresentado pelas crianças do lugar no mês de dezembro e era encerrado no dia seis de janeiro com a tradicional queima da lapinha.” (Nascimento da Costa, M. Papai, 1994:164)

Papai me mostró también detrás de la casa del culto, el árbol sagrado del lugar, una *gameleira (Ficus doliaria)*, denominada en yoruba *Irokó*, cuyas hojas son utilizadas en la preparación del *agua sagrada* para los rituales. En Recife, es el único terreiro que posee este árbol y conserva los rituales del culto a este árbol, que se le considera como una divinidad u orixá. (Lody,R., 1995:45)

Tuve acceso a todos los lugares, excepto al altar *pejí* de este terreiro. En cambio, en los otros dos terreiros estudiados en esta tesis, tuve acceso al pejí e incluso para hacer fotografías o filmarlo. Papai no le gustaba tampoco que filmara o hiciera fotografías cuando se mataban animales en los sacrificios.

La jerarquía en este terreiro consta: del babalorixá o máximo sacerdote que es Papai, la ialorixá o máxima sacerdotisa que es actualmente Mãe Luisa, los dos poseen los cargos máximos. Sin embargo, el cargo de Mae Luisa es simbólico, ya que quién dirige el terreiro es Papai. Luego vendrían cargos como los de pãe pequeno, mãe pequena, ogas y iabás. Los ogãs son Walfredo, Miro y Malaquíás. Estos tres hombres son la mano derecha de Papai.

5.3 PAPAÍ: LÍDER RELIGIOSO

Después de haber visto como ha llegado Papai a ser el babalorixá del terreiro con más antigüedad en el estado de Pernambuco y de haber visto las desavenencias y tensiones en el terreiro por ser el máximo sacerdote del lugar; ahora, se analizará el trabajo y la personalidad de Papai como líder religioso en el ámbito de la religión afrodescendiente. Papai realmente sabe que para que el terreiro siga funcionando con notoriedad debe mantener el prestigio de poseer en el terreiro una tradición del Xangô *pura*. Este terreiro fue el primer terreiro reconocido oficialmente por el gobierno del Estado de Pernambuco el cinco de septiembre de 1985.

5.3.1 BABALORIXÁ

El babalorixá o pai de santo es el jefe masculino y el sacerdote del terreiro, es la autoridad suprema. Se encarga de que la jerarquía, la autoridad y el protocolo sean estrictamente mantenidas y ejercidas de acuerdo al respeto, la edad y la antigüedad de pertenencia al terreiro.

Es el responsable de realizar las iniciaciones, puede sustituir al *axogún* en el sacrificio de los animales; puede coger las plantas sagradas, interrogar a los dioses con el *obí* (nuez de cola) y los *buzios*. Orienta la vida espiritual de la comunidad religiosa y está ligado a sus *filhos* iniciados por lazos espirituales que solo la muerte puede romper. (Gudolle Cacciatore, O., 1977:57) Además, el prestigio o la fama en este caso, dependerá de su capacidad de leer los buzios o caracoles, adivinando tanto cuestiones profanas como sagradas. Los babalorixás pueden tener mala fama si se confunden al predecir el orixá regente de la persona y si ésta, después de iniciada, no está conforme.

La economía de los terreiros depende de clientes que demandan tanto la adivinación por medio de los buzios y las ofrendas que incluyen sacrificios (ebó). Estos clientes que pertenecen a todas las clases sociales, no pertenecen al terreiro, aunque a veces asistan a las ceremonias festivas. (Prandi, R., 1996:21)

Papai tiene incluso demandas de filhos de santo de otras ciudades y estados, que prefieren hacer sus *obrigações* en este terreiro por el prestigio y el axé que tiene. Una de las *obrigações* a las que asistí, fue la de un hombre y una mujer que vinieron de São Paulo, expresamente a este terreiro para esta ceremonia, ya que para ellos hacer la *obrigação* en el terreiro de Pai Adão era un honor.

Al babalorixá se le denomina igualmente *babalaxé*, dueño del Axé del templo, siendo el jefe supremo, quién posee el conocimiento y el fundamento religioso más importante en el terreiro o casa (*ilé*). El babalorixá es el portador del Axé de la familia religiosa a la que pertenece; recibe y hereda toda la fuerza espiritual que tiene esta cadena religiosa desde su principio. Realiza los rituales, cuida del cuarto sagrado (*pejî*), y mantiene el Axé, que es lo que ampara la existencia espiritual del terreiro. Su principal función es la de continuar con la cultura y tradiciones de su comunidad. El Axé de los terreiros se califica en orden al prestigio y a la antigüedad de éstos.

“Por tanto, a fama e reconhecimento que um determinado terreiro alcança se traduzem em um maior poder de concorrência no mercado de serviços mágico-religioso e, em última instância, em maior número de adeptos. O prestígio e conseqüente visibilidade pública do pai-do-santo funcionam como um grande atrativo para o terreiro. A procura de um determinado terreiro está relacionada, em grande parte, à capacidade atribuída ao pai-de-santo de solucionar os problemas a ele apresentados. Esta aptidão, por sua vez, está ligada principalmente ao prestígio que ele conseguiu conquistar em sua carreira de sacerdote.” (Fonseca, E., 1999:59)

Al babalorixá o a la ialorixá se les llama también Celador o Celadora de los Orixás del terreiro. Hacen la función de guías espirituales, que aconsejan a los filhos de santo y desarrollan la continuidad de la espiritualidad. Puesto que es el babalorixá el que está más cerca del Orixá regente del terreiro.

Se llega a ser babalorixá o iyalorixá cuando se han hecho siete años desde la iniciación, pudiendo abrir su propio terreiro. Los que han hecho los siete años y se quedan en el terreiro, se llaman *ebônim*. La iniciación no depende de la edad biológica, un iniciado o *iaô*, puede ser un niño o un adulto.

5.4 UNIÓN DE TERREIROS Y REDES SOCIALES

El terreiro Obá Ogunté es el punto de unión con los demás terreiros; con otros terreiros con los que comparte parentesco sagrado o profano, aunque otros terreiros pertenezcan a otras naciones o tradiciones como Xambá y Angola. De hecho, la primera ceremonia a la que me invitó Papai fue a una ceremonia de nación Angola

“Todos os pais e maes-de-santo antigos do Recife afirmam que o costume de oferecer a panela de Iemanjá⁷² foi iniciado por Pai Adão. Terreiro Oba Ogunté, daí seguindo todos os terreiros filiados nas gerações de filhos-de-santo que, após os períodos de iniciação, tem aptidão para abrir sua Casa, ou seja, o novo terreiro; no entanto, os vínculos com a matriz são eternos.

Dessa forma, no Recife, o Terreiro Oba Ogunté é o primeiro a fazer o seu presente, panela de Iemanjá, o que é seguido por ordem hierárquica dos terreiros filiados; não havendo coincidência de datas, há uma preparação de calendário; primeiro, o Sitio, depois, os terreiros filiados mais antigos, e assim sucessivamente.” (Lody, R., 1995:46)

Este babalorixá no sólo se involucra en lo religioso, sino también establece conexiones con la sociedad laica. Papai mantiene relaciones con instituciones como es el gobierno del Estado de Pernambuco, asociaciones, servicios sociales, entre otras. Teniendo en cuenta el ámbito educativo, Papai siempre de alguna forma ha estado conectado con la UFPE (Universidad Federal de Pernambuco), concretamente con las

⁷² La fiesta más representativa del terreiro es la de la Panela de Yemanjá el día de la Inmaculada Concepción, el ocho de diciembre.

facultades de Ciencias Sociales e Historia. Siempre ha colaborado de buen agrado con profesores, antropólogos y doctorandos, tanto nacionales como internacionales. De hecho, como se ha mencionado anteriormente, por este terreiro han pasado los más prestigiosos antropólogos de Brasil especializados en este campo empezando desde Gilberto Freyre, Roger Bastide, Roberto Motta, Reginaldo Prandi, José Jorge Carvalho, Rita Segato, entre otros.

Incluso, Papai ha sido punto de unión entre profesores universitarios, como bien explica Giobellina en un artículo en el que analiza la relación entre las universidades y los cultos afrobrasileños ya que este profesor conoció al profesorado del Departamento de Antropología de la Universidad Federal de Pernambuco a través de Papai. (Giobellina Brumana, F., 2005:456)

Como se puede ver en la siguiente cita recogida de la página web del ayuntamiento de Recife, Papai pertenece y tiene cargos de responsabilidad en asociaciones y fundaciones del gobierno para la promoción de la cultura nagô y la cultura negra. Su red de contactos es amplia:

“Manoel do Nascimento Costa (Manoel Papai) é presidente da Associação de Babalorixás & Yalorixas dos Cultos Afro-brasileiros do Estado de Pernambuco (ABICABEP). É um das principais vozes do movimento de unificação dos povos de origem Nagô. Coordena a comissão religiosa que acompanha as escavações da Cruz do Patrão -monumento localizado às margens do Rio Beberibe onde, acredita-se, estar localizado um cemitério de escravos. É babalorixá do Terreiro Oba Ogunté (Sítio do Pai Adão), no bairro de Água Fria, considerada a casa mais antiga de culto Nagô de Pernambuco, e uma das mais respeitadas em todo o Brasil. Herdou de seu avô legítimo, o babalorixá Pai Adão (Felipe Sabino da Costa), o conhecimento religioso e o trabalho em busca do resgate e preservação da história afro-brasileira. Membro do Conselho Estadual da Cultura (1993/95), Manoel Papai é delegado do Orçamento Participativo de Negros e Negras do Recife e vice-presidente do Maracatu Leão Coroado. Coordenou, em Pernambuco, a pesquisa "Casas Matrizes Africanas no Brasil", realizada pela União de Negros pela Igualdade (Unegro) e pela Fundação Cultural Palmares (Ministério da Cultura) em nove capitais brasileiras.”(CEDES, Conselho Estadual para o desenvolvimento

econômico e social de Pernambuco, Secretaria de Articulação sócial.” (<http://200.238.107.167/web/cedes/conselheiros?id=627>). *Gobierno de Pernambuco. Última Actualización: 11.07.09.*

En una de las reuniones a las que asistí en su terreiro que hace la función asimismo de Centro Cultural Afro Pai Adão donde se celebran reuniones, donde participan los babalorixás y yalorixás de otros terreiros como Pai Ramiro y Mãe Ivanize, para discutir asuntos concernientes a la comunidad negra, como la discriminación racial y religiosa. Papai propuso que cada terreiro tuviera sus propios estatutos para poder tener acceso a las ayudas del gobierno y sus ministerios.

Además, su nombre aparece en multitud de artículos y libros, como referente. Incluso él mismo ha escrito artículos académicos en libros como “As Senhoras Do Pássaro Da Noite”, junto a otros autores de gran relevancia en este campo como son Pierre Verger, Monique Augras, José Jorge de Carvalho, Reginaldo Prandi, entre otros. Con lo que sus artículos nos dan autenticidad desde una perspectiva *emic*.

“Nasci e me criei oivindo falar e vendo muitíssimas obrigações, que é como chamamos os sacrifícios de animail aos deuses do continente negro. Mas, durante a minha infância, havia no ritual muita coisa que eu não conseguia entender. Eu via serem cozinhadas numerosas panelas de galinha, porco, bode e até cãgado(tortuga), levadas depois para o quarto-de-santo, onde, entre muitas cantigas, as carnes eram arrumadas em vasilhas or no assentamento de cada orixá. Porém, outra parte da carne ficava fora do peji, sendo servido ao povo na hora das refeições. Havia também aqueles que levavam pedaços de carne crua diretamente para suas casas.” (Nascimento da Costa, M., Papai, 2003:170)

Papai no vive en el terreiro, tiene su propia casa en otro barrio de la ciudad, donde vive con su familia, sus hijas y su madre; posee un pejí y también celebra ceremonias privadas y familiares. No tengo conciencia de que Papai cure, pero si de sus artes adivinatorias a través de los caracoles africanos (búzios). Papai conserva o intenta al menos conservar, la ortodoxia africana de la tradición, es decir la *pureza* y el conocimiento que trajo la fundadora africana del terreiro Tía Inês y de los viajes a

Lagos de Pai Adão. También se siente en él una reivindicación implícita por la cultura negra y la unión y el bienestar de la comunidad.

5.5 EL AXÉ ENTRE LO SAGRADO Y LO PROFANO. EDUCACIÓN CIUDADANA Y SANIDAD PÚBLICA

En referencia a la relación que tiene Papai con los servicios sociales, pongo el ejemplo de la distribución de una revista divulgativa dirigida a los pertenecientes más jóvenes del terreiro. Para ello, en primer lugar, se debe profundizar en el término axé.

5.5.1 EL AXÉ

El axé⁷³ es la energía o fuerza vital transmitida por los Orixás o dioses, es lo que da la manutención de la vida. Es el factor que mantiene el equilibrio en las casas de santo o *terreiros* y en los mismos devotos. Su disminución produce enfermedades físicas y mentales o desequilibrios socioeconómicos. Su aumento ayuda a conseguir la armonía con los Orixás y se realiza a través de las prácticas rituales. De aquí la importancia de los sacrificios de animales en el candomblé y la utilización de hierbas y hojas. Puesto que el Axé puede originarse de los reinos animal, mineral y vegetal.

El desarrollo analítico junto a la definición del concepto Axé de Juana Elbein dos Santos en su libro “Os Nagô e a Morte” es uno de los más completos dentro de la bibliografía sobre las religiones afrobrasileñas. De acuerdo con Elbein dos Santos el axé es una fuerza que asegura la existencia dinámica. Sin el axé la existencia estaría paralizada, desprovista de toda posibilidad de realización. Es el principio que hace posible el proceso vital. Es transmisible, conducido por medios materiales y simbólicos y solamente puede ser adquirido por *introyección*⁷⁴ o por contacto. (Elbein dos Santos, 1975:39)

⁷³ El axé nos puede recordar a los antropólogos, el concepto de mana originario de las etnias polinésicas tan estudiado por los antropólogos evolucionistas como Marett y Tylor y funcionalistas como Durkheim, sin embargo es un termino diferente. El mana se define como una fuerza sobrenatural no vitalista que se puede adquirir, en cambio, el Axé es una fuerza sobrenatural vitalista que también se puede adquirir.

⁷⁴ La autora Juana Elbein dos Santos utiliza el término psicoanalítico *introyección* acuñado y utilizado por primera vez por el psicoanalista Sandor Ferenczi para indicar el proceso inconsciente de transferir emociones de odio y amor del individuo a objetos exteriores a su persona.

El axé no aparece espontáneamente, debe ser transmitido. Todo y todos en el terreiro deben recibir axé, acumularlo, mantenerlo y desarrollarlo. Según Elbein dos Santos, el axé es plantado en el terreiro de tres formas: primero, por las ofrendas en los rituales en el *pejí* (altar) a los orixás, este axé es transmitido a sus orixás por medio del ritual de iniciación (borí) y por las consecutivas conductas individuales y rituales para realimentar sus orixás representados por objetos ritualísticos como son platos, vasijas, etc. En segundo lugar, por el axé de cada miembro del terreiro va acumulando a través de la iniciación y de las *obrigações*⁷⁵, o también el axé puede ser heredado de los antepasados familiares, por linaje⁷⁶. En tercer lugar, Elbein dos Santos se refiere al axé de los antepasados del terreiro, “de sus muertos ilustres, cuyo poder es acumulado y mantenido ritualmente en los asentamientos”. (Elbein dos Santos, J.,1975:40)

Sin embargo yo añadiría un cuarto elemento que es el terreiro, el lugar material; tiene su propio asentamiento de axé en el centro del local, además es señalado con una baldosa diferente o simplemente con una vasija con agua. Este asentamiento se inicia cuando se funda el terreiro, después en los rituales se sigue alimentando este punto central del terreiro. Bastide destaca que el axé del candomblé “*debe condensar todos los axés, exactamente como el terreiro es un resumen de todo el territorio nagô. Generalmente, lo que será enterrado bajo el poste central o mástil litúrgico será entonces el “agua dos axés”, según la expresión de Edison Carneiro, esto es, el liquido que contiene un poco de la sangre de todos los animales sacrificados, cada divinidad tiene sus animales obligatorios, así como también un poco de todas las hierbas que pertenecen a los diversos orixás. Hecho esto, se puede abrir el terreiro, está preparado para recibir a los fieles y que puedan impregnarse de presencia divina.*” (Bastide, R., 2001:78)

El axé, como toda fuerza, puede disminuir o aumentar. Esas variaciones están determinadas por la cantidad de actividades y conductas rituales. El desarrollo del axé individual y colectivo impulsa el axé del terreiro. Además, si un terreiro es antiguo y

⁷⁵ Las *obrigações* son rituales obligatorios que se realizan cada año y cada siete años para realimentar el axé de cada persona, se le llama “dar de comer a la cabeza”

⁷⁶ Los descendientes de babalorixás (padres de santo o sacerdotes) y yaolorixás (madres de santo o sacerdotisas) no necesitan iniciarse, puesto que el axé puede ser heredado, tan sólo haría falta alimentarlo.

muy activo, o si las sacerdotisas o ialorixás tienen un grado de iniciación elevada, el axé será muy poderoso. (Elbein dos Santos, J., 1975:40)

Elbein dos Santos clasifica los elementos portadores del axé en tres categorías, la primera, sangre roja; la segunda, sangre blanca; y la tercera, sangre negra. (Elbein dos Santos, J., 1975:41-43)

La primera categoría, sangre roja proviene:

- a) Del reino animal: sangre menstrual, sangre humana o animal.
- b) Del reino vegetal: aceite de palma (dendê), miel (sangre de las flores), etc.
- c) Del reino mineral: cobre, bronce, etc.

La segunda categoría, sangre blanca, procede:

- a) Del reino animal: semen, saliva, aliento, secreciones, la baba segregada de algunos animales y plantas, como el caracol.
- b) Del reino vegetal: sabia, zumos, alcohol, mantequilla vegetal, etc.
- c) Del reino mineral: sales, tiza, aluminio, etc.

La tercera categoría, sangre negra, se origina:

- a) Del reino animal: cenizas de animales.
- b) Del reino vegetal: el zumo oscuro de ciertos vegetales, polvo índigo extraído de árboles, etc.
- c) Del reino mineral: carbón, hierro, etc. (Ibid.)

Como se puede comprobar en esta clasificación, la utilización de hojas y hierbas para la curación o limpieza es fundamental en la vida de los terreiros. Hay una gran variedad de plantas y árboles que los neófitos deben aprender a utilizar. Por otra parte, la sangre en los sacrificios de animales es el elemento fundamental, dador y creciente del Axé. Los participantes en el candomblé a lo largo de su vida religiosa deben mantener el Axé ya sea por medio de las *obrigações* (rituales de obligación u ofrendas)

o de purificaciones. Después de la iniciación, el iniciado debe hacer ofrendas cada año y cada siete años para mantener el Axé.

La sangre es ofrecida a todo, desde los tambores al propio espacio, el terreiro. Amén de los iniciados y *filhos de santo* que continúan con su desarrollo espiritual en el terreiro por el contacto con la sangre de los animales. Es parte de los rituales que las cabezas de animales sacrificados de cuatro patas se pongan encima de la cabeza del participante o si es una gallina, el animal sacrificado, se pone en la boca del iniciado o *filho de santo* la cabeza de la gallina y éste tiene que absorber la sangre.

En los ritos de iniciación, los iniciados o *iaôs* sufren incisiones en la piel hechas por el sacerdote *babalorixá* con una navaja o cuchillo, llamadas *curas* (*kuras*). La tradición es hacer las incisiones con el mismo cuchillo o navaja a todos los iniciados y la navaja es pasada del sacerdote al iniciado. Las *curas* o escarificaciones representan el símbolo de cada tribu o el símbolo de cada terreiro con el propósito de *cerrar* el cuerpo del iniciado, protegiéndole de toda negatividad y para prevenir enfermedades. Según Prandi, las *curas* son hechas en el pecho, en ambos lados, en la espalda, también en los dos lados y en los brazos; evitando así que en cualquier dirección entre algo negativo en el cuerpo del *iaô* o iniciado. Además de éstas, en la iniciación, se realiza el *farim*, que es una incisión en el centro de la cabeza *orí* del *iaô* o iniciado, que por una parte impide también que algo negativo pueda entrar en la cabeza del *iaô*, y además facilita la comunión o unión con su Orixá. Es también común hacer incisiones en la suela de los pies para evitar pisar algo negativo que pueda interferir con el *iaô*, en algunos casos todavía se sigue haciendo un corte en la lengua de los iniciados, para que los mismos no coman alimentos “trabajados”⁷⁷, y para que en caso que se coman, no les sienten mal. (Prandi, R.,1996) Después de hechas las incisiones o escarificaciones, el iniciado toma un *baño de sangre* (*sundidé*) de los animales sacrificados y por último se pone un pequeño *cono* (*adoxú*) con hierbas y polvos medicinales para cerrar las heridas (*atim*). (Gudolle Cacciatore, O., 1977:98)

Durante este proceso de iniciación que tiene una duración de veintiún días de recogimiento y rituales (dependiendo del terreiro y del tipo de culto), los iniciados o

⁷⁷ Se le llama comidas trabajadas, a los alimentos preparados con fines ritualísticos para producir mal en una persona, ya sea físico o mental.

iaôs se preparan para poder recibir a su Orixá y tener el conocimiento necesario para poder venerarlo de la forma correcta. El iniciado empieza una nueva vida, como si de una metamorfosis se tratara.

En las últimas décadas se ha extendido la transmisión de enfermedades como el SIDA o la hepatitis B o C en Brasil, debido a que las poblaciones marginadas son más propensas y vulnerables a este tipo de enfermedades por falta de recursos e información. Por lo que el gobierno de Brasil junto con los ayuntamientos de grandes ciudades y asociaciones surgidas al amparo de la ayuda y la anti-discriminación de la población negra ha realizado campañas estratégicas con objetivos claros y directos para expandir la educación de higiene y salud a las comunidades más marginadas.

La sangre es la que como se ha dicho anteriormente, da principalmente la vida, el Axé. Por lo que hay que considerar seriamente que el contacto con la sangre puede ser peligroso, puesto que puede contagiar enfermedades como el SIDA y la hepatitis. Además, como otro objetivo es el de la educación sexual, advirtiendo de enfermedades de transmisión sexual, incluyendo, además de las que sean mencionado anteriormente; sífilis, gonorrea, herpes, clamidia, tricomoniasis, entre otras. Además, lógicamente se promueve el uso del condón para evitar además embarazos no deseados.

Para ello se pensó en primer lugar en los terreiros o casas de santo al ser un espacio común y de reunión de la población negra, además en motivar y educar a los líderes religiosos que son los responsables de las comunidades tanto a nivel espiritual como corporal para que se enfrenten a la nueva realidad. Asimismo, se organizan congresos y seminarios donde se dan cita los líderes religiosos más representativos y ellos serán los encargados de difundir a los demás terreiros. Los terreiros tienen un papel fundamental en la sociedad brasileña porque como espacios de convivencia permiten la construcción de redes de sustentación colectiva que pueden producir cambios positivos en relación a la calidad de vida.

El terreiro es un espacio religioso en el que se trata además la salud de los miembros. La salud tiene como finalidad el equilibrio del cuerpo a través del fortalecimiento de la energía vital, el axé, proporcionando también una integración subjetiva e inclusión social. El candomblé o la religión afrobrasileña se transmite de

forma oral; así el conocimiento pasa del babalorixá o sacerdote, a los iniciados, aunque actualmente existen libros escritos por los propios sacerdotes:

“En mi terreiro, antes de la aparición del SIDA, adopté la costumbre de que cada iniciado tuviera su propia navaja o cuchillo, porque son instrumentos particulares de cada orí (cabeza); pues, así como son necesarios en la iniciación, también son necesarios en el ritual de difuntos Axéxe...., por lo que cada persona debe tener sus propios instrumentos, y hoy en día, además de cómo medida de higiene, sirve como precaución de contagio de enfermedades, incluyendo el SIDA.” (T’Ògún, A., 2001:9)

Por todo ello, la Secretaria de Salud (Ministerio de Salud de Brasil) ha editado panfletos, trípticos y revistas entre otros medios de comunicación y publicidad con el propósito de que llegue la información a toda la población.⁷⁸ Concretamente existe la revista educativa Atotô distribuida en el terreiro Obá Ogunté (Sitio del padre Adão) de Papai.

5.5.2 REVISTA ATOTÔ

Papai colaboró y asesoró la edición de la revista *“Atotô. Cartilla de prevenção as DST/AIDS dirigida aos participantes dos cultos afro-brasileiros”*. Ésta es una revista formativa de las que en Brasil llaman *cartillas educativas*, que por otra parte es un método didáctico utilizado en la mayoría de países latinoamericanos para transmitir mensajes de índole educativa en forma de cartillas ilustradas de fácil comprensión, para llegar a toda la población, específicamente a las comunidades marginadas. La cartilla Atotô está ilustrada en forma de comic, utilizando la mitología afrobrasileña dirigida a la población adolescente de afrodescendientes. Tuvo una tirada de 6000 ejemplares y fue editada en el año 2001. Papai, actualmente, la sigue distribuyendo.

⁷⁸ Asimismo, la Secretaria de Salud en Recife ha implantado desde 2002, pruebas en los bebés para diagnosticar enfermedades congénitas como la Anemia Falciforme, que se da principalmente en la población afrodescendiente. La Anemia Falciforme es una enfermedad que pasa de padres a hijos y altera los glóbulos rojos.

Así tenemos en la revista *Atotô*, tres cuentos o leyendas recogidos de la mitología afrobrasileña para transmitir diversos mensajes instructivos sobre higiene y salud:

1.- La historia de Nanã y Ogum: Esta leyenda mitológica describe el enfado de la Orixá Nanã, la diosa de las aguas estancadas, como los lagos, los estanques y los pantanos que, al estar sin movimiento, son aguas de la vida y de la muerte. Nanã se enfadó con Ogum, el Orixá de los metales. Nanã no reconoció la superioridad de Ogum, que se sentía el Orixá más poderoso porque todas las herramientas, instrumentos y armas se hacían con metales, rebatiéndole que había otros orixás con poderes más trascendentales. Ogum no pudo controlar su ira y amenazó a Nanã. Por lo que ésta decidió que nunca volvería a utilizar metales; desde entonces ella sacrificaría los animales con cuchillos de palo muy afilados.

Se ha utilizado esta leyenda que trata de la disputa de Nanã y Ogum sobre la utilización de herramientas de metal para difundir los siguientes mensajes educativos: no se debe utilizar la misma navaja para más de una persona; no se debe tocar la sangre de otra persona y es imprescindible desinfectar los instrumentos.

2.- La historia del nacimiento de Obaluaiê: En esta leyenda, Nanã abandona a su hijo recién nacido Obaluaiê en una cesta en el río porque había nacido enfermo, con llagas en todo el cuerpo debido a la viruela. Yemanjá, la diosa de las aguas saladas, lo recogió cuando la cesta arrastrada por el cauce del río llegó al mar y fue ella quien lo curó y lo educó como si fuera su propio hijo.

El mensaje educativo en esta leyenda se basa en la responsabilidad de la sexualidad del individuo, el uso del condón para evitar embarazos no deseados y para evitar enfermedades sexualmente transmisibles.

3.- La historia del encuentro de Obaluaê con Yansã. Esta leyenda trata sobre la atracción que sintió la Orixá Yansã (diosa del viento y de las tormentas) hacia Obaluaiê que, avergonzado de la viruela que padecía, no se dejaba ver y estaba cubierto con un traje de paja que le cubría por entero. Yansã sintió curiosidad de verle y provocó un torbellino de viento que le levantó el traje de paja (*mariwo*) y pudo ver el cuerpo de

Obaluaiê. Yansã no se fijó en la enfermedad, sino en un hombre con un cuerpo y un interior hermosos.

El mensaje educativo es concienciarse y solidarizarse con los enfermos y convencer a la comunidad para recurrir a los médicos profesionales para curar el cuerpo en caso de enfermedades graves, ya que los orixás ayudan con el sufrimiento del alma, pero no se puede descuidar la salud física.

Estas tres leyendas presentadas en la revista de forma ilustrada ayudan a comprender mediante la mitología afrobrasileña la capacidad de adaptarse a nuevas necesidades sociales y sanitarias. Papai ha repartido esta revista a toda su comunidad y al resto de comunidades de su entorno. Es su obligación como babalorixá apoyar y explicar a sus iniciados, de prevención de enfermedades e invitar a profesionales de salud al terreiro. El terreiro de Papai es una comunidad donde los miembros cuentan con apoyo y orientación.

Para concluir, la revista Atotô pertenece a un proyecto del gobierno de Brasil y del ayuntamiento de Recife que contempla las necesidades reales de la comunidad afrobrasileña; para ello eligieron el asesoramiento de Papai. Teniendo como objetivos fundamentales: prevenir la salud sexual y reproductiva en los terreiros. Así como informar y delegar a los sacerdotes de los terreiros para que ellos procuren informar a la comunidad sobre el riesgo de enfermedades de transmisión sexual como el SIDA, la hepatitis, entre otras. De esta forma, la salud de las comunidades está conectada a la salud pública por medio del sacerdote y, asimismo, hay una red de intercambio de informaciones sobre la salud entre los diversos terreiros. Sin embargo, las cartillas educativas, siendo un instrumento didáctico popular, no es un método suficiente, ya que he comprobado que muchas de ellas no se leen o se amontonan con los periódicos. Por ello, se hace hincapié en la capacidad de líder religioso para transmitir e informar sobre la salud en las comunidades afrobrasileñas.

Igualmente, es destacable el hecho de que en las últimas décadas la salud pública se haya preocupado por las comunidades marginadas de Brasil con un proyecto estratégico significativo, aunque realmente no es suficiente todavía para llegar a todas las comunidades, tanto en el ámbito urbano como el rural. No obstante, el punto

substantial aquí, es destacar el cambio que se produce en los rituales. Aunque la esencia y los símbolos sean los mismos, los sacerdotes o babalorixás se han adaptado a nuevas formas ya sea por higiene o por salud. Como hemos visto: el caso de concienciar a los neófitos de utilizar cada uno su propio cuchillo o navaja; el hecho de ir al médico; o la utilización del condón. Lo sagrado ha de evolucionar para adaptarse a lo profano, en este caso, a circunstancias hacen peligrar la salud del individuo. Con lo que podemos decir que la normativa tradicional del ritual no se mantiene si se descubre que perjudica la salud. Incluso existe un cambio de mentalidad que comienza por los líderes religiosos que la transmiten al resto de la comunidad.

Finalmente, es significativo añadir que también se está comenzando a producir una concienciación ecológica por parte del gobierno y los ayuntamientos de Brasil, debido a las numerosas ofrendas y a los objetos que se ofrecen en los rituales. Esto es debido a que los objetos ofrecidos son botellas de plástico y cristal (refresco, sidra, champán), platos, regalos, pulseras, muñecas, etc. Estas ofrendas se dan en el exterior del terreiro: en la selva, como las ofrendas de Oxóssi; en el mar, como las ofrendas a Yemanjá; o en los ríos, como las ofrendas a Oxum. Por lo que el medioambiente se resiente por las numerosas ofrendas rituales, y tendrán que hallarse otras formas y otros lugares para realizarlas.

5.6 PAPAI Y LA MÚSICA COMO AGENTES SOCIALES DE CAMBIO

He podido comprobar cómo Papai se preocupa por sus *filhos*, sobre todo por los adolescentes. Evita, junto a los demás afiliados a su terreiro, el hecho de que estos adolescentes caigan en la prostitución, el alcoholismo o la delincuencia. Existe no solo una transmisión oral de los contenidos del culto, sino también de un código ético y moral. El control del cuerpo es fundamental, ya que se deben a los orixás. Hago referencia a Carvalho que es un experto en los cultos de Recife:

“Quanto ao xangô, principal tradição religiosa que perpetua a memória africana no Recife, a pesar de ser localizado sobretudo nas áreas periféricas da cidade e nos altos, ou morros, onde o índice de criminalidade é particularmente elevado, funciona justamente como uma barreira contra o crime e a violência

em geral. O culto não prescreve nenhuma conduta moral, no que tange aos costumes, porem inibe, pratica e simbolicamente, certos tipos de desvios sociais, tais como a prostituição profissional, o alcoolismo desmesurado e sobretudo o comportamento delinqüente. Dificilmente um alcoólatra ou uma prostituta poderiam de fato obedecer a chamada “lei do santo”, com suas inúmeras regras diárias de conduta e de controle do corpo, inclusive da sexualidade. Vários orixás são igualmente proibitivos com respeito a armas de fogo: pelo menos um deles (Xangô) expressamente castiga com a morte (e há varias historias que o afirmam) aqueles que o desobedecem e se tornam ou assaltantes ou mesmo membros das forças policiais. Há decerto um orixá (Ogum) que protege os soldados, mas exige que seu comportamento violento se submeta às normas e códigos próprios da profissão.” (Carvalho, J.J., 2003:89)

Siendo la música uno de los elementos fundamentales en el culto afrobrasileño. El terreiro de Papai tiene un grupo de maracatú llamado “O Sitio do Pai Adao” desde 1998. Entre las actividades que el terreiro de Papai ha realizado en los últimos años, han sido la grabación de un CD con los cantos de los rituales, en el que ha participado la propia comunidad y se ha creado un grupo de música afoxé, “Povo de Ogunté”. La música afoxé es canto, percusión y coreografía que como en el maracatú se toca en la calle. Se le denomina como “Candomblé da rua”. (Lody, R., 1995:143) El nuevo grupo de Afoxé creado con la colaboración de Papai se constituye de jóvenes que, por medio de la percusión y de la danza, evitan de los peligros de la calle, como son la bebida y la prostitución. Consecuentemente, Papai hace el rol de agente de cambio en la vida de estos adolescentes.

5.7 PAPAÍ COMO MAESTRO DE CEREMONIAS

En mi trabajo de campo, junto a Papai asistí a varias ceremonias, la salida pública de una iniciación en un terreiro Angola; la festividad de Ogum; la obrigação de Pai Marcelo; y la obrigação de una pareja de São Paulo, entre otras.

He elegido la obligación de Pai Marcelo que es uno de los filhos de santo de Papai, para la descripción etnográfica y posterior análisis. Esta ceremonia no se celebró

en el terreiro de Papai, ya que Pai Marcelo posee su propio terreiro junto a Pai Nael. Las razones de esta elección son, en primer lugar, que Papai es el que dirigía todo el ritual puesto que él es el babalorixá y pai de santo de Pai Marcelo. En segundo lugar, la mayoría de los pertenecientes al terreiro de Papai asistieron a este evento. En tercer lugar, fue una *obrigação* completa, ya que en la *obrigação* de la pareja de São Paulo, a la que asistí en el terreiro de Papai, sólo se realizó la primera parte, el borí o dar de comer a la cabeza. No hubo la última parte que es la salida al público, entre otros ritos. El ritual del borí tiene una cualidad terapéutica, al asentarse el Orixá en la cabeza de la persona, se le debe *dar de comer* cumpliendo una obligación o ofrenda con su divinidad, y de esta forma, se consigue un equilibrio en el cuerpo, la mente e incluso, en el estilo de vida.

5.7.1 RITUAL: *OBRIÇÃO* DE PAI MARCELO Y ZORAIDE

La *obrigação* u obligación comenzó un viernes al anochecer; los preparativos se realizaron durante toda la tarde. El terreiro de Pai Marcelo estaba repleto, habían llegado los cargos importantes del Sitio do Pai Adão. Pai Marcelo celebraba sus veintiún años de iniciación, es una de las celebraciones más importantes y la última, en relación a la renovación de votos. Como el mismo nombre indica, obligación es una ofrenda que se debe de hacer. Por otra parte, además de ser una renovación de votos y una ofrenda obligada, es *dar de comer a su cabeza*, es decir fortificarse y vitalizarse, aumentando el *axé* para sí mismo y sus orixás. El hecho de acumular y fortificar más *axé* es para los iniciados una acción sagrada que les ayudará a incrementar la salud, la economía y otros menesteres más materiales.

Pai Marcelo tuvo que preparar una ceremonia parecida a la iniciación, pero sin las fases de recogimiento en el terreiro durante varios días; el ritual de rapar el vello del cuerpo (*raspagem*), el ritual de la realización de las incisiones o Kuras en la piel (*cutilagem*) y la última ceremonia, la salida al público, es diferente también, puesto que el iniciado sale vestido de tres formas diferentes. Yo no asistí a una iniciación o *feitura de santo* completa, pero estuve en esta celebración de los veintiún años de Pai Marcelo, que igualmente posee una gran riqueza simbólica y complejidad en las formas. Asimismo, el ritual de la iniciación se ha descrito por numerosos autores como Verger, Bastide (2001), Querino (1988), Carneiro, Vogel *et al.* (1998), entre otros. René Ribeiro

describe la iniciación que estudió en varios terreiros de nación nagô en Recife, en la cual menciona varias intrusiones del catolicismo, como oraciones y persignaciones a lo largo del ritual. (Ribeiro, R., 1952:66-74) No obstante, en las ceremonias que voy a describir a continuación no hay muestra de ello, quizás Papai suprimió todo resquicio del catolicismo en su afán de conservar un *africanismo ortodoxo*.

La *obrigação* de Pai Marcelo comenzó con el *bori* o *obori* (dar de comer y beber a la cabeza). Pai Marcelo estuvo ahorrando durante meses para este ritual debido al gasto considerable que se produce con la compra de animales para sacrificar, alimentos, bebidas, trajes, entre otras cosas. Por otra parte, Zoraide celebraba sus diecisiete años de iniciación, por lo que ella sólo realizó el *borí* con Pai Marcelo el primer día, compartiendo gastos. Amigos y familiares trajeron también comidas o bebidas hechas en honor a sus respectivos orixás, para que se ofrezcan a la cabeza de Pai Marcelo y Zoraide.

Yo me situé a lo largo de los tres días al fondo del salón con la cámara de video, procurando no molestar. Al ser los dos primeros días rituales privados, me sentí complacida de haber sido invitada a ellos, a pesar de que en determinados rituales no podía estar, como en el *despacho o padé* de Exú.

5.7.1.1 EL BORÍ O DAR DE COMER A LA CABEZA

A Exú ya se le había despachado en el cuarto dedicado a él, en la entrada de la casa, sacrificando dos gallinas negras y una cabra. A este acto se le llama *padê* o *despacho de Exú*. Se hace siempre en primer lugar para que proteja la ceremonia y no dejé pasar a los espíritus de muertos o *eguns*. Si no se realiza así, dándole de comer primero a él, la ceremonia no saldría bien. Existe un cierto temor colectivo a las consecuencias vengativas de Exú. Además, siendo él, el mensajero de las divinidades, lleva las ofrendas a los orixás y los llama para que bajen a incorporarse.

Mientras se sacrificaban los animales en el pejí, el ogã y Mãe Cristina habían colocado en un lateral del salón, un lienzo blanco bordado en la pared; en el suelo una esterilla (*eni*) cubierta con un una sábana blanca. Por delante de esto en cada lateral una vela larga blanca, un jarrón con flores blancas, frutas (melón, sandía, limón, maracuya,

papaya, plátano, uvas, mango, ciruela, caqui, piña, granada, naranja, entre otras), bebidas alcohólicas, dos bollos de pan, caramelos, refrescos de guaraná, naranja, limón y cola, mermeladas, dos bollos dulces caseros, galletas, *acaçás*⁷⁹, *acarajé*⁸⁰, *farofa*⁸¹, *ebô*⁸², carne fresca de los animales recién sacrificados, carne fresca de buey y dos cuencos de cerámica blanca en cada lateral. Un cuenco sería para ofrecerlo a los orixás y el otro contenía agua. Toda esta cornucopia tiene un orden y un propósito, cada alimento o bebida estaba distribuido según las preferencias de cada orixá. Por ejemplo, en relación a las frutas: el melón era para Oxum, la naranja para Yemanjá, el plátano para Exú, etc.

Cuando todo estuvo preparado Pai Marcelo y Zoraide se sentaron en la esterilla (*eni*), Pai Marcelo del lado izquierdo y Zoraide a la derecha. Los dos vestidos de blanco con una tela que les cubría todo el cuerpo menos la cabeza. A la izquierda de Zoraide estaba sentada la madre de Papai, Mãe Janda y a la derecha de Pai Marcelo, Mãe Zeza que es la prima de Papai. Ellas harían las funciones de madrinas de este ritual para cada uno, les irían atendiendo guiándose por Papai. El ogã, Malaquíás, estaba al lado de Papai sentado en un banquito y teniendo otro ogã de Pai Marcelo en frente de él para ir cortando la carne, el pescado, u otros alimentos que fuesen necesarios.

En esta ceremonia todos debíamos vestir de blanco. Zoraide se cubría la cara de vez en cuando y se reía, estaba celebrando sus diecisiete años de iniciación, parecía que estuviera nerviosa y demostró ligeramente su desagrado al tener que probar la sangre de la cabeza de la gallina posteriormente.

Al ritmo del *agogô*, Papai comenzó el ritual. Con su hermosa voz comenzó a cantar en el modo llamada- respuesta⁸³ en lengua yoruba, las madrinas se levantaron

⁷⁹ *Açaça* es masa de harina de maíz envuelta en hoja de banano.

⁸⁰ *Acarajé* es un bollo empanado con harina de mandioca, frito en aceite de dendê y relleno de alubias, camarones seco y cebolla. Lo venden como cocina típica en las calles de Bahía las señoras vestidas de bahianas. Este alimento se le ofrece a Yansã y siempre se le ponen unos cuantos a Exú en primer lugar.

⁸¹ La *farofa* es harina de mandioca que se acompaña en casi todos los platos en Brasil.

⁸² El *ebô* es harina de maíz hervida con agua.

⁸³ Durante los tres días que duró esta ceremonia, la música y los cánticos acompañaron todo el tiempo. La letra de estos textos sagrados fue recogida y traducida por José Jorge Carvalho en su libro “Cantos Sagrados do Xangô do Recife”, realizando un trabajo impresionante a la par de hermoso. Él demostró que: “... la mayoría de los textos rituales cantados en las casas tradicionales de Xangô pernambucano – y muchos de los cuales son cantados también en otras partes del país- fueron de hecho conservados en un

para buscar en el centro de la cabeza la incisión hecha en la iniciación, donde se alimenta la cabeza con el axé. Papai dio palmadas mientras tocaba el cuenco de agua de cada uno y la cabeza de ellos. Después de esto comenzaron las ofrendas, la primera la de Yemanjá, una bandeja con un pescado y un cuenco de agua, para cada uno. Jerárquicamente comenzando por Papai, las madrinas, el ogã y todos los demás cargos e iniciados fueron poniéndolas en los laterales de la cabeza de Pai Marcelo y Zoraide; a la derecha, la bandeja con el pescado y a la izquierda, el cuenco con agua.

Posteriormente, uno de los ogãs de Papai, Malaquíás, ayudado por uno de los ogãs de Pai Marcelo, cortaron el pescado, la carne de vacuno y la carne de pollo en unos platos con aceite de *dendê* para Pai Marcelo y Zoraide respectivamente.

Mãe Zeza puso primero un trocito de pescado en el centro de la cabeza de Pai Marcelo, después untó la cola del pescado con aceite de *dendê* y le untó la cabeza, la frente y después en la boca. Pai Marcelo debía lamerla varias veces. Mãe Zeza continuaba repitiendo la misma acción en el cuello, en las cervicales, en las manos y en las palmas, en los pies y en las suelas de los pies. A continuación, hizo lo mismo con un trozo de carne de vacuno. Mãe Janda repitió la acción completa posteriormente con Zoraide, con la diferencia que con ella utilizó carne de pollo. Al terminar, Papai puso el resto del contenido de los platos en los respectivos cuencos de ofrenda de cada uno.

El resto de los asistentes seguían sentados cantando respondiendo a Papai. El *ogã* vino con dos gallinas blancas. Con un corte suave y decisivo Papai sacrificó una gallina entre el cuenco de Pai Marcelo y su cuenco de agua, para que el suelo del terreiro aumentara el axé también. Mãe Zeza estaba preparada con una taza para recoger un poco de sangre y ponérselo en el centro de la cabeza a Pai Marcelo y en las otras partes del cuerpo como hemos visto anteriormente. Mientras tanto Malaquíás sangraba el cuerpo de la gallina en el cuenco de Pai Marcelo.

Papai dio la cabeza de la gallina a Mãe Zeza que fue poniéndola en las diferentes partes del cuerpo. Lo mismo después con el cuerpo de la gallina. Esta misma operación se realizó con la segunda gallina ofrecida a la cabeza de Pai Marcelo también. Pai

yoruba casi intacto, a pesar de algunas deformaciones en la pronunciación y ciertas ambigüedades o desplazamientos en el tono. (Carvalho, J.J., 1993:14)

Marcelo comenzó a frotarse las manos suavemente en estado de trance hasta que se asustó con los cohetes que tiraron en este segundo sacrificio. Mãe Zeza hizo un gesto a Zoraide para que hiciera la misma acción de frotarse las manos. A Zoraide también le sacrificaron dos gallinas repitiendo lo mismo. Después, hubo otro sacrificio de otra gallina para Pai Marcelo y una paloma blanca para cada uno. A Mãe Janda le ayudaban puesto que es una señora de edad avanzada. Con todos estos untamientos, la sangre chorreaba por la cara de Pai Marcelo y Zoraide; sus madrinas les limpiaban con una toalla. Hubo un momento que a Zoraide se le salían las lágrimas, Mãe Janda se las secaba.

Los ogãs colocaron las cabezas de las aves en el cuenco de cada uno, con las patas y algunas plumas de las aves, vertiendo aceite de dendê. Después Papai seleccionó plumas del cuenco para dárselas a Mãe Zeza que se las puso en la frente y en la cabeza a Pai Marcelo; encima le puso un gorro blanco y una especie de cofia atada en la nuca. Con Zoraide obraron igualmente.

Papai eligió plumas largas para decorar el cuenco y poner entre los dedos de los pies de Pai Marcelo y Zoraide. Los ogãs pusieron más plumas en los cuencos, lavaron los cuchillos (*obes*) en el cuenco del agua y golpearon suavemente los cuerpos de las gallinas con el cuchillo. Otro ayudante se los llevó a la cocina para que las mujeres acabaran de desplumarlos y prepararlos.

Papai limpió un poco el suelo y se sentó en un banquito en frente de Pai Marcelo y Zoraide, procediendo a comenzar unas oraciones. Todo el mundo se puso de pie excepto Pai Marcelo y Zoraide que seguían frotándose las manos, y después estando todos de rodillas, se terminó la primera parte de la ceremonia, con esta oración:

“Orí owó (cabeza del dinero)

Orí èmí (cabeza del soplo vital)

Orí òsó (cabeza de la belleza)

Orí àláfíà (cabeza de la salud)

Orí ohun gbogbo Ólórò (cabeza que cubre todo el mundo)”

(Carvalho, J.J., 1993:147)

Papai descansó mientras los hombres desollaban la cabra en el patio y las mujeres preparaban en la cocina las gallinas y demás alimentos. Hubo un gran ajeteo en el terreiro, hasta que todo estuvo preparado. Trajeron al salón cazuelas y fuentes de la cocina, con la carne cocinada o cruda con aceite de dendê, con los diversos platos dedicados cada uno a un orixá, entre ellos, palomitas de maíz para los orixás Obaluaiê y para Oxalá.

Papai se sentó y comenzó a leer los caracoles o *buzios*, el *odú*⁸⁴ confirmó positivamente que la ceremonia estaba realizándose con éxito. Normalmente el resultado es positivo, en caso de que saliese negativo, no se podría continuar o habría que buscar una solución, al ver que alguna ofrenda no había sido correcta.

Habiendo sido el *odú* positivo, Papai continuó con la ceremonia. Fue cogiendo cada plato y cada cazuela con los alimentos cocinados para ir echando un poco con una cuchara de palo en el cuenco de cada uno. Luego acercaba el plato o cazuela primeramente a Pai Marcelo, que lo tocaba con la punta de los dedos de la mano y luego se tocaba la frente. Con Zoraide hizo lo mismo. Los alimentos que ya habían sido ofrecidos se iban apartando, algunos se llevaban a la cocina. Papai siguió con las botellas de bebidas alcohólicas, al ver tantas, bromeó, y el resto de la gente, se reía, a sabiendas que a Papai no le hacía mucha gracia que hubiera tantas bebidas de alcohol. Además alguien recordó que se habían olvidado de ofrecer los *acarajés* de Yansã; Papai los ofreció y siguió con los refrescos.

Había un vaivén de platos de la cocina al salón y del salón a la cocina. Papai cogió algunas *acaças* que fue desenvolviendo, tomando la masa de maíz para ponerla en el cuenco y después con otras *acaças*, hacer dos bolas y darles forma de un cuenco. Luego le volvieron a pasar los platos cocinados de carne, y fue cogiendo trocitos y los fue poniendo en los cuencos hechos de masa; el resto lo echaba en los cuencos que servían de ofrenda. De esta forma ponía en estos cuencos un poco de todos los platos preparados específicamente para cada Orixá, empezando por Exú y terminando por

⁸⁴ Odú es el resultado de una jugada o una tirada de los caracoles o *buzios*, en la adivinación. Los resultados dependen de la forma en que caigan los *buzios*, del lado abierto o cerrado. Se cuentan los abiertos y los cerrados, correspondiendo a los orixás. Se utilizan dieciséis *buzios*, múltiplo de cuatro, ya que el número cuatro es sagrado en la cultura yoruba. Así, la semana era dividida en cuatro días. El prestigio del babalorixá o pai de santo, también depende en su capacidad de adivinación.

Oxalá. Cuando terminó dio los cuenquitos hechos con masa a las madrinas que se los pusieron en la cabeza a Pai Marcelo y Zoraide.

Malaquías mientras tanto había preparado en un plato aparte una variedad de los distintos guisos y alimentos, para que las madrinas se lo dieran a probar a los dos agasajados, que comieron un poco de cada variedad y Papai echó el resto a los cuencos. Después lo mismo con los bollos dulces y los bollos de pan. Por último, Papai fue echando en un vaso, para cada uno, un poco de cada una de las bebidas alcohólicas, dándoselo a probar a ellos también y echando el resto al cuenco. Cuando se terminaron las bebidas alcohólicas, los asistentes dieron un aplauso riéndose; había sido un gran número de botellas las probadas. Luego Papai cogió el *ebô*, agua y harina de maíz, que había en otro recipiente y lo dio a probar también en una taza. Finalmente, Papai colocó todas las frutas alrededor de los cuencos de ofrenda y esparció por encima de todo, caramelos y galletas.

Seguidamente se arrodillaron todos y dejaron de cantar, puesto que ahora Papai dirigía unas oraciones. Todos se frotaban las manos. A una señal de Papai, las madrinas del acto cogieron el cuenco hecho de masa de las cabezas de Pai Marcelo y Zoraide, para darles a probar un poco de la carne que había dentro. Papai puso los cuencos de masa encima de los cuencos de ofrenda, decorándolo todo con más plumas blancas.

Llegó el momento de confirmar otra vez si la ceremonia se estaba realizando con éxito. Papai leyó los caracoles y el *obí*, dando como resultado que la ceremonia había sido positiva y los orixás daban su aprobación. Todos aplaudieron y se pusieron de pie. Ayudaron a levantarse a Pai Marcelo y a Zoraide que después de todo este tiempo, sentados con las piernas estiradas, estaban entumecidos. Papai entonces gritó tres veces “*chikiri*” y a cada grito de él, Pai Marcelo y Zoraide saltaban. Inmediatamente Pai Marcelo y Zoraide salieron a la calle, mientras todos aplaudían, bailaban y cantaban “*E barika*⁸⁵”, que significa enhorabuena, y los cohetes explosionaban.

⁸⁵ José Jorge Carvalho ha recogido este cántico de júbilo que se canta después de los rituales del *oborí* y de los sacrificios a los *eguns*. Da varias interpretaciones en la traducción de este texto sagrado. (Carvalho, J.J., 1993:175)

*“E barika, e barika
Olorun o fe mole e barika
Seke seke e barika
A kumo dumo e barika
Ofe odun e barika” (Carvalho, J.J, 1993:175)*

Hasta Mãe Janda a sus años bailaba sonriendo. Los agasajados fueron dirigidos al pejí de la casa con las madrinas. Al rato salieron, se prosternaron para saludar jerárquicamente, primero a Papai y después al resto de mães y pães. Así terminó el ofrecimiento de la comida a la cabeza o *borí*. Pai Marcelo y Zoraide tuvieron que dormir en la esterilla toda la noche.

5.7.1.2 EL BAÑO DE LAS FOLHAS: AMACI NI ORI⁸⁶.

Al día siguiente por la mañana, sábado, comenzaba el ritual de las *folhas* (hojas y hierbas sagradas). Las *folhas* son una parte fundamental en los rituales de Xangô o Candomblé, también a cada orixá le corresponden ciertos árboles, arbustos y hierbas. Cuando llegué a primera hora de la mañana, estaba todo limpio y recogido del día anterior. Los cuencos de las ofrendas se habían colocado en el pejí. Al fondo estaba Papai sentado organizando las *folhas*, al lado de una palangana grande de hojalata. Mãe Zeza le ayudaba. Pai Marcelo y Zoraide estaban sentados en la esterilla, vestidos con otras ropas blancas; Pai Marcelo llevaba un gorro de punto de ganchillo blanco⁸⁷ y Zoraide un pañuelo atado a la cabeza. Papai tenía a su lado los siguientes objetos: una vela, una vasija con agua, un cuchillo, un plato con los caracoles y *obí*, un plato con tapioca, un plato con arroz, alubias rojas y maíz amarillo y blanco (*canjica*) con algunas monedas, el *agogô*, una botella de vino de palma, una botella con aceite de dendê, una botella de miel y una botella de aguardiente.

A los iniciados que habían asistido se les ató una fibra de la hoja del banano en la muñeca. Papai comenzó encendiendo una vela, orando en yoruba. Bebió un poco de

⁸⁶ *Amaci ni ori* significa lavar la cabeza con el agua macerada de las hojas. (Gudolle, O., 1977:47)

⁸⁷ Similar a los gorros árabes llamados *taqiyas*. En el candomblé, se les llama *filá*.

agua de una *quartinha*⁸⁸ y escupió sobre las hojas. Comió un *obí* y bebió un poco de aguardiente y lo volvió a escupir, dando unas palmadas sobre su puño. Después abrió *acaças*, puso la masa en un plato y echó vino encima. Papai y Mãe comentaron el hecho de lavar los collares de Oxalá aparte, por eso pidieron traer otra palangana.

Papai iba eligiendo hojas que Mãe Zeza iba echando en la primera palangana. Así con todas las hojas dedicadas a cada orixá. En el momento que llegó a las hojas dedicadas a Yansã, orixá regente de Pai Marcelo, Papai lo llamó para que se acercara. Mãe Zeza le quitó el gorro y le apartó algunas plumas que tenía todavía del día anterior. Papai estuvo instruyéndole sobre las *folhas sagradas*, para después darle con unas hojas en la cabeza, mientras le decía algo al oído. Mientras todos gritaban “*Epa Hei*” el saludo a Yansã. Papai hizo lo mismo con otras hojas, pero en vez de darle a Pai Marcelo en la cabeza con ellas, le dio a Mãe Zeza. Todos se rieron del despiste, hasta él mismo. Cuando terminó con las hojas, echó el contenido del plato con la masa de maíz encima de las hojas en la palangana.

Papai llamó a Malaquíás que empezó a mezclar y a machacar las hojas en la palangana con las manos, mientras que todos cantaban con un ritmo martilleante. Pai Nael, mientras tanto, repartía caramelos a los niños que entraban y salían. Cuando Malaquíás terminó con las hojas, Pai Marcelo echó agua en la palangana. Malaquíás lo removió todo durante unos minutos y quitó las hojas del agua. A continuación, Malaquíás y Mãe Zeza lavarían en esa agua macerada llamada *amaci* con esparto (*palha da costa*⁸⁹) los collares y los asentamientos de Oxalá: la palangana, la vasija, la taza y los platos. Después echó vino en el agua. Entretanto, Mãe Zeza dividía el agua en la otra palangana

Pai Nael fue mandado por orden de Papai y Pai Marcelo a poner una cuerda de pared a pared para sujetar unas sábanas con pinzas, para dividir el salón. Papai estuvo dando órdenes y consejos de cómo organizar el siguiente ritual. Papai lavó él mismo, en el agua macerada, el asentamiento dedicado a Yansã de Pai Marcelo. El asentamiento constaba de una tinaja, de una fuente y platos de barro, puesto que para esta Orixá se

⁸⁸ La *quartinha* es una vasija que se ponen en los pejis delante de los asentamientos, cada orixá tiene una, normalmente contienen agua.

⁸⁹ Hasta hace unas décadas, había productos que se traían exclusivamente de África, como el esparto, paños, pimienta, etc. De ahí la denominación “de la costa”.

deben utilizar los artefactos de barro, otros asentamientos de otros orixás como Oxalá se elige cerámica. Papai también lavó los utensilios representativos de Yansã, como son los cuernos de buey⁹⁰ y los collares de colores blanco y rojo⁹¹. Poniendo empeño en la piedra sagrada del asentamiento (*otá*⁹²), que la frotó con esparto. Para después teniendo la piedra en su mano izquierda, lavó la cabeza de Pai Marcelo, echándole agua con una palangana pequeña de barro. Ordenó que jerárquicamente le fueran echando Mãe Janda, Mãe Zeza y Malaquíás. Seguidamente Papai puso una mano en la cabeza de Pai Marcelo, éste seguía arrodillado, mientras tocaba el agogô y gritaba: *Epa Hei!* Todos los asistentes le seguían cantando y gritando a Yansã, hasta que ésta hizo su aparición. Pai Marcelo comenzó a temblar y a mover los hombros, con las manos para atrás. Papai le seguía teniendo la mano en la cabeza; todos se pusieron de pie para aplaudir, cantar y bailar a Yansã con júbilo y euforia, los cohetes sonaron. Y se oían de trasfondo los gruñidos estridentes de un cerdo que estaba en el patio.

5.7.1.3 EL BAÑO DE SANGRE: SUNDIDÉ

A continuación dividieron el salón con la sábana que había preparado Pai Nael. Al fondo, dentro del recinto dividido, se quedaron Papai, Malaquíás, Mãe Zeza, Mãe Janda, Pai Marcelo y Zoraide. En el terreiro de Papai este ritual se hace en privado en su pejí que es de mayor tamaño que el pejí de Pai Marcelo, siendo éste de dimensiones pequeñas. Papai decidió hacer el *sundidé* en el salón de esta forma: algunos iniciados, como Pai Nael y otros hombres, entraban y salían del recinto teniendo acceso a éste, trayendo lo que Papai iba pidiendo. Los ayudantes para el sacrificio de animales eran hombres. De hecho, son los hombres los que se encargan de ello en este culto. Detrás de las sábanas nos quedamos un grupo de personas, la mayoría mujeres, los niños que estaban jugando en el porche y yo. Se oían risas, la voz de Papai dando órdenes, pidiendo que trajeran el cerdo que tenían sacrificar con un tajo o mesa pequeña para estos menesteres. La hija de Zoraide, Beatriz, de trece años quería entrar con su madre, pero ésta le hizo señas para que se quedara fuera y le mandó traer unas toallas.

⁹⁰ Según la mitología, la orixá Yansã puede convertirse en búfalo. Esta es la razón que su elemento más importante sean los cuernos.

⁹¹ Al lavado de collares se le denomina *lavagem das contas*.

⁹² Otá es la piedra sagrada, centro del asentamiento, se pone en una fuente sopera rodeada de platos.

Todos nos tuvimos que poner de rodillas de cara a la sábana con la cabeza baja y por supuesto, todos descalzos. Una mujer se enjuagaba las lágrimas. Desde mi lugar pude ver una cabra que estaba atada en el porche. Beatriz se había sentado en una silla, Pai Nael en una de sus idas y venidas al recinto, trayendo un cuchillo, le dijo que se arrodillará. Pai Nael estaba nervioso y vigilaba todos los que estaban fuera del recinto, estuviéramos dentro del salón y de rodillas, menos los niños que a veces miraban con curiosidad hasta que se aburrían de tanto cántico, y seguían jugando en el porche. Se oía a Pai Marcelo, o a su divinidad Yansã, bramar como un toro o un bisonte.

Comenzó Papai con sus letanías en yoruba, para después comenzar los cantos llamada-respuesta en honor a Yansã. Los que estaban presentes en el recinto, comenzaron a gritar: *Epa Hei!*. Se oían los gruñidos del cerdo en el recinto, había comenzado el sacrificio. Malaquíás salió del recinto dirigiéndose a la cocina con la camiseta completamente manchada de sangre para coger otro cuchillo y un paño.

Por debajo de la cortina se veían los pies de Pai Marcelo, que debía estar de rodillas y el cuerpo inerte del cerdo. El *sundidé* significa baño de sangre, consiste en poner la cabeza del animal sacrificado encima de la cabeza de Pai Marcelo estando este apoyado en la tinaja. Asimismo, le untan el cuerpo con sangre en los lugares mencionados anteriormente: cabeza, frente, boca, cuello, cervicales, manos y pies. Van echando la sangre a la tinaja de barro que es parte del asentamiento de Yansã junto al agua macerada con las hojas anteriormente. También bañan con sangre el resto de elementos que componen el asentamiento de Yansã de Pai Marcelo, la vajilla, la piedra sagrada, la tinaja y los cuernos de buey. Un ayudante salió para llevar la cabra, que esta pobre, fue de lo más silenciosa, ni berreo siquiera. Igualmente, otro ayudante a los cinco minutos llevo del patio una gallina negra y otra de Guinea.

Pai Nael se dio cuenta que una señora ya mayor llevaba mucho tiempo de rodillas con la cabeza en el suelo y le empezó a frotar haciendo círculos con la mano en la espalda, luego le acarició con ternura la cabeza. Ésta comenzó a tener temblores y luego convulsiones, mientras que dentro del recinto Pai Marcelo estaba en éxtasis, porque Papai comenzó a entonar cánticos de júbilo y todos comenzaron a aplaudir y a cantar. Pai Nael levantó a la señora, le quitó los collares y la introdujo al recinto; ella entró bailando con las manos en la cintura para atrás. Malaquíás acompañó los cánticos

con un taburete de plástico y llevó el rimo golpeándolo. Todos bailaban con alegría y gritando: ¡*Epa Hei!*, los de dentro del recinto y los de fuera. La diosa Yansã estaba con ellos. Al rato sacaron a la señora mayor y la sentaron en una silla, mientras que otro ogã traía otra gallina negra. Siguieron los cánticos de júbilo.

Cuando terminaron los cánticos, salieron varios hombres con los cuerpos de los animales para llevarlos al patio para después prepararlos para el gran banquete de la ceremonia del día siguiente. Las cabezas las llevaron al pejí. A Pai Marcelo se lo llevaron de la mano a su habitación envuelto en una sábana.

Los hombres desollaron la cabra en el patio, mientras las mujeres desplumaban las gallinas y las cocinaban para comer. Transcurrido un tiempo, Pai Marcelo salió y se sentó en el salón. Le habían puesto un gorro blanco y su camiseta blanca estaba salpicada de sangre así como las ropas de los ayudantes. Pai Marcelo siempre me miraba de una forma como si estuviera asaltando su intimidad y de hecho, lo estaba. Otras mujeres limpiaban el salón. En el patio había tres cabras más esperando y unas diez gallinas correteando.

Posteriormente, Papai se dirigió al pejí de Yansã fuera de la casa, donde sacrificaron dos gallinas negras para Obaluaê, para después sacrificar una cabra en el pejí de la casa.

Este día terminó con una comida comunitaria, primero comieron los orixás, la cabeza de Pai Marcelo y después los asistentes.

5.7.1.4 LA SALIDA PÚBLICA

El domingo me dijo Papai que estuviera a las seis de la tarde en el terreiro; era la gran fiesta. Era la salida de Pai Marcelo al público, habiendo renovado sus votos a Yansã. Papai era quien me marcaba la hora para que estuviera en los terreiros.

Cuando llegué el terreiro estaba repleto de gente, vecinos y curiosos se amontonaban en la entrada, miraban por las ventanas. Los pertenecientes a la

comunidad se habían vestido con sus mejores galas africanas, Papai vestía como casi siempre de blanco. Los iniciados en el Xangô destacaban por los colores brillantes de sus vestimentas, de acuerdo a su orixá regente. Habían venido muchos invitados de los terreiros afines a Papai, todos también con trajes de estilo africano. Todas las mujeres llevaban el pañuelo atado a la cabeza y la mayoría de los hombres un gorro (*filá*). En este evento nadie iba descalzo, las mujeres lucían sus sandalias de tacón mayoritariamente blancas. En el suelo habían echado hojas de *irokó*.

Malaquíás y otro ogã de Papai junto a un niño de unos diez años comenzaron a tocar los tres tambores⁹³ en el fondo de la habitación. Al niño lo irían sustituyendo durante la ceremonia. Papai al lado de los tambores y su madre detrás de él. Pai Marcelo estaba dentro del pejí, esperando a que le tocara el turno de salir. Un invitado que era *pai de santo* también tocó el *agè* que es un instrumento musical hecho con una calabaza envuelta en una red con cuentas y caracoles. A Papai le iban sustituyendo Malaquíás y otros pães de santo, invitados en la dirección de los cánticos en ocasiones que él estaba ocupado en otras tareas o simplemente por cansancio debido a la duración del evento.

Papai inició la ceremonia con el toque del *agogô*. Comenzó la *gira* o *xiré*, se fueron saludando jerárquicamente. Formaron un círculo (*roda*), los hombres por dentro y las mujeres por fuera y comenzaron a bailar en círculo en dirección contraria a las agujas del reloj siguiendo los cánticos dedicados a los orixás. En la *roda* sólo bailan los iniciados, los demás miran o bailan aparte fuera del círculo. Todos llevan una toalla pequeña en el hombro, para secarse el sudor.

Cuando llegó el turno de los cánticos de Yansã, pararon los tambores. Papai se dirigió al *pejí*, para preparar a Pai Marcelo. Volvieron a tocar los tambores en forma de llamada y salió del pejí la *iabá* de Pai Marcelo con una esterilla (*eni*), un *pano da costa* bordado⁹⁴ y una vasija con agua (*quartinha*); detrás iba Mãe Cristina con una cesta plana de mimbre en la que había un plato con los buzios o caracoles y el *obí* o nuez de cola, dos tazas, un cuenco con arena y otro plato con *acaças* abiertas. Después Mãe

⁹³ Los tres tambores (*atabaques*) fueron traídos del terreiro de Papai, puesto que el terreiro de Pai Marcelo no los tenía todavía. Los tres tambores se denominan: *rum*, *rumpi* y *lé*, y su sonido es diferente dependiendo de la tensión de las cuerdas. Los tambores son consagrados y *se les da de comer* también.

⁹⁴ Un *pano da costa* es una tela que acompaña a los trajes de estilo africano que llevan en el Xangô; se suele llevar al hombro. Asimismo, se lo ponen encima de los pantalones atado a la cintura. Suele ser bordado al estilo Richelieu.

Zeza con una cesta con las *folhas sagradas* tapadas con otro paño. Por último, salía bailando Mãe Janda trayendo de la mano a Pai Marcelo al ritmo de los tambores. Pai Marcelo iba vestido de blanco con pantalón, túnica o kaftan y el gorro (*filá*), todo ello con cenefas plateadas.

Colocaron la esterilla en el centro del salón, cubierta con el lienzo blanco con dos banquitos donde se sentaron frente a frente Pai Marcelo y Papai. Éste último encendió una vela, tiró los caracoles o *buzios* en el plato y el *odú* que salió fue positivo; salía Yansã en la primera vez. Todo el mundo vociferó: ¡Epa Hei!. Después Papai mordió el *obí*, bebió un poco de agua y lo escupió sobre la masa de las *abaças* abiertas. Volvió a echar los *buzios* por segunda vez, esta vez no salió a la primera; salió Yemanjá, y a la segunda, Yansã. En todo caso, positivo. Sonaron más cohetes. Papai comenzó a cantar; no tenía el *agogô* de la mano, pero hizo el movimiento como si lo tuviera. En un segundo, le trajeron uno. La vela se apagó con el ventilador, por lo que Papai ordenó quitarlo. Pai Marcelo sudaba, y se acercaban a él para quitarle el sudor con las toallas.

Papai paró los cánticos y extendió tres hojas grandes de castaño de Indias (*Aesculus hippocastanum*) en el suelo, en ellas puso un poco de la masa del *abaça*, un trozo de *obí* y un poco de arena. Luego mandó que jerárquicamente los iniciados fueran echando un poco de arena en cada hoja. Después de un rato de cánticos, quitó los tallos de las hojas y las envolvió atándolas cada una haciendo unos saquitos. Mãe Cristina y Mãe Zeza los llevaron a las tres puertas de salida y entrada de la casa para proteger de influencias negativas a los asistentes en la ceremonia⁹⁵. Lo curioso es que la primera Mãe cogía la hoja envuelta y la otra Mãe le iba dando con el tallo en la espalda, y de esta forma turnándose salían las dos corriendo y riendo.

Cuando terminaron, Papai cogió dos tazas en las que había agua en una de ellas y en la otra *garapa*⁹⁶, vertió el contenido de una a la otra varias veces y les dio a estas dos Mães la taza que quedó llena y la llevaron también al *peji* de Exú. Papai echó el resto de la masa de las *abaças* en las *folhas sagradas*. Finalmente, volvió a jugar los

⁹⁵ René Ribeiro menciona sobre la función de protección de dejar los tres paquetes envueltos en hojas en las tres puertas de salida y entrada de la casa. (Ribeiro, R., 1952:72)

⁹⁶ La *garapa* es zumo de caña de azúcar, bebida que se le ofrece a Exú.

buzios tres veces, y como resultado, salió dos veces Yansã, por lo que todo el mundo sonrió. Mientras que las *iabás* o *ayudantes* recogían todo, Pai Marcelo comenzó a bailar teniendo la cesta de las hojas en las manos. Mientras que Papai contento con los resultados tocaba el *agogô* y gritaba ¡*Epa Hei!* Pai Marcelo cuando se acercó a los tambores bailando, empezó a mover los hombros convulsivamente y comenzó a gritar. Con la cara transformada y los ojos cerrados, Papai le fue dirigiendo hacia fuera de la casa al ritmo del *agogô*. Pai Marcelo salió al porche ante la mirada de curiosos y vecinos que hicieron un pasillo para que pasara. A la entrada del *pejí* le cogieron la cesta y Papai le volvió a dirigir bailando con el *agogô* hacia el *pejí* de la casa, no entró, solo se quedó en la puerta y de ahí lo llevaron al dormitorio donde le cambiarían de ropa. La gente le aplaudía eufóricamente; los tambores habían subido el ritmo (*adarrum*⁹⁷), hasta que ya no se le vio más. Papai reanudó la gira, entretanto salía Pai Marcelo.

A los veinte minutos, salió Pai Marcelo o, mejor dicho, Yansã. Pai Marcelo iba vestido con un vestido blanco con escote palabra de honor y con un gran lazo. El vestido era de mucho vuelo, llevando por debajo un miriñaque. Del escote le colgaban unas cadenas finas llevando un cuerno pintado de negro de cada lado. Además en la cabeza llevaba un pañuelo blanco con un gran lazo blanco que le colgaba por la espalda y encima una corona (*adê*) de hojalata en color cobre que le cubría la cara con filamentos blancos. Le habían puesto collares y pulseras de cobre. En la mano derecha llevaba un alfanje también de hojalata y tono cobre, empuñándola hacia sí mismo clavándose la punta en el hombro. En la mano izquierda llevaba un ramo de flores blancas y un espantamoscas. En cada brazo llevaba el *contra-egun* una cuerda atada con varias vueltas con la función de alejar los espíritus de los muertos o *eguns*.

Pai Marcelo se puso delante de los tambores, le quitaron el sable, el espantamoscas y el ramo de flores, para que pudiera bailar según la coreografía correspondiente a Yansã. Moviéndose hacia delante y hacia atrás ondulado los brazos a la altura de los hombros, en ocasiones girándose por completo. Los asistentes estaban entusiasmados aplaudiendo y cantando, en ocasiones alzaban las manos hacia él. Pai Marcelo se prosternó ante Papai para luego abrazarle, luego siguió bailando. Su *iabá*

⁹⁷ *Adarrum* es el ritmo frenético y acelerado de los tambores y del *agogô* para la incorporación del orixá.

que también se había cambiado de vestido, antes iba de blanco y ahora de azul, puesto que ella es de Yemanjá, le secaba el sudor con una toalla. Entre cántico y cántico, cuando paraban los tambores, Pai Marcelo se paralizaba poniendo las manos hacia atrás en la cintura, bramando y moviendo la cabeza de un lado para otro, como si fuera un muñeco o una marioneta. La euforia de la gente y el éxtasis de Pai Marcelo se contagiaban, los percusionistas parecían que estaban poseídos también, e incluso Papai que siempre guarda las formas, estaba de lo más exaltado y feliz, orgulloso de su *filho de santo* Pai Marcelo.

Mãe Cristina que siempre contesta los coros con una voz potente y aguda, se puso en trance también. Enseguida fueron a atenderla Mãe Zeza y Mãe Janda, le quitaron los collares, pulseras y el reloj. Pai Marcelo se fue prosternando hacia otros mães y pães. Los tambores comenzaron de nuevo, Mãe Cristina bailó delante de los tambores con la coreografía específica de Oxum, siendo ella de esta divinidad, ondulando los brazos como si fueran la corriente de un río, aunque luego bailó frenéticamente. Después Mãe Zeza se la llevó a la cocina para atenderla, al rato se llevarían a Pai Marcelo también, y la *gira* continuó. Por último, Pai Nael también cayó en trance con los cánticos de Oxalá, su orixá regente. Se termina siempre con Oxalá, y por último, hubo una comida para todos los que asistimos, ya siendo más tarde de la madrugada.

CAPITULO 6.

UN CASO ESPECÍFICO DE DIVERSIDAD RELIGIOSA EN RECIFE: TERREIRO LAR DO ITA DE PAI ELY

Este capítulo tomará como ejemplo para analizar la diversidad religiosa en el terreiro Lar do Ita⁹⁸, del cual se describirá sus influencias de los diversos cultos, para poder observar como se han sincretizado: la religión católica, la influencia africana, la tradición indígena, el espiritismo europeo de Alan Kardec, el Catimbó-Jurema e incluso la influencia de los Vedas, además de los fundamentos del movimiento de la Nueva Era.

El Pãe de santo es Pai Ely, cuyo verdadero nombre es Manoel Rabelo Pereira. Motta y Brandão definen este terreiro como “Xangó Umbandizado”, siendo el Xangó de tradición nagô, la Umbanda y el Catimbó-Jurema, sus bases.



Pai Ely en su despacho.

Como referencia bibliográfica sobre este terreiro, tan sólo he encontrado varios artículos del profesor de psicología Stanley Krippner en Saybrook Graduate School de San Francisco. Krippner, uno de los pioneros de la psicología transpersonal, se ha

⁹⁸ El nombre del terreiro “Lar do Ita” es diferente a los otros terreiros de corte tradicional que son denominados en nagô si son de esta nación y hacen referencia a una de las cualidades de un orixá. En cambio, en este terreiro, al ser de umbanda, posee el término portugués *lar* que significa casa o hogar (igualmente en español) y luego hace referencia a un término nagô, *Ita*, que significa piedra sagrada de los orixás.

dedicado a estudiar los estados alterados de la conciencia en diversas culturas, entre ellas la de Brasil y concretamente a Pai Ely.

Pai Ely nació en 1932 en la población de Catende en el estado de Pernambuco; trabajó durante treinta y cinco años como director de un banco y lleva liderando este terreiro treinta y ocho años. En 2003 recibió el título de Emperador de Candomblé en Brasil y ha participado en varios congresos de chamanismo, terapias alternativas y parapsicología en Brasil, California y Alemania. En 1984 Pai Ely se casó con una de sus iniciadas que en ese momento tenía catorce años en el terreiro en una ceremonia de Umbanda, con la que tiene dos hijos.

El primer contacto de Pai Ely con los cultos afro-brasileños fue con el Catimbó-Jurema y su primera Maestra fue Dona Betinha. Posteriormente, continuaría con el Candomblé de la mano de Pai Paulo de Almeida en Río de Janeiro, para después seguir en Recife, con Papai en el Sítio de Pai Adão. Según expresa Pai Ely en la entrevista, después viajaría a Costa de Marfil para iniciarse con Pai Maiga Bebole Sole⁹⁹ con el que sigue actualmente; como Pai Ely dice "es quien manda en mi cabeza". Todos los terreiros en los que él ha estado, pertenecen a la nación nagô.

Sus manifestaciones espirituales comenzaron en 1970, cuando se encontraba en una ceremonia del banco en el que trabajaba, en el Teatro Santa Isabel de Recife. Él iba vestido de esmoquin y de repente, por primera vez el Orixá Omolú que le acompañará toda su vida se manifestó. Comenzó a rasgar sus ropas y a pegar a todo el mundo, hasta que un médico lo atendió. Tardaría once años, después de aquella experiencia en iniciarse y en asimilar su condición de "médium".

Es necesario señalar que, en la entrevista realizada a Pai Ely, se encuentran algunas contradicciones. Principalmente, cuando se refiere a los sacrificios, pues primeramente dice que todas sus iniciaciones fueron "*en seco*", es decir sin sacrificar ningún animal. Sin embargo, después dirá que en el periodo que se introdujo en la Línea Oriental, hacía sacrificios en la playa, y le advirtieron que tuviera cuidado para que no

⁹⁹ Este nombre no está correctamente escrito. Al ser un nombre africano, tuve dificultades de captarlo en la entrevista.

se le fuera a acusar de "criminal" en los periódicos, dada su condición de gerente de un banco importante en Brasil, en esa época.

Como se indicó, Manoel Rabelo Pereira es el verdadero nombre de Pai Ely, es una persona de piel blanca de setenta y dos años, en el año que se realizó esta investigación. Fue educado en el catolicismo y trabajó en un banco como gerente hasta que decidió dedicarse por completo al terreiro. Viste de corte serio occidental, camisa de manga larga y pantalón, cambiando el color de su ropa, dependiendo de la actividad y la ceremonia a que esté dedicado el día. Por ejemplo, los jueves que es el día de los Gitanos, viste de color rojo, siempre con pantalón y camisa de manga larga. Si es el día de los Pretos Velhos, viste de blanco. Además, lleva en las uñas de los dedos pulgares, pintadas con esmalte, una calavera roja en un fondo negro, representando una de las facetas de su Orixá de cabeza, Omolú.

6.1 OBALUAIÊ (OMOLÚ, XĀPANA)

Omolú (Hijo del Señor) u Obaluaiê (Rey Dueño de la Tierra), es el Orixá descrito como el “Señor de la enfermedad”, también como “Dios de la Viruela”, es una entidad que impone respeto e incluso miedo. Es originario de Benin (Dahomey), África. Es el responsable de las epidemias y enfermedades de la piel, que son castigos colectivos, según explica la mitología. (Verger, P., 2002:216) Se muestra temible, si no es bien venerado, ya que puede enfurecerse y enviar enfermedades. Por lo tanto, su elemento es la enfermedad y consecuentemente, su actividad es la cura. En el Candomblé, Omolú representa la tierra, además es llamado el médico de los pobres, el Orixá de las plagas, de la viruela, de la peste y de las llagas. La cualidad de tratar la enfermedad y la salud tiene que ver con la capacidad de curar que tiene Pai Ely. Omolú vive en el cementerio y controla las almas. Tiene como esclavo a Exú Caveira, considerado como el príncipe poderoso de los cementerios.

Omolú fue identificado con San Lázaro y San Sebastián. Se le ofrece de comida palomitas de maíz sin sal. Este orixá es el único que está cubierto y no se le ve la cara. Lleva un traje de paja que le cubre por entero. Los colores que representan a Omolú son

el negro, el rojo, el blanco y el marrón. Así, el despacho de Pai Ely, está decorado con los colores negro y rojo. Esta habitación, pequeña y de forma rectangular, es la única que tiene aire acondicionado en el terreiro. Aquí también es donde está el ordenador, en el que se hace la consulta de numerología. En cada pared está pintado el nombre de las tres cualidades por las que se distingue Obaluaê (Omolú¹⁰⁰, Xapanã¹⁰¹, Atotô¹⁰²) además de Ozoani¹⁰³. El resto de las paredes, está decorado con cuadros con fotos de Pai Ely con celebridades como Pierre Verger y fotos de él en congresos internacionales, diplomas y reconocimientos. La segunda vez que fui al terreiro Pai Ely me invitó a participar de sus servicios, primero me hicieron un estudio de numerología y después una tirada de cartas de tarot. El estudio de numerología fue realizado con mis datos y los nombres de mis padres y de mis abuelos, tanto paternos como maternos. En el informe que imprimieron y que luego me analizaron después, me dijeron las incompatibilidades entre los orixás que tenía (odum), las enfermedades que iba a tener, así como una lista de reencarnaciones.

6.2 PAI ELY SEGÚN LAS TEORIAS DEL CARISMA Y DE LA BUROCRACIA DE WEBER

Pai Ely sería el prototipo del líder carismático según la clasificación de Weber. El Carisma fue uno de los términos clave en la obra de este autor alemán, definiéndolo así:

“Debe entenderse por carisma la cualidad (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería, caudillos militares) de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobre humanas – o por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquier otro – o como enviados de Dios, o como ejemplo a seguir y, en consecuencia, como jefe o guía.” (Weber, M., 1984:193).

¹⁰⁰ Omolú es la denominación de Obaluaê siendo anciano.

¹⁰¹ Xapanã o Xampanã es la denominación de Obaluaê siendo joven. Pai Ely me menciona que Xapanã es la entidad que cura los huesos.

¹⁰² Atotô es el saludo a esta divinidad que significa: Silencio, escucha.

¹⁰³ Oxoani u Ozoani significa calavera, símbolo también de Exú Caveira.

El carisma de un "poseso" (cuyos frenesíes se atribuían, al parecer sin razón, al uso de determinadas drogas), de un "chamán" (magos, en cuyos éxtasis, en el caso puro, se daba la posibilidad de ataques epilépticos como condición previa); la del fundador de los mormones, o la de un literato entregado a sus éxtasis demagógicos; todos ellos se consideran por la sociología - exenta de valoraciones - en el mismo plano que el carisma de los que, según apreciación corriente, son grandes héroes, profetas y salvadores (*Ibid*, p. 194).

Pai Ely sería un líder carismático "profético", siendo él, la encarnación de varios cultos afro-brasileños, y que además tiene la capacidad de curar. Igualmente él tiene la capacidad de "bajar al santo", es decir dejar su cuerpo como instrumento para que los Orixás (como Omolú) u otras entidades (como el Dr. Adamastor o el gitano Tovar) se expresen a través de él. Goza de tal influencia que actualmente, posee el terreiro más grande de Recife con más de mil miembros, que ya pertenecen a una comunidad, que es la casa Lar do Ita.

Otro punto a resaltar dentro de la concepción weberiana, es la administración del terreiro. Existe una burocracia exhaustiva. Pai Ely ha incorporado al terreiro el sistema operativo de un banco, y además está todo documentado. Cada miembro tiene una tarjeta de pertenencia al terreiro. En las actividades diarias hay un encargado-a de registrar en una lista a todos los asistentes y darles un número hasta que les llegue su turno, para que el orden y el respeto estén presentes.

Weber consideraba que la burocracia es la forma moderna de las organizaciones. En el tipo ideal de organizaciones burocráticas existe, en primer lugar, una estructura de la organización, una jerarquía y la figura del funcionario. En la estructura del terreiro, las actividades están completamente definidas y organizadas diariamente, además de las personas que deben de llevarlas a cabo. Pai Ely elige a sus coordinadores, según las capacidades de éstos para desarrollar las actividades en un puesto determinado; además, él da las ordenes necesarias para que todo vaya como él quiere; a su vez, los coordinadores tienen "sus segundos y terceros". Como dice en la entrevista adjunta en el Apéndice, Pai Ely se siente tranquilo cuando viaja a congresos en otros países, porque todo funciona como si él estuviera allí. En cuanto a la jerarquía, los coordinadores son

sus subordinados y éstos a su vez, tienen otros, haciendo funcionar el terreiro bajo una estructura piramidal. El tratamiento de los asuntos se hace con arreglo a reglas preestablecidas y la tramitación de cualquier asunto se consulta primero con Pai Ely, siendo él quien toma las decisiones. Las reglas y el tratamiento de los asuntos y las actividades del terreiro se encuentran por escrito en dos grandes tablonces puestos en las paredes, facilitando la continuidad y la efectividad de las actividades.

La figura del funcionario, en este caso el coordinador y Médiun, debe separar su vida cotidiana de su vida en el terreiro. Una de las reglas es que si entre los miembros existen parejas, éstas deben ser discretas y no dar muestras de afecto en el interior del terreiro. A los coordinadores se les considera superiores y con más prestigio, esto es notorio en las ceremonias del terreiro. Los coordinadores y Médiuns con más tiempo de permanencia e integración en el terreiro, se sienten más seguros, tanto que en comparación con los primerizos o novatos, expresan más las manifestaciones de las entidades espirituales, sintiéndose los primerizos un poco desamparados ante la seguridad aplastante y la expresividad excesiva de los ya iniciados. Por tanto, los primerizos ven con admiración el sentimiento de unión y complicidad entre los ya iniciados, que están integrados plenamente al terreiro y se les ve funcionar como una comunidad que actúa perfectamente y todo está en equilibrio. A primera vista es así, aunque supongo que tendrá sus sombras como cualquier organización; en mi trabajo de campo no pude profundizar tanto en las relaciones con los miembros como para que tuvieran confianza en mí, para comentarlo. Mas, huelga decir, que todos los entrevistados indirectamente actuaban con reservas.

La apariencia de que el terreiro está organizado y de que todos muestran felicidad por estar integrados en la comunidad, debe ser uno de los motivos por los que este terreiro tiene tantos miembros, en comparación con otros terreiros de Recife. La otra parte de esta teoría, es que, al funcionar de esta manera, la competencia y la rivalidad entre los coordinadores existe, para conseguir ser uno de los favoritos de Pai Ely, o estar en el grupo central. También entre los primerizos existirá una competencia y una ansiedad por llegar a ser como los coordinadores.

Siguiendo con los conceptos de Weber, esta Casa de Culto burocratizada, tiene una autoridad racional que hace que todo funcione eficazmente, sin embargo hace también que exista una disminución de la libertad individual de los miembros, ya sean iniciados o principiantes. Estos últimos van a ser controlados por los coordinadores y estos por Pai Ely. La "jaula de hierro", en este caso, es una "jaula sagrada de hierro".

6.3 PAI ELY EN COMPARACIÓN CON OTROS LÍDERES CARISMÁTICOS

Las ceremonias del Lar do Ita, me recordaron a las realizadas en el *ashram* de Osho en Poona en el noreste de la India, por la multitud de devotos todos uniformados pendientes de la palabra de Pai Ely. Además porque la palabra, que es tan importante en la umbanda, resultaba ser una mezcla de catolicismo, africanismo y orientalismo. Bhadgwan Rajneesh u Osho, como así quiso que le llamaran en sus últimos años, fue uno de los gurus más polémicos en los años setenta. Había sido profesor de filosofía en la universidad de la India. Se hizo muy popular por su capacidad de desarrollar un hinduismo para la cultura occidental. De hecho, poseía una gran habilidad en dar discursos citando a Freud, Marx, Jung y Sócrates entre otros, además de otros autores de culto como Gurdjieff y Suzuki. Incluso citando frases de libros sagrados de la Biblia, Upanishads, el Corán, etc. Con todo su conocimiento y su sabiduría, Osho recitaba discursos que resultaban en un "pick-and-mix" sagrado, con los que se ganaba miles de devotos de los Estados Unidos y de Europa, principalmente. En este ashram, los iniciados, que se llaman "sanyasins" llevaban un uniforme naranja que con el tiempo se cambio a rojo. En ocasiones especiales, visten todos de blanco. Osho vestía casi siempre de blanco. Creó nuevos tipos de meditación como la "Meditación Kundalini" – que está más relacionada con la Psicoterapia que con el Hinduismo— y la "Terapia Primal", en la que los devotos juegan con violencia y algunos salen con algún miembro roto.

En el caso de Pai Ely, cabe destacar su capacidad de creatividad para diseñar nuevas "terapias", tales como el masaje para estimular los Chakras en la sesión de los sábados, y practicarlas en su terreiro.

Volviendo a Osho, este gurú comprendió perfectamente las necesidades emocionales de los occidentales y la atracción de Occidente hacia la cultura hindú y los valores de la contracultura, como la liberación de la sexualidad, crearon una nueva visión donde lo material no estaba reñido con lo espiritual. Osho no requería en sus devotos la renunciación al mundo que exigían otros Nuevos Movimientos Religiosos, como la Cienciología y la Meditación Trascendental.

“The great evil is that more people are not able to enjoy the good things of life because their abilities remain hidden or constrained.” (Bruce, 1997: 179)

Los Nuevos Movimientos Religiosos trabajan actualmente como empresas comerciales, por ello, la forma de Pai Ely de dirigir y organizar el terreiro Lar do Ita como si fuera una empresa, no es un hecho aislado. Incluso Pai Ely, organiza convenciones en su terreiro, donde los invitados pueden consultar a las entidades espirituales y después se les da un almuerzo.

Actualmente, existe la tendencia a emplear procedimientos de marketing para la promoción de los centros o las casas de culto, que incluso se anuncian en Internet; en algunos casos, hay páginas web dedicadas a la venta de mercaderías. Cabe destacar el gran despliegue de los grupos neopentecostalistas en la radio y en la televisión en los países latinoamericanos.

Al contrario de esta tendencia, el terreiro Lar do Ita no tiene, de momento, presencia en Internet, como ocurre en un gran número de sitios web, dedicados a la Umbanda, no sólo de Brasil, sino en páginas hechas en Portugal, Argentina, Uruguay, etc. Asimismo, se pueden comprar *on line* todos los artículos necesarios para el Candomblé y la Jurema, en diversos sitios web comerciales de Brasil.

Debido a este “supermercado Espiritual”, Bruce considera como consumistas a los devotos, que van al *ashram* o al centro de culto para practicar o conseguir un nivel avanzado en habilidades holísticas. En Poona, los sanyasins requieren además de una

tarjeta de identificación para entrar en el centro. En el Lar do Ita, los Médiums requieren una tarjeta identificativa de que pertenecen al centro, para poder participar de las ceremonias en el gran salón. En el centro de la India, es obligatorio que todos vistan de rojo; y en el Lar do Ita, todos deben vestir de blanco con el símbolo de Lar do Ita. Los alrededores de los templos, tanto del ashram de Osho como del terreiro de Pai Ely, están situados en barrios populares, lo que hace contrastar enormemente el lujo zen de Osho y la parafernalia umbandista de Pai Ely, con la pobreza existente en tales barrios.

6.4 EL TERREIRO LAR DO ITA

Hay que resaltar que este terreiro no es un terreiro tradicional, ni convencional, en comparación con otros terreiros de tradición ortodoxa en Recife. Es diferente en espacio, organización, estructura y forma. En este terreiro todo es proporcionalmente mayor que en otros terreiros; era un polideportivo antes de ser un terreiro. El espacio es muy amplio y, como se ha señalado, su número de adeptos supera los mil miembros.

Situado en un ambiente urbano, en el barrio popular Vasco de Gama, al terreiro se llega atravesando el barrio de Casa Amarela, En la entrada del barrio Vasco de Gama, hay un mercado callejero. A la izquierda del mercado hay una calle sin asfaltar y ahí se encuentra el Lar de Ita. Como una muestra de la diversidad religiosa brasileña, llama la atención que –poco antes de llegar al terreiro— hay un local casi en ruinas, con un salón en donde se realizan reuniones pentecostalistas.

Para llegar al terreiro hay autobuses, medio utilizado por la clase baja y media; los miembros de clase media-alta –que son una mayoría—, llegan en sus propios coches. Estas personas tienen profesiones liberales como abogados, ingenieros, informáticos, o profesores, entre otras. La mayor parte de los coordinadores pertenecen a este estatus social. La primera vez que entré al terreiro fue por una de las puertas laterales, que daba a un pasillo oscuro donde los pertenecientes al terreiro debían dejar los zapatos. Del pasillo se pasaba a una galería donde había dieciséis hornacinas cada una con una estatua de barro con medidas de tamaño natural representando primeramente diez Exus y después seis Pombagiras. Todos tenían un cartel con el

nombre de cada uno de ellos con su correspondiente orixá y horóscopo, como demuestra la siguiente tabla.

EXÚS	
Exú Caveira Omolú Aquário	Exú Rei Oxalá Capricórnio
Exú dos Ventos Yemanjá Peixe	Exú Marabó Ogum Áries
Exú Pagão Ibejé Gêmeos	Exú Tranca Ruas Oxum Câncer
Exú Tiriri Touro Xangô	Exú Brasa Yansã Virgem
Exú da Meia Noite Naná Leão	Exú Tranca Ruas Oxossí Libra

POMBAGIRAS	
PG Cigana Xangô Touro	PG 7 Encruzilhadas Oxum Câncer
PG das Almas Naná Leão	PG do Toco Oxossí Libra
PG Tata Yemanjá Peixe	PG Rainha Ibejé Gemeos

Él primer Exú es Exú Caveira mensajero e intermediario de Omolú, el orixá que rige la cabeza de Pai Ely. Al entrar al terreiro los pertenecientes al terreiro hacen una reverencia a su exú o pombagira, tocan la plataforma de la hornacina y después tocan un miembro del exú. En ocasiones, les hacen ofrendas y pedidos, se les ponen velas en un banquito de madera que todas las estatuas llevan delante.

Estas representaciones de barro de estilo hierático, son figuras toscas casi todas semejantes. Las pombagiras están pintadas con un vestido rojo; se diferencia la pombagira gitana por tener pintado un vestido rojo estampado con flores negras. Todas las hornacinas de las pombagiras están cubiertas de espejos. Los exús llevan pantalón y camisa rojos y capa negra. El Exú de Meia Noite lleva un sombrero de copa negro. Los exús están representados con símbolos haciendo honor a su nombre, por ejemplo Exú Caveira lleva una calavera y Exú Tranca Ruas, una copa.



Exú da Meia Noite y Exú Tranca Ruas.

Esta hagiografía destaca por representar sólo los exús y las pombagiras venerados en este terreiro, por ello, se halla una repetición de los nombres de los orixás y de los signos astrales y una falta de signos astrales como sagitario y escorpio y de orixás como Oxumaré y Obá, entre otros. Asimismo, hay tres exús dedicados a Omolú, Nanã y Yansã, tres guardianes de las almas en los cementerios, según la mitología.

El pasillo de exús y pombagiras conecta a la derecha con dos habitaciones; las dos están dedicadas a la purificación y la limpieza energética de los miembros del terreiro. Al fondo de la galería hay una pintura con una *preta velha* fumando una pipa y un Zé Pilintra.



Pombagira Rainha al lado del cuadro de Zé Pilintra y una *preta velha*.

A la derecha sale una rampa que da al gran salón, en un lateral antes de llegar a la rampa hay un cuadro de grandes dimensiones representando a Santa Bárbara sincretizada con Yansã en el panteón yoruba. Al final de la rampa a la derecha hay una puerta que conduce al pejí¹⁰⁴ del terreiro, que es una galería que se divide en dos habitaciones que se comunican. A la derecha de la primera habitación Pai Ely ha dispuesto un altar para el catimbó-jurema, bastante diferente a los tradicionales, en el que hay dos *barbies* con vestidos esplendorosos representando una a una mestra y la otra, a la pombagira y un torso encima de una columna, representando una mestra. Las mestras llevan tocados de plumas en la cabeza. Sus trajes y tocados son clásicos y lujosos, diferenciándose de las mestras y pombagiras de otros terreiros, que son vestidas o representadas más pobremente. Hay dos asentamientos para estas mestras con sus

¹⁰⁴ *Pejí* es la habitación sagrada donde se encuentran los asentamientos de los orixás. Pai Ely llama con este nombre a esta habitación del terreiro, aún siendo de Umbanda que normalmente se le denomina como *gongá*.

respectivos príncipes y princesas, en este caso, los príncipes o copas llevan una piedra redonda blanca en su interior. Como en otros terreiros, las copas contienen agua.

En el centro de la habitación hay un asentamiento para Omulú, orixá regente de Pai Ely; en el suelo hay una pintura representando a este orixá con colores predominantes como son el rojo y el negro. Siempre hay una escudilla de barro con palomitas de maíz, la ofrenda favorita de este orixá. Además hay una mesilla en forma de pirámide, siendo la base de espejo y encima de ésta, una muñeca gitana, típico souvenir español, y detrás una tetera enorme de cobre de estilo árabe (un asentamiento para las entidades gitanas) En el suelo al lado de la mesita se hallan dos *agogôs*¹⁰⁵.

Junto a la pared del fondo se encuentran los asentamientos para los orixás de estilo más llamativo, más colorido, en cierto modo, *kitsch*. El asentamiento, que tendrá de largo casi los dos metros, consiste en una columna tapada con una tela, por encima de ésta una palangana y un jarrón, con sus respectivos platos. Por encima del jarrón, una vitrina con un muñeco dentro representando al orixá. Todos estos elementos son del color o colores del orixá respectivo. En la palangana, se encuentran los diversos instrumentos que caracterizan a cada orixá. A diferencia de otros terreiros, donde los iniciados tienen sus propios asentamientos en el pejí, aquí son todos para todos los iniciados. La pared de frente que da al salón está cubierta con vidrieras de los orixás que es lo que se ve desde el salón. Esta habitación se comunica con otra que es el altar de los santos católicos, puestos sobre un saliente en la pared. Las figuras son de unos ochenta centímetros a un metro de largo. Los santos son los que están sincretizados con los orixás en Recife: Santa Bárbara, San Jorge, Inmaculada Concepción, entre otros. Sin embargo, en la base de cada santo o santa, han escrito del nombre del orixá correspondiente. Además, está entre ellos Jesucristo como Oxalá. Los iniciados les ponen collares, flores o fotos de familiares para pedir por su salud u otros menesteres. Esta sala es la habitación de sanación llamada “Sala Antônio Dias”, por ello hay una camilla, que es donde Pai Ely sana o hace operaciones psíquicas cuando el doctor Adamastor se encarna en él.

¹⁰⁵ Instrumento musical de metal, es como una campana. Se utiliza en el candomblé o/y Xangô para ir dirigiendo a los poseídos.

Esta habitación también tiene cristales en la pared que comunica con el salón por medio de unos arcos de medio punto debajo de los que están en primer lugar, los caboclos, de cara al salón, como son: Pena Branca, Iracema, Sete Flechas, Jacira da Mata y Jacira. Todas las estatuas son también de una altura de un metro. Después, vienen los mestres y mestras emparejados: como Zé Pilintra con mestra Ritinha, mestre Carlos con Pombagira Rainha. Siguiéndoles, una preto velha con otra pombagira gitana y detrás de éstos una pareja de gitanos Cigano Tovar y Cigana Gertrudis. Por último, pretos velhos como Tia María da Mina, Tia Almerinda, Pai Tomé, Pai Joaquim, entre otros.

El salón tiene las dimensiones de una cancha de baloncesto y el suelo está embaldosado, en el centro hay un cuadrado con baldosines rojos y negros, colores respectivos del Orixá Omolú, que es el asentamiento del terreiro. En el centro rodeado de los baldosines hay una baldosa pintada con el Orixá Omolú. Cada terreiro tiene su propio asentamiento al que se le alimenta para mantener el axé. Sin embargo, no lo ví señalado en los terreiros de tradición Xangô estudiados en esta tesis, pero si le ofrecen comida (se le da de comer). En otros de nación Angola, como el terreiro de Candombé de Angola de Pai Roberto en el terreiro Abassa Matamba en Recife, si los he visto señalados en el centro del salón con *pontos riscados*¹⁰⁶, vasijas con agua y sangre de sacrificios y comidas. En el terreiro de Pai Ely al ser un terreiro “seco” sin sangre, es muy sencillo, tan sólo se pone a veces palomitas de maíz. El salón está rodeado de gradas que están a un nivel superior que se alcanza por medio de escaleras. En el fondo de la izquierda del salón se encuentra un escenario donde hay estatuas de Omolú entre Yemanjá y Oxum (éstas se encuentran dentro de vitrinas en las que en las ceremonias se enciende una fuente que es una cascada de agua), además de asentamientos de otros orixás parecidos a los del pejú. Debajo de Omolú, se sitúa una bola del mundo que se ilumina y da vueltas en las ceremonias. Es bastante significativo que el mundo esté por debajo de Omolú, siendo éste el orixá regente de Pai Ely. Otro aspecto que lo distingue de los otros dos terreiros, es que en las ceremonias en el candomblé tradicional se baila mirando a los tambores, siendo éstos la fuente del ritmo y la llamada a los orixás. En cambio, en el terreiro Lar do Ita, los tambores se colocan a la izquierda, al lado del escenario, donde se sitúan las estatuas de Omolú, Yemanjá y Oxum y las participantes

¹⁰⁶ Los *pontos riscados* son símbolos cabalísticos que pueden ser pintados con tiza o en el suelo o son hechos de metal.

bailan mirando hacia al pejí que se ve a través de unas vidrieras. Por último, en las gradas o pasillos laterales a un nivel superior del salón se encuentra el despacho de Pai Ely y un puesto pequeño que vende *sandwiches* y refrescos.

En el terreiro hay actividades y consultas a los Médiums todos los días. El número de miembros en un terreiro tradicional no suele pasar de los cincuenta, y la relación entre ellos es de reciprocidad. Si se necesita hacer consultas, el *babalorixá* o *ialorixá* es el encargado-a de hacerlas por medio de los *buzios*. Pai Ely y sus coordinadores, lo hacen por medio de la tecnología, poseen un ordenador con un programa diseñado para calcular la numerología y así saber los Orixas regentes de la cabeza de cada persona, además de conocer otros datos, como si existen los *eguns* (almas del purgatorio desencarnadas y perdidas que se encuentran en la búsqueda de un cuerpo para poseerlo) y las Pombagiras Kármicas (que estén afectando en la vida actual de los individuos). A su vez, también indica una relación de las reencarnaciones habidas por el consultante. Otros Pais do Santo, con antigüedad en Recife, como Papai o Pai Cleto¹⁰⁷ critican el uso de ordenadores para hacer una consulta para saber los Orixás, cuando tradicionalmente se ha hecho y se hace por medio de los *buzios*.

Según la clasificación de Roberto Motta, se nombraría a este terreiro como Xangó Umbandizado. Aunque el propio Pai Ely, no esté de acuerdo con esta clasificación ya que él considera que no mezcla los diversos cultos y su terreiro es de Umbanda y candomblé; insiste en que: “la Umbanda es la Umbanda y el Candomblé es el Candomblé”.¹⁰⁸ No obstante, Pai Ely tiene un altar para cada culto en el terreiro, en el que se trabajan los siguientes temas: Umbanda (Exus y Pombagiras, Pretos-Velhos, Caboclos, Crianças); Xangó (Orixás); Línea Oriental (Gitanos) y chakras; Catimbó (Mestres); además de la influencia del movimiento espiritista de Alan Kardec y elementos del catolicismo, entremezclados con los anteriores.

Pai Ely enfatiza que su terreiro es “seco”, es decir, sin ningún sacrificio. Por lo tanto tiene la influencia y el origen del Xangó de Recife, pero sin derramar una gota de sangre en el terreiro.

¹⁰⁷ Pai Cleto fue el ogã de Mãe Beata, hasta que ésta murió. Después, Pai Cleto abrió una tienda de productos destinados a los cultos afro-brasileños en el Mercado São José.

¹⁰⁸ Pai Ely lo indica así en la entrevista que se hizo el día 8 de mayo de 2004. Esta entrevista se adjunta en los Apéndices.

6.4.1 PROGRAMA DE ACTIVIDADES DEL TERREIRO LAR DO ITA

La programación de rituales en el terreiro Lar do Ita es diaria, intensa y continua; cada día de la semana está organizado un ritual para los adeptos.

Los **domingos** a las ocho de la mañana se comienza con el ritual de *Imantação*, que trata de la retirada de los espíritus vengativos, como por ejemplo la "Pombagira Kármica" que es un espíritu originado por el karma de la persona y que puede perseguirla más de cien años. Durante la consulta, el espíritu va a decir el por qué de esta persecución durante tanto tiempo y cuál fue su deuda, que la persona está pagando en esta vida con sufrimiento. Para ello, Pai Ely, encontrará el remedio para pagar esa deuda y que el espíritu se desprenda para siempre; la persona deberá pasar veintiún días en un régimen donde no podrá comer carne roja, beber bebidas alcohólicas, fumar, ni mantener relaciones sexuales. Después de los veintiún días, se marcará una fecha para la liberación total. En el caso de que no se cumplieran las reglas, el espíritu de la Pombagira Kármica duplicará el número de días como punición.

Los **domingos** también se hace el Odum, un ritual por el cual Pai Ely elimina los *eguns*, que son las almas desencarnadas en la búsqueda de un cuerpo, como se mencionó anteriormente. Primero, la persona es mandada de hacer un retiro de un día dentro del centro y, cuando el proceso haya terminado, recibirá un paquete con todo el material utilizado en la ceremonia, para tirarlo en una mata verde. El material consiste en siete bananas verdes y un paquete de maicena, que el iniciado traerá y el resto del material que se necesita para este método de desprendimiento, lo comprará en el propio terreiro.

Los **lunes** están dedicados a la **Numerología**, que trata de averiguar los Orixás que rigen la *cabeza, junto y trípode* de los iniciados por medio de un programa en el ordenador. Para ello se necesitan los siguientes datos: nombre de soltero, fecha y ciudad de nacimiento, nombres y apellidos de los padres y los nombres y apellidos de los abuelos maternos y paternos. Con los resultados del ordenador, además de indicarse las reencarnaciones y las características de la personalidad, se señalan las enfermedades que

pueden tenerse durante la vida. Se hará una consulta con su Orixá de trípode, que fue su Orixá en la primera reencarnación y dirá cuales son las deudas del pasado y lo que está perjudicando en el presente y cómo se pueden resolver. O también se hará una consulta con uno de sus ancestros, padres o abuelos que orientarán sobre los problemas actuales. Se pagarán tres reales para comprar un aceite (óleo de coco) para hacer cualquiera de las dos consultas mencionadas.

El ritual de los **martes** se denomina **Bio-Ossain**, consiste en un tratamiento de los órganos del cuerpo que estén débiles o necesiten de una operación psíquica o invisible. Para ello el consultante necesita traer el papel dado en el proceso numerológico, donde se indica el órgano dañado, en caso de haberlo. Además de siete hojas de plantas o árboles que deberán ser cogidas antes de las cuatro de la mañana, y una toalla. Esto ocurre quincenalmente, y Pai Ely recibe la posesión del Doctor Adamastor que es quién realiza las consultas y las operaciones espirituales. Para ello, Pai Ely tiene una camilla puesta en el altar de Umbanda. El paciente o consultante es cubierto con una sábana blanca. Pai Ely extiende sus manos sobre el cuerpo recostado, sobre el órgano dañado y actúa mímicamente y con gestos exaltados, como si lo estuviera operando. Según Paula Montero, esta técnica se clasificaría como “Práticas de irradiação” dentro de los métodos de atraer la energía positiva o profiláctica. (Montero, P., 1985:142)

Todos los martes a las ocho, hay consultas con los Pretos(as)-Velhos(as), donde los consultantes asistentes pueden hacer consultas a estas entidades, pidiendo consejo y respuesta a problemas. En el caso de que hubiera "obsesiones", después de la consulta el consultante tendrá que pasar por un proceso de "desobsessão" (limpieza de las *obsesiones*) hecha por Médiums especializados en ser *desobsessores*. Este ritual mágico-terapéutico consiste en que el médium coge de las manos al consultante para crear una “corriente vibratoria que permite el paso de las fuerzas malignas” o *espíritus obsessores* para el cuerpo del médium, que mediante respiraciones fuertes, absorbe la negatividad. (Ibíd. 139) Estos *espíritus obsessores* son espíritus que no han pasado por un desarrollo espiritual; se apoderan de las personas, produciendo enfermedades y pensamientos negativos. Durante la *desobsessão*, el médium se tira al suelo como si estuviera en trance, retorciéndose con gritos y gemidos, hasta que se desprende de la corriente negativa, tocando el suelo. Para ello, hay siempre otro médium que ayuda,

hablándole para calmarle y rezar en nombre de Jesucristo. Se suelen utilizar además en este ritual “defumadores”¹⁰⁹ y descargas de pólvora.

Los **miércoles** están dedicados al "**Desenvolvimiento mediúmnico**", (**Desarrollo Mediúmnico**). Para poder participar en esta ceremonia, los consultantes deberán participar en cuatro sesiones para el aprendizaje del desarrollo Mediúmnico, los lunes a las siete de la tarde para los novatos de la casa, a quienes se les explicarán las normas del terreiro y como es su funcionamiento.

Después de estas cuatro sesiones será hecha una "Telergia" ¹¹⁰ para conocer que tipos de mediumnidad tiene el que quiere ser iniciado y poderle hacer una "carteirinha" (tarjeta de pertenencia a Lar do Ita), que le permite participar de estas reuniones en el salón del terreiro los miércoles y adquirir el equipo necesario. Cuando las cuatro reuniones hayan concluido, se puede hacer una Línea (Linhagem) para saber los nombres de los Orixás que rigen al consultante y sus protectores espirituales. El iniciado ya ha pasado de la enfermedad y de la posesión en bruto ¹¹¹, para identificar las entidades y poder resolver las dudas acerca del origen de la enfermedad o el problema. Ese proceso de identificación de la entidad espiritual, ponerle nombre y saber la historia, hace que el culto umbandista distinga la “obsessão” de la “mediumnidad”.

“La Mediumnidad es la capacidad de recibir entidades benéficas, capacidad esta que debe ser desarrollada, deseada y constantemente alimentada. A “obsessão” debe ser expulsada, pero la mediumnidad debe ser cultivada a través de rituales de iniciación. En estos rituales el médium es considerado definitivamente iniciado solamente cuando sus entidades “le dan un nombre”, esto es, se identifican: el proceso ritual les confiere, progresivamente, una naturaleza (es preciso determinar cual es el tipo de entidad que se está manifestando (preto-velho, exu, caboclo, o criança), una manera de ser y de proceder (valiente, bondadoso, fuerte, inocente, etc.), una

¹⁰⁹ Los “defumadores” o sahumeros son una mezcla preparada de hiervas e inciensos que al quemarse desprenden una humareda densa que sirve para limpiar la negatividad de personas y de lugares. Estas mezclas se pueden preparar o se compran ya preparadas en tiendas especializadas para todo tipo de defumação. Se queman en potes hechos de barro o de hojalata.

¹¹⁰ Término creado por la Parapsicología para definir la fuerza que emanaría del cuerpo de la persona que estaría dotada de la facultad de la telequinesis. También se usa el término, energía biótica, entre otros.

¹¹¹ Roger Bastide distinguía entre el Santo Iniciado y el Santo Bruto. El Santo Bruto le llamaba a la persona que sin ser iniciada, tiene la capacidad para “bajar el santo”, ponerse en trance.

história propia (antigo esclavo en una hacienda de café, indígena guerrero de la tribu Tupi, ladrón o prostituta, etc.) El desarrollo mediúmnico consiste por tanto en domesticar las manifestaciones salvajes, desorganizadas y anónimas, de las fuerzas sobrenaturales.” (Montero, P., 1985:148-149)

Después de la sesión de las siete para los principiantes, comienza la ceremonia para todos los Médiums. Esta ceremonia se va turnando cada semana, se alterna una de Candomblé y otra de Umbanda, según lo mencionado por Pai Ely, sin embargo al final de las dos ceremonias se canta el himno de Umbanda igualmente. Los curiosos y otros que todavía no han sido iniciados pueden observar desde las gradas.

La ceremonia comienza con una persignación católica y con la lectura de una parábola del Evangelio Kardecista. Los percusionistas (batuqueiros) – uno de ellos era el mismo para los tres terreiros estudiados¹¹² - llegan con sus tres tambores, cada tambor tiene un nombre y está consagrado, mediante sacrificios. Llegaron también dos “babalorixas” que son los que cantan las canciones de los Orixás, dependiendo de que ceremonia sea. En este caso, cantaban los primeros versos de las tres canciones dedicadas a cada Orixá en yoruba y después los Médiums repetían, haciendo a su vez los pasos de la coreografía dedicados a cada Orixá. En esta tesis no se profundizará en la coreografía, sólo se darán ejemplos como en este caso, los pasos y gestos que se deben hacer cuando se baila y canta en honor a Omolú. Para este Orixá, se debe imitar a una persona anciana, con las manos en el suelo, el cuerpo curvado, tambaleando. Para Obaluaê, se dan pasos rápidos para un lado y luego para el otro, con un brazo en ángulo obtuso apuntando para la derecha o para la izquierda, según sean los pasos. (Carneiro, E., 1991:87)

Se cantará a todos los Orixás, primeramente a Exu (siempre se debe cantar, rezar, ofrecer o pedir al mensajero de los Orixás en primer lugar, ya que sino éste se podría enfurecer y las consecuencias serían nefastas), y se terminará con Oxalá. Después de estos cánticos propios de Xangó, se dedicará un tiempo a las *crianças* (niños, bebés). Esta es una ceremonia curiosa, se cantan canciones infantiles

¹¹² Este hombre que vi en los tres terreiros, es un ogã del terreiro de Papai que va a ayudar o es contratado en otros terreiros ya sea de percusionista o para sacrificar los animales de dos o cuatro patas. En este terreiro, es contratado.

tradicionales para niños, mientras que las entidades espirituales que son niños y niñas “bajan y poseen” a los Médiums. Estos, habiendo traído caramelos y juguetes, corren, saltan y juegan como si fueran niños. Algunos incluso se enfadan y lloran, si se les quita un juguete. Esta ceremonia, es una psicoterapia (tipo psicodrama) que los Médiums toman muy en serio. La mayoría llevan chupetes para la ocasión. Al finalizar, se cantará el himno de la Umbanda.

En la Umbanda se encuentra una dualidad entre lo femenino y lo masculino, las diferentes entidades espirituales con las que trabaja, como son los pretos-velhos, caboblos, y exús, se definen y se organizan de acuerdo al género, con excepción de las “crianças”, que son seres asexuados. Así, en el universo femenino simbólico, existen cuatro estereotipos representados, en primer lugar, la joven virgen simbolizada por las caboclas jóvenes que en el imaginario se ven como sensuales, salvajes y bellas que aparecen desnudas en los ríos y las lagunas, como el personaje de Iracema en la novela de José de Alencar. La madre está representada por Yemanjá, diosa de las aguas saladas y de la fertilidad, gran diosa venerada incluso más allá Brasil y África. Después, la anciana está representada por la Preta-Velha, entidades de señoras ancianas de color que bajan a la tierra a ayudar a los mortales con sus consejos y sabiduría. Por último, según la clasificación de Paula Montero, se encontraría el estereotipo de la prostituta representado por las Pombasgiras, que son Exús femeninos que en la vida, hicieron una vida pública como cabareteras, camareras, etc. (Montero, P., 1985:204). Este último estereotipo se encuentra fuera del ámbito doméstico, que lleva a la mujer a casarse y a tener hijos. Por el contrario, es una mujer libre, seductora y provocadora.

Los **jueves** están dedicados a las entidades **Ciganas (Gitanas)**. Los Médiums que se rijan por entidades gitanas, harán consultas para que los asistentes puedan pedir ayuda y soluciones a problemas a las entidades espirituales gitanas. Los Médiums visten de rojo este día; algunos coordinadores tienen la indumentaria gitana completa; los hombres llevan pantalón bombacho rojo, camisa de mangas anchas roja y algunos llevan chalecos rojos o negros con bordados; las mujeres llevan faldas largas de la India, chales, pelo recogido en un moño, o el pelo suelto, e, incluso, algunas están con un turbante en la cabeza. Los consultantes, asistentes y ayudantes vestirán asimismo de rojo. Como en el caso de la celebración dedicada a los Pretos-Velhos, si hubiera que hacer "desobsessoes", los consultantes podrían pasar a la sala de purificación, donde

otros Médiums los purificaran, desprendiendo la negatividad por medio de respiraciones fuertes, gemidos impresionantes y un frenético movimiento de brazos.

Los Médiums efectúan las consultas de las entidades gitanas en unas casetas de estilo indio, preparadas y colocadas todos los jueves para la ocasión. Son alrededor de veinte tiendas. Del mismo modo, se ponen mesas donde se hacen lecturas de Tarot.

Asimismo, el terreiro y Pai Ely celebran casamientos al estilo gitano; en la entrevista que se hizo a Pai Ely, mencionó que ya había casado a 52 parejas. En mi trabajo de campo en este lugar tuve la oportunidad de asistir a una ceremonia donde se casaban tres parejas que se explicará posteriormente.

Los **viernes** son las noches de los **Mestres y los Caboclos**, cuando estas entidades bajan para poseer a los Médiums, para hacer consultas. Al mismo estilo que los Pretos Velhos y los Gitanos.

Los **sábados** se dedican a los **Chakras**; se comienza a la una de la tarde, con un ritual para tratar y fortalecer los Chakras. Los consultantes antes de salir de casa tomarán los siguientes baños, primero uno con un jabón amarillo, otro con sal gorda, con la medida de dos litros de agua para una taza pequeña de sal. Por último, un baño de hierbas, como romero, *manjerico* e *alfavaca de caboclo*. Se mantendrá un intervalo de siete minutos entre un baño y otro. Además, desde el viernes hasta el domingo, estará prohibido comer carne roja, fumar, beber bebidas alcohólicas y mantener relaciones sexuales. El tratamiento consiste en un masaje con un ungüento hecho de jengibre, miel y trementina, como Pai Ely reveló en la entrevista incluida en este trabajo.

Como utilizo el método de observación participante en mis trabajos de campo, me incluí en la fila de mujeres para esperar mi turno. Inicé una conversación con una chica joven que iba con su madre y hacía poco que se había integrado al terreiro, le pregunté sobre las fases que había realizado hasta haberse integrado. Ella me contestó con cautela, diciéndome que estaba contenta con los resultados, pero que si quería saber más, preguntara a las coordinadoras. Esto hice, mas no obtuve mayor información ni

datos importantes, tan sólo me dieron una explicación sobre los diferentes cultos que se realizan en el Lar do Ita y una explicación de las cualidades de cada uno de los Orixás.

Las mujeres y los hombres se dividen, hacen fila de espera en diferentes lugares en el terreiro. Inicialmente se hace una ficha diagnóstica, en la que se escribe el Orixá correspondiente al signo astrológico de cada individuo. Cuando llega el turno, preguntan si se tienen dolores en ciertas partes del cuerpo, y van marcando en la ficha el diagnóstico de las dolencias. El masaje consiste en frotar la espalda con el ungüento, que provoca calor y quemazón en la piel. Mientras se da el masaje, el “paciente” debe pronunciar el sonido correspondiente a su Orixá.

Cuando llegó mi número, me dirigieron al sótano del lugar, donde había un pasillo estrecho que daba a unos diez cuartos pequeños, donde se habían construido camillas con cemento y baldosa. Los cuartos carecían de puerta. Se podía ver como las coordinadoras, vestidas con un uniforme rojo con el símbolo de Lar do Ita, daban el masaje a otras mujeres con el anterior ungüento citado, mientras que recitaban unos sonidos extraños. Llego mi turno y me dijeron, unas coordinadoras muy amables, que cantara: “*He, He, He...*”, mientras me daban el masaje. Me sentía en esos momentos como Nigel Barley en *El Antropólogo Inocente*; el ungüento estaba frío y áspero. Le pregunté a las coordinadoras por los ingredientes del susodicho, sin embargo no me dijeron más que jengibre, que ellas no sabían más. Después Pai Ely en la entrevista realizada lo revelaría. Al terminar la sesión, las coordinadoras me dijeron que volviera al sábado siguiente, pues este tratamiento exigía continuidad. Lo peor vino después, al ponerme la ropa, ya que comencé a sentir una quemazón fuerte en la piel, debido al jengibre, que no se pasó en varias horas.

6.4.2 REGLAS EN EL TERREIRO LAR DO ITA

Al aumentar los miembros en el Lar do Ita, Pai Ely y los ayudantes de su organización se han visto obligados a escribir unas reglas de conducta y comportamiento, tanto para los Médiums como para los asistentes, debido a situaciones de desorden que ocurren cuando hay mucha gente esperando para las consultas. Pai Ely describe a su terreiro como la Casa de Dios, por lo tanto hay que respetar la sacralidad

del lugar. Estas reglas están vigentes a partir del primero de marzo del 2004, cuando han tenido que pasar de la oralidad a la redacción, debido a que Pai Ely tiene cada vez más devotos. También hay que destacar la capacidad de organización del centro y como comentábamos anteriormente, cada asistente o iniciado tiene una "carteirinha" (tarjeta identificativa).

6.4.2.1 REGLAS PARA LOS MEDIUMS

En un tablón de avisos a la entrada del terreiro, me encontré con las reglas e indicaciones que deben ser obedecidas en el terreiro, y son las siguientes:

- 1.- Los Médiums son próximos, pero no íntimos.
- 2.- Los Médiums tienen que cuidar su lenguaje y no decir palabras obscenas. Deben de orientar a los consultantes, en caso de que no tengan la información adecuada; deben guiarlos a alguien que los pueda instruir.
- 3.- Debe haber un ambiente de cordialidad entre los Médiums, y entre éstos y los consultantes. Las reglas del programa del terreiro deben ser respetadas.
- 4.- Los Médiums que tengan su pareja dentro del terreiro, no podrán hacer muestras de afecto.
- 5.- Las personas que forman parte de la jerarquía (inclusive los ebomins e ekedes¹¹³) y los Médiums deben respetarse unos a otros.
- 6.- Cualquier tipo de donación deberá ser entregada únicamente a Pai Ely.

¹¹³ Terminología Yoruba para denominar a las mujeres ayudantes de los Pais de Santo y de filhos de santo, ya que no tienen o no han desarrollado la capacidad de ponerse en trance. Ekede es lo mismo que iabá, término utilizado en los terreiros de Xangô tradicional en Recife.

7.- Está prohibido el uso de bebidas alcohólicas y el sacrificio de animales en el centro; en caso de posesión de estas bebidas y animales, el uso será simplemente simbólico, no destinado al consumo.

8.- Si los Médiums quisieran hacer una consulta a otro equipo al que no pertenecen, se hará como si fueran un consultante más, respetando las reglas y esperando el turno, para evitar disturbios.

CUANDO EL MEDIUM ESTE TRABAJANDO

1.- Evitar conversaciones paralelas.

2.- Vestir de acuerdo con el equipo, de blanco, excepto de rojo en el día de los gitanos y el día de los Chacras.

3.- Concentrarse en el trabajo y en la puntualidad.

EN LAS SESIONES DE DESARROLLO MEDIUMNICO DE LOS MIÉRCOLES

El médium debe presentar la tarjeta de identificación, para su verificación y debe estar vestido de blanco, con pantalón y camisa que tenga el símbolo del terreiro en un bolsillo (un corazón traspasado por unas flechas y flores, todo en color azul). Se debe respetar la división entre hombres y mujeres en el salón.

MEDIUMS NOVATOS

Es obligatorio que el que quiera ser iniciado como médium, asista a cuatro aulas de "desenvolvimiento" los miércoles. Después de la cuarta aula, el iniciado deberá hacer una Telergía y solo entonces, le podrá ser permitida su entrada en el salón del centro. En ese momento podrá adquirir la tarjeta de identidad y tendrá que pagar la mensualidad del centro.

Después de cuatro sesiones de los miércoles, el iniciado deberá venir un domingo para que su Línea sea hecha, lo que acontece siempre quincenalmente. El iniciado respetara lo establecido con estas reglas.

CONSULTANTES

Las mujeres y hombres que vengan al terreiro, no podrán ser atendidos si visten con bermudas, *shorts*, transparencias, escotes o sin camisa. No es permitido fumar, el silencio debe ser respetado. El celular debe estar apagado. Se deben de descalzar a la entrada del terreiro. Mientras se espera para una consulta o para ser atendido, se debe estar en silencio y "concentrado".

EL TERREIRO PRECISA DE AYUDA

Había goteras en el tejado del pejí (altar, lugar sagrado de los terreiros). Por eso, Pai Ely pedía donaciones, en dinero, en especie o en mano de obra a quien sepa hacer un trabajo. Todas las donaciones debían ser dirigidas a Pai Ely. Termina la nota diciendo:

*“Agradecemos a todos e que Deus e todos os
Orixas os cubram com toda a abenção do céu.”*

El terreiro organiza un ciclo de fiestas anual, como es habitual en los terreiros de Xangó. En el año, 2004, se celebró el día 11 de mayo una fiesta dedicada a los pretos-velhos y las pretas-velhas, además el 30 de mayo hubo una fiesta dedicada a los Orixás de Ogum, Oxum, Obessem y Odé. El 27 de junio se celebró una ceremonia dedicada a Xangó, Yansã y Obá. El 9 de agosto fue dedicado a Exú, Pombagira, Oxossi, Mestres y los Pretos Velhos. El 26 de septiembre, a Ibejé, los sincretizados Santos Cosme y Damián, que realmente son el 27 de septiembre. En noviembre, el día siete, a Obaluaê y a Nanã. Por último, el 26 de diciembre, a Oxalá y a Yemanjá.

El segundo domingo de mayo, es el día de la madre en Brasil. En el tablón de anuncios del terreiro, había un soneto psicografiado por Chico Xavier, dedicado a las

madres. Asimismo, hay una hoja donde se felicita a los nuevos iniciados que hayan pasado cualquiera de las fases de las sesiones y su aprendizaje de mediumnidad.

6.5 RITUAL: UNA BODA GITANA

En una ceremonia de casamiento umbandista se unen los espíritus de los cónyuges y los de sus guías espirituales, y esto exige que los novios deban ser iniciados previamente en la Umbanda. Asistí a un ritual de matrimonio donde Pai Ely casaba a tres parejas por el rito gitano de la Umbanda. Fue un acto en el que la mayoría de todos los devotos de Pai Ely se reunieron para celebrar este acontecimiento sagrado, además de amigos y familiares de los novios, amén de los curiosos que viven en los alrededores del terreiro. El terreiro estaba lleno; las gradas rebosaban de gente que miraba la ceremonia como si de un espectáculo se tratase; las persona no pertenecientes al terreiro no pueden bajar al salón, exceptuándose los invitados de los novios.

El Lar do Ita, estaba decorado de rojo especialmente para este día. Habían hecho un pasillo con una alfombra larga cubierta con una marquesina con telas rojas y flores para que las tres parejas y sus respectivos padrinos pasaran hasta llegar al altar que consistía en una mesa pequeña para cada pareja. Las mesas se habían situado en una plataforma para que todos los asistentes pudieran verlos. La mesa altar con un mantel rojo tenía un jarrón con flores rojas, una navaja, una botella de vino, una copa, un plato con sal gorda y clavo, y una botella con jurema. Asimismo, en la plataforma junto a los novios, los padrinos, Pai Ely y sus ayudantes, estaban los hijos de las parejas, ya que éstas se casaban en segundas nupcias.

Delante del pejí de los orixás habían colocado en unas columnas a Cigano Tovar y a Pombagira Cigana, delante de las estatuas pusieron una mesita con la tetera árabe del pejí. Al ser este día el de los gitanos, estos deben ser venerados para honrar la ceremonia. En el resto del salón habían puesto unas diez tiendas gitanas para que la gente que necesitara consultas de urgencia (personas que estén desesperadas con problemas o ansiosas de consultar a las entidades espirituales) pudiera realizarlas. Habían colocado mesas por todo el salón decoradas con manteles rojos y jarrones con flores, para lucir las grandes bandejas de frutas (manzanas, plátanos, limones, papayas,

maracuyás), además de los dulces hechos con tonos de colores rojos y rosas. Igualmente había gigantescas sandías cortadas en pico, lo que resaltaba el rojo aguado de su interior, aparte de tres preciosas tartas nupciales decoradas con azúcar glasé. Todo ello hacía una cornucopia de abundancia tropical al más estilo *kistch*.

Antes de las ceremonias, los novios son preparados y “limpiados” de negatividades. Primero ponen velas de siete días a Exú Caveira y a la Pombagira Gitana. Después comienzan el ritual de purificación, llevado a cabo por Pai Ely. Toman un baño de hierbas, se visten de blanco y se “les tumba el muerto”. Con este último ritual, que es una *defumación* hecha además con pólvora, se les vuelve a limpiar de cualquier entidad kármica que lleven a sus espaldas.

A manera de anécdota, refiero que me acerqué al pasillo de la entrada donde se encuentran las hornacinas con los exús y vi que de las habitaciones laterales salía una gran humareda y un olor a pólvora y también la voz de Pai Ely. Enseguida unos coordinadores me dijeron que me volviera atrás, pues era peligroso estar cerca de esas habitaciones, ya que yo podía “absorber la entidad kármica o el muerto”.

Todos los asistentes miembros y los coordinadores del terreiro colaboraban con los preparativos en el salón; iban vestidos de rojo con sus mejores galas gitanas. En la primera boda, una pareja iba vestida con trajes de gitanos, sin embargo las otras dos parejas vestían el corte elegante propio de una boda. De hecho, la última novia llevaba un rosario de la mano. La ceremonia consistía en que Pai Ely - micrófono en mano - hacía referencia en primer lugar a la Línea Oriental de la Umbanda y a la ciudad sagrada de Galilea. En primer lugar Pai Ely alzó los anillos y dijo: “*Cada casa é uma casa, cada vida é uma vida, cada casa-casamento é uma história*” Mandó poner a los novios los anillos nupciales bendecidos en nombre de la jurema sagrada para después invocar a los caboclos, pretos velhos y Orixás, que salieran. Después bendijo el vino para convertirlo en sangre que, según dijo Pai Ely: “sea el plasma de la vida” para unirlos perpetuamente en la tierra y en el cielo. Les dio de beber a los novios y después a los acompañantes. Seguidamente, Pai Ely hizo prometer veneración a los gitanos, a los caboclos, a los pretos velhos y a los Orixás. Después unió a las parejas con sangre.

Con una navaja virgen que bendecía alzándola, le cortó a cada uno de los novios en la muñeca; al novio verticalmente y a la novia horizontalmente. Les unió las sangres haciendo una cruz, que Pai Ely denominaba la *cruz da força de Galilea* o *la cruz del rabí de Galilea* para proteger a los novios de la energía negativa. El padrino debía poner una paloma blanca encima de las muñecas unidas de los novios y posteriormente la soltaba, para que hubiera “paz completa” en el matrimonio. A continuación, una ayudante de Pai Ely les ataba en la muñeca una cuerda fina de esparto, dando varias vueltas. Finalmente, Pai Ely les abrazó y les deseó lo mejor a las parejas: amor, cariño, paz y dedicación, mientras que los asistentes aplaudían.

Durante la ceremonia, estando el local a rebosar, Pai Ely pidió en varias ocasiones silencio amablemente ante la presencia de Dios. Por último, Pai Ely se dirigió a todos los asistentes alzando las manos. Todos le imitaron y el oficiante se refirió a la energía sagrada que había en el terreiro y para que todos llevaran a sus casas; amor, paz, armonía y felicidad. Todo el mundo respondió: *Axé*.

Después de las tres ceremonias, hubo música ambiental de órgano eléctrico y guitarra (y por cierto, el guitarrista era el novio de la primera pareja), mientras que las novias tiraron los ramos de flores, para que hubieran próximas agraciadas en un futuro. Pai Ely cambió su traje gitano rojo por un traje de corte clásico y comenzó el convite, con el que terminó la ceremonia.

CAPITULO 7.

UN CASO ESPECIFICO DE SOLIDARIDAD FAMILIAR Y COMUNITARIA EN UN BARRIO DE RECIFE: EL TERREIRO DE PAI MARCELO Y PAI NAEL.

El tercer terreiro investigado está situado en la casa particular de una pareja formada por Pai Marcelo (Marcelo Antonio Efrem de Melo) y Pai Nael (Adinael de França Batista Filho). La casa hace las funciones de vivienda y de templo. El terreiro tiene el nombre de *Ilé Asé Oba Nicheka Arira Ibonã* y está situado en Rua Valeriano de Melo N° 135, en el barrio Caixa D' Agua de Olinda.

A través de Papai conocí este terreiro y a sus adeptos. Papai me invitó a la *obrigação* de Pai Marcelo de los veintidós años, que trata del análisis del ritual hecho sobre Papai. Pai Marcelo y Pai Nael están iniciados tanto en Xangô como en Catimbó. En el culto de Xangô, Pai Marcelo es el babalorixá del terreiro junto a Zoraide que es la *yalorixá*. En el culto del Catimbó, ambos son mestres juremeiros, es decir, son los máximos cargos en este culto, siendo Pai Nael el que tiene mayor responsabilidad y experiencia en el Catimbó.



Pai Marcelo y Pai Nael. (En esta fotografía Pai Nael tiene incorporada la entidad espiritual Mestre Manoel).

El terreiro se compone de una pequeña comunidad de vecinos y amigos. A las ceremonias de catimbó vienen de veinte a veinticinco personas que no pasan de los cincuenta y cinco años. El catimbó es el culto afrobrasileño que se va a estudiar en este terreiro y además, como Pai Marcelo y Pai Nael actúan como líderes sociales y agentes de cambio en la resolución de problemas cotidianos.

La casa-terreiro es un lugar de acogida para todos, aunque Pai Nael y Pai Marcelo vivan permanentemente en ella. Todas las habitaciones se dedican al uso de lo sagrado, desde la cocina, donde se prepara la comida para los orixás y entidades espirituales, hasta las comidas comunitarias que se realizan después de los rituales. El dormitorio también es un lugar común, puesto que se utiliza para cambiarse de ropa antes de las ceremonias. Además de las cuatro cuartos sagrados de la casa – dos interiores y dos exteriores - que son los lugares de asentamiento a los orixás y entidades espirituales.

Cada vez que visité este terreiro, el salón estaba decorado diferentemente. Es el lugar donde se hacen los rituales, aunque diariamente hace las funciones de un salón familiar. Por lo que anteriormente a la ceremonia, se quitaba el mobiliario, el sofá, la televisión, etc., y se preparaba el salón para el ritual fijado. Todos los participantes ayudaban a prepararlo, siendo la mayoría mujeres. Las mujeres pertenecían al vecindario, menos una, que vivía en el centro urbano de Recife.

En el momento de la investigación Pai Marcelo tenía treinta y dos años y Pai Nael 30 años. Ambos tenían trabajos fuera del terreiro; Pai Marcelo trabajaba como grabador de datos para una empresa y Pai Nael trabajaba como decorador. Pai Marcelo desde niño se educó dentro del culto Xambá en Recife y después siguió con Papai con el culto Nagô. Esto hace que en el tiempo que yo estuve en Recife, pudiera asistir a su obrigação de veintiún años, con ella es ya un pai de santo reconocido por toda la comunidad. Los orixás que rigen a Pai Marcelo son Iansã y Obá. Y a Pai Nael le rige Oxalá. Los dos son mestres juremeiros, esto quiere decir, que también lideran el catimbó-jurema en su comunidad. Los mestres divinos de la casa son mestre Manoel Vicente, que es el espíritu de un vaquero y mestra Ritinha incorporados por Pai Nael. La mestra divina de la casa es Mestra Severina incorporada por Pai Marcelo.

Pai Nael me confesó en las entrevistas informales que tuve con ellos que a él le salvó del alcohol y de la calle, el Xangô y el Catimbó-Jurema. Cuando era jovencito, le gustaba salir y beber. Las entidades espirituales y las divinidades le ayudaron a tener una vida estable. Ahora, sólo bebe y fuma cuando está poseído por las entidades espirituales que lo requieren en el Catimbó-Jurema.

Pai Marcelo y Pai Nael tienen apadrinada a una niña de una de las iniciadas de la comunidad. La niña fue bautizada en una iglesia católica y Pai Marcelo fue el padrino oficial. Estos dos hombres tienen el apoyo y la ayuda de un grupo de mujeres que viven en el vecindario.

El terreiro, como se ha mencionado, es un domicilio particular. Es una casa baja pintada de color amarillo claro; tiene una verja en la entrada. Desde fuera nadie se imaginaría que esta casa es un terreiro. Cuando se entra por la verja, nos encontramos de frente con el porche de la casa y a la derecha, dos cuartos hechos utilizando la pared de la valla. Estos dos cuartos construidos fuera de la casa, tienen una función sagrada. El primero, está dedicado a Exú, el primer orixá que recibe atención en todos los trabajos y el segundo a la orixá regente del babalorixá de la casa Iansã con sus respectivos asentamientos. Es costumbre de los afiliados y pertenecientes a este terreiro, el saludar al cuarto de Exú cuando se entra en la casa, tocando con la mano derecha el suelo y llevándose la mano a la cabeza.

Desde el porche se va al salón de la casa que hace las funciones de *barracão* además es el lugar de encuentro de la casa. Del salón salen dos habitaciones pequeñas donde una es el pejí, el altar de los orixás, y la otra habitación, el altar del Catimbo-Jurema. Del fondo izquierdo del salón se va también a la cocina que da a un gran patio. El patio es un terreno enorme no asfaltado donde se tiende la ropa y se ponen los animales que se van a sacrificar en los cuartos sagrados y después allí mismo se descuartizan. En el patio hay dos hamacas, una estantería con varias botellas de *cachaça* vacías y de las paredes cuelgan varias pieles de cabras desolladas de anteriores sacrificios para secarse y después utilizarlas para la fabricación de tambores.

Del lado izquierdo de la cocina se va al cuarto de baño y a la habitación que sirve de dormitorio, que además funciona como el lugar donde se cambian de ropa en

las ceremonias. Cuando un iniciado se pone en estado de trance, se le lleva a la habitación para que se ponga el traje de su Orixá o entidad espiritual, ayudado por las *iabás*, cargo solo para mujeres que son las auxiliares de los mediums en el Catimbó y de los filhos de santo o iaôs que se ponen en trance en el culto nagô. Este cargo *iabá* es solo para mujeres que no tienen la capacidad de ponerse en trance o que todavía no han desarrollado esta capacidad.

La jerarquía en el Catimbó no es tan estructurada como en el Xangô. Después de los mestres juremeiros se sitúan los iniciados en la jurema y después los ayudantes, que siguen recibiendo los mismos nombres que en el Xangô, *iabá* para las mujeres y *ogã* para los hombres. Ellos deben auxiliar a los mediums cuando se ponen en trance. En este terreiro, Zoraida que es la mãe de santo en el culto Xangô hace de *iabá* en el culto del catimbó-jurema, puesto que no incorpora ninguna entidad en este culto.

7.1 EL CATIMBÓ-JUREMA EN EL TERREIRO DE PAI MARCELO

Las variantes del Catimbó o jurema, dependen de la localización y de la regionalización. En este estudio se pretende analizar el Catimbó de este terreiro específico y no compararlo de otros, pues varían de terreiro a terreiro, de mestre a mestre. Siendo la base la misma, hay multitud de diferencias. Por lo tanto, este es sólo el análisis del catimbó de Pai Nael y Pai Marcelo

Las entidades espirituales regentes en este terreiro cuando se practica el catimbó son un *boiadeiro* (entidad espiritual de un vaquero o resero de origen *cabuzo*, es decir mezcla de negro con indio, que se dedicaba a cuidar del ganado a caballo) como mestre principal (así es como me lo dijo Pai Nael, considerándolo como mestre, aunque debo de añadir que en otros terreiros y en la umbanda, se le venera o clasifica como caboclo). El nombre del *boiadeiro* es Manoel Vicente y se incorpora en Pai Nael. La mestra Severina que se incorpora en Pai Marcelo también es considerada como mestra de la casa.

La iniciación a la Jurema se hace de forma parecida en todos los terreiros según la bibliografía consultada (Brandão y Rios, 2001). Pai Nael me indicó personalmente y sin ningún reparo como se hace una iniciación:

“TOMBA DA JUREMA¹¹⁴

É a preparação de um filho, se faz a obrigação para o guia protetor, caboclo o cabocla.

Após a obrigação se chama ao mestre do filho que esta iniciando para ser plantado no corpo dele sementes de jurema.

O mestre do filho da seu positivo

Seu nome

Sua cidade

Sua escora onde recebe a força para dar conta do trabalho

E canta o ponto¹¹⁵ do mestre da jurema

As ofrendas para o guia e o caboclo são: pombos brancos, coelhos, preá, codorna e burguesa. Frutas e mel.

As ofrendas para os mestres são: bode, galos, farofa de dendê com pimenta malagueta

As ofrendas para as mestras são cabras, galinhas, frutas e peixe.”

¹¹⁴ Traducción: “INICIACIÓN DE LA JUREMA. Es la preparación de un filho, se hace con la obligación para el guía protector, caboclo o cabocla. Después de la obligación se llama al mestre del filho que se está iniciando para que se le plante en el cuerpo las semillas de la jurema. El mestre del filho da su conformidad en la iniciación y le da: su nombre, su ciudad, su árbol de la jurema, donde recibe la fuerza para dar cuenta de su trabajo y canta el *ponto* (cántico) del mestre de la jurema. Las ofrendas para el guía y el caboclo son palomas blancas, conejos, preá (*Cavia Aperea*), codorniz y becerro. Frutas y miel. Las ofrendas para los mestres son: buey, gallos, harina de mandioca con aceite de palma con pimienta malagueta. Las ofrendas para las mestras son: cabras, gallinas, frutas y pescado. “

¹¹⁵ Se le llama *ponto* a la canción en verso que se le canta a la entidad espiritual. En cada sesión se cantan varias a cada entidad.

7.1.1 LA MESA DE LA JUREMA

La habitación consagrada a la jurema, es un cuarto pequeño pintado de blanco donde la humedad como en todas las paredes de la casa se filtra ennegreciendo las mismas.

El altar de este terreiro consta de una mesa que abarca de pared a pared en el cuarto y una estantería en la pared izquierda. La mesa tiene un mantel blanco que la cubre por entero. En el suelo, en el centro de la mesa se encuentran tres platos hondos, dos de ellos con el tronco de la jurema y otro con una rama de la jurema. Los tres con sus respectivas pipas, una para la izquierda y otra para la derecha. Estos tres platos son los asentamientos de los tres mestres: Pai Nael, Pai Marcelo y la Mestra. Siendo el de Pai Nael el del centro. En los tres platos había un cuenco de coco con sangre de animales sacrificados.

Encima de la mesa se habían asentado cinco estados encantados, cuatro de ellos a la izquierda de la mesa y dos a la derecha. Es decir, cinco princesas con sus correspondientes príncipes. Pero los de la derecha, en el momento en que se realizó este trabajo de campo, no se encontraban encima de la mesa. Estos asentamientos se habían quitado de la mesa, porque Pai Nael estaba un *trabajo* (un pedido) para una de las clientas de la casa, que explicaré posteriormente.

En la parte izquierda de la mesa, se encontraban los asentamientos de las mestras, entidades espirituales de la izquierda, además de estar las mestras de Pai Nael y Pai Marcelo, que son respectivamente Mestra Ritinha y Mestra Severina. Hay otros asentamientos a Maria Luziara y Paulina.¹¹⁶ Me extrañó que no estuvieran las representaciones de exús y pombagiras que para este culto y la umbanda se fabrican con figuras medio desnudas de color rojo y el pelo negro. Al exú masculino incluso se le pone cuernos, lleva el tridente, etc.

En el centro se encontraban las figuras de una pareja de pretos-velhos teniendo delante dos vasijas de barro conteniendo en cada una las pipas de mayor tamaño

¹¹⁶ Otras mestras veneradas en la jurema de Recife son: Aninha, Luzia, Lusitana, María do Bagaço, Ozana, Maria Leonora, Amelia, Rosinha, Julia Galega y Maria Navalía.

utilizadas sólo por Pai Nael y, detrás de ellas, representaciones de santos católicos como Santa Bárbara, Inmaculada Concepción, la Virgen del Carmen, Padre Cícero¹¹⁷, entre otros. En la parte derecha estaban los asentamientos del *boiadeiro* de la casa junto a una representación de la Virgen de Nossa Senhora da Imaculada Conceição Aparecida¹¹⁸ y San Jorge, además de un marinero y un niño negrito. También, el mestre popular Zé Pilintra con puros como ofrenda.



Parte central de la mesa-altar de la Jurema.

En todos los asentamientos las figuras representativas llevan collares, estos collares forman parte de la iniciación, igual que en el *candomblé*. Después de iniciarse, un devoto debe llevar durante un mes el collar correspondiente que es lo que le une a su *orixá* o entidad espiritual. Después, dejará el collar en su asentamiento. Esta acción seguirá uniendo la relación entre ellos; entre la divinidad o espíritu y la persona. Si el collar se rompe o se deteriora, es una forma de simbolizar protección hacia la persona, ya que el mal, la enfermedad o la traición habrían perjudicado al collar y no a la

¹¹⁷ Padre Cícero Romão Batista (1844 -1934) fue un sacerdote católico del nordeste de Brasil, concretamente del estado de Ceará al oeste del estado de Pernambuco. Popularmente se le conoció como Padre Cícero o Padim Ciço. Fue un hombre carismático que tuvo mucha influencia en ámbitos sociales, religiosos y políticos. En Brasil se le conocería como un santo que hacía milagros, pero ni la iglesia, ni el Vaticano reconocerían sus milagros y acabó excomulgado. En Recife se le tiene mucha devoción y se le considera como un santo más. De hecho se puede comprobar que está representado en la mesa de la *jurema* y también había una figura de él en la capilla del *terreiro* de Papai.

¹¹⁸ Nuestra Señora Aparecida es la patrona de Brasil y también, de los gitanos.

persona. Este acto mágico sería clasificado de acuerdo a la ley de contacto de Frazer como magia contagiosa.

Sin embargo, los caboclos no están asentados en la mesa, sino en una estantería en la parte izquierda de la habitación. Hay dos asentamientos, uno para Cabocla Jacira y otro para el Caboclo Araribóia. Además en las princesas dedicadas a los caboclos, hay mata-suegras para las entidades espirituales de niños y niñas, normalmente se ven chupetes en los terreiros para la incorporación de espíritus de niños, en este caso, había mata-suegras junto con varios arcos y flechas. Igualmente las figuras caboclas llevaban los collares de simientes y otros de cuentas verdes y amarillas, colores del orixá cazador que vive en la selva, Oxóssi.

Así, también en la mesa, había entre toda la cristalería: flores de plástico, botellas de bebidas alcohólicas, trozos de cuarzo en bruto y un rosario colocado en la parte izquierda colgando de una copa de color rosa. Era la única copa diferente, el resto era de cristal transparente. Otros detalles fueron un billete de lotería entre los santos católicos y los pretos velhos, además de un dado en uno de los vasos con agua en frente del marinero. Siempre debe haber una vela encendida en la mesa y otra en la estantería de los caboclos.

Lo que no encontré en la mesa, ni en todo el cuarto, fue la estrella de Salomón; esperaba que estuviera por lo que había leído en la bibliografía respecto al catimbó. Aunque si escuché varios cánticos que hacían referencia a ella.

7.1.2 EL TRABAJO PARA UNA CLIENTA

Pai Nael como buen mestre jueremeiro hace la función de hechizero ejecutando trabajos o hechizos que le piden para conseguir objetivos que estén relacionados con la vida diaria. A continuación describo uno de los trabajos realizados en el momento de la investigación.

El trabajo era para una mujer de unos cuarenta años de clase media, que vivía en un barrio acomodado de Recife, contrastando con el resto de asiduos y devotos al terreiro de Pai Nael y Pai Marcelo, que son de clase media-baja. Llegó al terreiro para

consultar su pedido a Pai Nael y se fue integrando en el terreiro y en las sesiones de jurema. No era iniciada, pero llevaba camino de ello, ya que asistía a todas las sesiones y mostraba mucho interés en colaborar y ayudar en el terreiro. Pai Nael le dio una lista con lo que necesitaba para este trabajo, que ella observó comprando todo lo necesario, se notaba que esta mujer tenía un nivel económico más alto puesto que las bebidas alcohólicas eran de marca; normalmente en los trabajos se utilizan sidra barata, cerveza, etc., además de lo que le pagó a Pai Nael por el servicio. Los trabajos pedidos por clientes o consultantes son los que son remunerados y ayudan a la economía del terreiro.

Su pedido fue que volviera su marido con ella puesto que éste la había dejado por su mejor amiga meses atrás. Pai Nael le hizo un trabajo de izquierda con su mestra que incorpora, Mestra Ritinha. Esta mestra es invocada para trabajos de esta índole en relación al amor, la sexualidad y la seducción. Pai Nael me escribió él mismo en mi diario de campo como se hace un trabajo dirigido al lado izquierdo;

“ESQUERDA DE CHÃO¹¹⁹

São 7 médiuns sentados arredor de um símbolo de Salomão¹²⁰ e vários pontos riscados¹²¹ de exus e pombagiras

Varias velas de todas as cores.

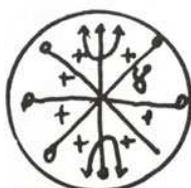
Pitú¹²²

¹¹⁹ Traducción: “TRABAJO DE SUELO DE IZQUIERDA.

Son siete médiuns sentados alrededor del símbolo de Salomón y varios *pontos riscados* de exús y pombagiras, varias velas de todos los colores, *Pitú*, tabaco para la pipa, cerveza, champán y la bebida llamada jurema que es una infusión de hierbas y plantas.”

¹²⁰ Aquí, se puede comprobar la influencia de algún vestigio de la magia ibérica medieval con la utilización de la estrella de Salomón. También, algunos juremeiros la utilizan como talismán.

¹²¹ Se le llama *ponto riscado* a un gráfico formado por símbolos cabalísticos que se dibujan en el suelo con tiza para invocar a las entidades espirituales. Cada entidad tiene varios. Algunos *pontos riscados*, dedicados a las entidades espirituales que trabajan o viven en los cementerios, tienen cruces católicas.



Exú Tranca ruas

Este es otro vestigio de la magia ibérica medieval originaria de grimorios como la de San Cipriano. La imagen superior es el *ponto riscado* de Exú Tranca Ruas.

Fumo para o caximbo

Cerveja

Champagne

E a bebida chamada Jurema que é uma efusão de ervas e cascas de plantas”

No estuve mientras se hizo el trabajo pero si me dejaron luego hacer fotos. El trabajo se encontraba en la habitación de la jurema en la esquina izquierda enfrente de la mesa. En esta posición Pai Nael había puesto el asentamiento de la mestra Ritinha, es decir la princesa o la fuente con un príncipe o copa con agua y unos frutos que parecían almendras dentro, encima de la copa un plato con una fotografía de la pareja, marido y mujer, con un papel blanco donde ella misma había escrito lo que deseaba conseguir, en este caso era que volviera el marido, y dos copas con agua. Por detrás del asentamiento, la figura de Mestra Ritinha, de gran tamaño, con un fular que Pai Nael utiliza para vestirse cuando Mestra Ritinha se incorpora. Sin embargo, lo más impactante fue encontrar a San Antonio de Padua, San Expedito y Santa Rita de Cascia¹²³ boca abajo amarrados con una sogá que bajaba desde el techo y que a su vez amarraba individualmente siete velas de diferentes colores alrededor del asentamiento. La figura de San Antonio era de gran tamaño y que puesta al revés, tenía una base en la que Pai Nael había puesto unas figuritas que se ponen en la tarta de una boda, representando a un novio y a una novia. El hecho de colocar los santos al revés viene de la expresión: “Poner a San Antonio de cabeza”. En la península ibérica se penaba a los santos para conseguir algún pedido que no había sido concedido anteriormente, por ejemplo en las zonas rurales se le encarcelaba al santo para que lloviera o también se hacía; poner el santo de cabeza para conseguir novio. En el hechizo o trabajo específico de Pai Nael era para que el marido volviese.

Alrededor de toda esta parafernalia, habían puesto catorce botellas de bebidas alcohólicas, una de zumo y otra de guaraná, cigarros, perfume y un jarrón con unas margaritas naturales, todo del gusto de la Mestra Ritinha.

¹²² Pitú es una marca de la conocida bebida de aguardiente de caña (cachaça).

¹²³ Los santos San Expedito y Santa Rita de Cascia se rezan para casos imposibles.



Trabajo hecho por Pai Nael.

Unos días después volví al terreiro y noté que el trabajo estaba de distinta forma, caótico. Pregunté a Pai Nael por el motivo y me comentó que lo habían estado trabajando. Habían sacrificado dos gallinas allí mismo, las plumas estaban por doquier. Habían derramado sangre en los príncipes o copas, y las partes de la gallina en la princesa o fuente que ya no se veía, pues estaba oculta con fruta y una botella nueva de una bebida alcohólica. Habían quemado un pergamino, y una prenda de vestir estaba entre las plumas, supongo que era del susodicho marido. Asimismo, advertí granos de arroz esparcidos por el suelo y un plato blanco con un pedido escrito en un papel blanco y por encima miel. Las hormigas habían empezado a dar cuenta de la miel. Consecuentemente, al no haber obtenido los resultados efectivos deseados, insistieron en el trabajo para conseguir que volviese el marido poniendo más énfasis, con sacrificios incluidos.



Trabajo después de haber hecho los sacrificios.

7.2 SESIÓN DE CATIMBO-JUREMA

En mi trabajo de campo fui a una sesión de jurema invitada por Pai Marcelo. Era sábado, el quince de mayo del 2004. Pai Nael y Pai Marcelo me dijeron que estuviera a las cinco en el terreiro. Cuando llegué ya habían hecho los sacrificios, habían sacrificado dos gallinas para despachar a Exú, le habían hecho ya la ofrenda de la sangre y otras partes de las gallinas, se dice así, *despachar a Exú*; para que Exú quede contento y no deje pasar en la sesión a *eguns* no buenos o los Exús bautizados o socializados. Algunas mujeres estaban preparando las gallinas sacrificadas en la cocina en grandes cazuelas. Los hombres habían quitado los muebles del salón y estaban poniendo sillas en un gran círculo ovalado que llenaba la habitación. En la nueva decoración que se estaba realizando en el salón, no se quitaron los cuadros (láminas de cuadros de Van Gogh, una fotografía de Charlot), y había un tiesto y una estantería pequeña con figuritas de angelitos blancos. Recordemos que en el ritual de la obrigação del culto Xangô de Pai Marcelo y Zoraide se despejó todo de la habitación.

Posteriormente Pai Nael se puso a barrer el salón cantando. Pai Marcelo estaba planchando en la cocina el traje para la entidad espiritual del boiadeiro que se incorporaría después en Pai Nael. Una madre jovencita estaba bañando a la niña de tres años, que está apadrinada católicamente por Pai Marcelo en una pila en el patio. Todo esto estaba ocurriendo, mientras yo preparaba la cámara con el trípode en una posición estratégica al fondo del salón, para pasar de la forma más desapercibida que pudiera en la ceremonia. Durante la sesión, dejé la cámara la mayoría del tiempo en posición estática, para poder integrarme cuando me pidieran. El hecho de que una cámara de video estuviera presente, no sorprendía a los participantes ya que estaban acostumbrados a que los rituales de Xangô se filmen o a que científicos sociales asistan a las ceremonias. Sin embargo, el hecho de que yo fuera española y que el video pudiera ir fuera del país, les hacía gracia. Al principio, hacían bromas en relación a la cámara y enfatizaban más los cantos y los movimientos con las maracas, pero, al ser una ceremonia larga con múltiples cantos hipnóticos, la mayoría del tiempo se olvidaban de que hubiera una cámara. No apague la cámara en ningún momento, hasta que se me acabaron las cintas y ya no pude seguir grabando. El ritual duró unas cinco horas.

Después Pai Marcelo me dejaría hacer fotos en las habitaciones sagradas, lo que para mí fue un honor y una sorpresa, ya que Papai no me había dejado fotografiar los pejís. Fotografié el pejí, la habitación consagrada a la jurema y además los dos cuartos de la entrada de la casa que están contruidos aparte. El primer cuarto está consagrado a Exú, que debe ser el primero siempre en todo. En el otro cuarto a Yansã, el Orixá femenino que rige a Pai Marcelo. Mientras tanto, fueron llegando más personas, como dos mujeres que se habían vestido de pombagiras en el dormitorio. Eran dos hermanas que habían venido acompañadas de sus respectivos hijos. Una de ellas es la iabá oficial en el Xangô y la otra la mestra juremiera del terreiro junto a Pai Nael y Pai Marcelo.

Los hombres vestían con vaqueros y camisetas blancas, excepto Pai Nael y Pai Marcelo que iban completamente vestidos de blanco. Además, todos debíamos ir descalzos. Todas las mujeres que había en la sala vestían con faldas blancas, o estampadas con flores de llamativos colores. Las que habían llegado antes y habían ayudado en la cocina, vestían de vaqueros, luego al comienzo de la sesión, se pusieron una falda encima de los vaqueros. Todas se cambiaron menos la consultante o clienta

que estaba afiliada al terreiro pero no estaba iniciada; ella no se cambió ni se puso una falda por encima de los vaqueros. A mí, posteriormente en la gira bailada en honor al boiadeiro, me pusieron una falda de Pai Marcelo.

En el comienzo de la sesión había cuatro hombres, dos de ellos maridos de dos de las mujeres asistentes. También siete mujeres, una adolescente, tres niñas y un niño. Luego irían llegando más personas integrándose a la sesión. La adolescente estuvo durante toda la sesión en la cocina, con el móvil de la mano, donde podía ver lo que ocurría, mas no se integró, solamente al final en la ceremonia bailada o *toré*. El ambiente era más relajado que en las ceremonias de Xangô. La gente se levantaba, iba a buscar un vaso de agua, hablaba y se reía mientras cantaba. La madre de la niña de tres años en uno de los momentos, fue a preparar el biberón. Algunos asistentes fumaban, incluido Pai Marcelo. Entre canto y canto, la gente hacia bromas; la niña pequeña correteaba a su antojo hasta que la iban cogiendo en brazos. Pai Marcelo, a ratos, tenía cogida a la niña con una mano y con la otra tocaba la maraca siguiendo el ritmo y cantando.

Cuando ya todo estaba preparado y había anochecido, todos se dirigieron al salón y se sentaron. Al fondo, a la izquierda Pai Marcelo; en el centro Pai Nael en su cargo de mestre juremeiro, y a la derecha, la mestra juremeira vestida de pombagira (aunque se intercambiaban los asientos en ocasiones, pues el protocolo no es tan rígido como en el Xangô). Ellos tres serían los que llevarían el ritmo con las maracas y los cánticos. Siendo Pai Nael el que comenzaba los cánticos, aunque Pai Marcelo y la mestra juremeira fueran los que lo sustituyeran cuando éste ya se encontrara incorporado por las entidades espirituales. Se ha de decir también que en las ceremonias los que llevan el ritmo, en este caso los mestres, motivan al grupo elevando la voz, cantando en ocasiones que la concentración baja por el ritmo hipnótico de los cantos y la larga duración del evento.

Empezó la sesión con la *defumaçao* (sahumerio, acto de purificación con el humo). Pai Nael trajo de la habitación consagrada a la jurema un incensario de barro encendido con brasas en el que había puesto varias hierbas (como romero, lavanda, benjuí,...) y resinas; lo situó en el centro del salón. Primero, echó más del preparado de incienso en las brasas, y cuando salía ya un gran humo aromático que se extendía por

todo el salón, comenzó a cantar el cántico de abertura de la defumação. El grupo repetía a coro:

*“Defuma com as ervas da Jurema
Defuma com arruda e guiné
Defuma com as ervas da Jurema
Defuma com arruda e guiné
Benjoim, alecrim e alfazema
vamos defumar filhos de fé.”*¹²⁴

He recogido algunos puntos (cánticos) que me han parecido fundamentales para tener una perspectiva del ambiente sagrado que se siente en esta ceremonia, sin embargo no voy a profundizar en este estudio en la gran diversidad y cantidad de cánticos, merecerían un estudio aparte. Ya que mi objetivo en esta tesis es saber cómo el ritual se utiliza en la cohesión social y en la función social de los sacerdotes.

Continuando con la defumação, se puede decir que el sahumero ya de por sí, es un rito jerárquico, según lo comprobado. En primer lugar, es Pai Nael en su categoría de mestre juremeiro el que comienza purificándose, primero con el pie derecho, después con el izquierdo, luego se agacha para coger el humo con las manos pasándoselo por el cuerpo y por la cabeza y por último, dar una vuelta. Le siguió Pai Marcelo que hizo lo mismo, pero cuando éste ya se dispuso a sentarse, se persignó; fue él único en la sala que hizo la señal de la cruz en este acto. Siguió purificándose el resto de los hombres jerárquicamente según los cargos y en último lugar, el niño de unos diez años. La mestra juremeira se levantó para decir quien debía ir pasando a la purificación. Cuando se acabó la purificación masculina, la mestra juremeira mandó pasar a la mãe del terreiro Zoraide y después pasó ella. Luego su hermana, que tiene el cargo de *iabá* y así fueron pasando el resto de mujeres. A mi me dijeron que fuese también, y después las niñas, incluida la de tres años que Pai Nael purifico él mismo. Después pasó el incensario por las cuatro esquinas del salón y luego entró en la habitación de la jurema e hizo lo mismo, y por último salió del salón para dirigirse al cuarto de Exú, en la entrada de la casa, haciendo la misma operación, y dejó allí el incensario.

¹²⁴ Traducción: “Ahuma (ó limpia) con las hierbas de la Jurema, Ahuma con ruda y planta de Guinea (Petiveria tetrandra Gomes) (Bis), Benjuí, romero y lavanda, vamos a ahumar hijos de fe.”

Los cánticos que siguieron fueron más alegres, con más ritmo y Pai Nael hizo que todos lleváramos el ritmo con palmadas. Mientras tanto, puso una vela encendida en el centro, una vasija de barro con agua del cuarto de Exú y una botella de aguardiente de caña (cachaça). Mientras tanto la chica que ejercía de *iabá* en el Xangô fue a buscar un bote de colonia y fue echando colonia en las manos de cada uno de los asistentes, también en un orden jerárquico y de género, primero a los pais y a los hombres para después ir dando a las mujeres. Con la colonia se frotan las manos, la cara, el cuello, la cabeza y los brazos. Pienso que el motivo del uso de la colonia en el catimbó es para reafirmar que se está purificado y se está preparado para la llegada de las entidades.

Entonces, comenzó la invocación de las entidades espirituales por medio de los cánticos acompañados de las maracas. Primero, se invocaron a los Exús, específicamente a Exú Tranca Ruas¹²⁵:

"Lá no caminho, eu deixei meu sentinela (bis)

Aiê, aiê, deixei *Exu Tranca ruas*

tomando conta da cancela (coro)

Aiê, aiê, deixei Exú *Malunguinho*

tomando conta da cancela (coro)

Aiê, aiê, deixei *Bombogira*

tomando conta da cancela. (coro)

Barabaô Exu". (Saludo a Exú, al final, después de reiterar el canto varias veces)¹²⁶

¹²⁵ Exú Tranca Ruas es uno de los dueños de las encrucijadas. Según Gudolle "su imagen es representada por un hombre de torso desnudo, piel color cobre, pies de buey y orejas puntiagudas. (Gudolle, O., 1977:123) Y es el Exú que trabaja para todos los orixás. (Gudolle, O., 1977:254)

¹²⁶ Traducción: "Allá en el camino yo dejé un centinela, dejé a Exú Tranca Ruas, tomando cuenta de la cancela, dejé a Malunguinho, tomando cuenta de la cancela, dejé a Bombogira, tomando cuenta de la cancela. Barabaô Exu". Los nombres de los Exus en la canción van variando. Pero, primero en este caso es Exú Tranca Ruas, puesto que es el que se quiere invocar.

Fueron cantando más *pontos* o cánticos dedicados a Exú, hasta que éste apareció a los quince minutos de estar invocándole. Los demás se dieron cuenta cuando Pai Nael repitió el mismo verso cada vez con más energía y siguió con el mismo movimiento de las maracas pero con más fuerza. Con rapidez el ogã le quitó las gafas y Pai Marcelo, las maracas. Pai Nael tuvo convulsiones que le hacían encorvarse en la silla y hacer unos ruidos como los berridos de una cabra. Le pusieron un sombrero de paja, le doblaron el bajo de los pantalones...Mientras tanto Pai Marcelo comenzó los cánticos dedicados a Exú Tranca Ruas, mientras que Exú Tranca Ruas siguió bramando en la silla. El resto de las personas continuaron cantando normalmente con una naturalidad que sólo se consigue en lo cotidiano; en cuanto a mi, me sorprendió y me seguirá sorprendiendo. Exú Tranca Ruas se levantó y bailó como si fuera un anciano cojo y con chepa al compás de unos cánticos más rítmicos. Cojeaba del pie derecho, que lo tenía curvado, temblándole la pierna entera. Me recordaba la iconografía castellana del diablo cojuelo.

El Exú Tranca Ruas incorporado en Pai Nael se acercó al centro del salón y bebió de la botella de cachaça. Mientras, el ogã fue a buscar al cuarto sagrado de Exú la pipa que se encendió en la habitación de la jurema. Exú Tranca Ruas saludó con voz ronca, todos contestaban Saravá. Exú comenzó a cantar y todos le siguieron a coro. El ogã le trajo la pipa encendida y Exú fumaba por la boquilla. Después Exú se fue poniendo en frente de los hombres para abrazarles. Abría los brazos hacia la persona indicada, ésta se levantaba y se abrazaban. Después Exú bailó dando vueltas soplando por la cazoleta de la pipa, echando bocanadas de humo por todo el salón. Cuando paró de girar, habló con voz ronca de él mismo en tercera persona: “o meu nome é Exú Tranca ruas, morou na rua e na rua morreu...”. Abrió sus brazos a la mestra juremeira y a continuación, siguieron los abrazos a algunas mujeres. Hasta que llegó a Zoraide a la que le dio más atención con un abrazo fuerte de larga duración y comenzó a echarle humo en los pies y en la mano, parece ser que Zoraide en esos momentos necesitaba la purificación, la bendición y la ayuda espiritual. Inmediatamente se acercó al fondo de la habitación y abrió los brazos en dirección a mí. Fui hacia él y también me dio un calido abrazo. Por último, dirigió sus brazos extendidos hacia la puerta por unos segundos hasta que un hombre que estaba llegando le abrazara. Sin embargo a este hombre, Exú le puso un dedo en la boca, como riñéndole. Este hombre, como si estuviera arrepentido de algo, se volvió al porche donde estaba el sofá que habían quitado del salón y allí se

sentó hasta que se integró con la invocación de los caboclos y después se iría del terreiro. Este hombre tenía problemas con las mujeres y la bebida.

Exú siguió bailando y bebiendo, cantó un *ponto* dedicado a la pombagira Maria Padilla, en dirección a la mestra juremeira que iba vestida de pombagira. Los demás hicieron bromas, Pai Marcelo se reía y ella se santiguó riéndose. Exú estaba llamando a la pombagira, pero ésta no se incorporó en toda la sesión. Aunque la mestra comenzó a dirigir los cánticos dedicados a la pombagira. Le siguieron más cánticos a Exú Tranca Ruas, en uno de los momentos, la niña pequeña salio corriendo de los brazos de Pai Marcelo para ir corriendo al centro, enseguida la cogieron por si un movimiento inconsciente de Exú Tranca Ruas la hiciera caer. El ogã volvió a cargarle la pipa de tabaco y se la encendió.

De repente, Exú señaló la habitación de la jurema, con esta señal Pai Marcelo lo llevó a la habitación de Exú fuera de la casa, mientras otro hombre recogía la vela, la cachaça y la vasija. Los demás se pusieron de pie acercándose a la ventana del salón que daba a esta habitación cantando y moviendo las manos en círculo. Todavía se oía la voz ronca de Exú desde la habitación dirigiendo el coro. Y así, sin poder verlo más, se iba yendo Exú mugiendo y con convulsiones. No me pude acercar, era un momento delicado e intimo, la bajada de la entidad espiritual del cuerpo de Pai Nael, amén de que sólo los hombres se acercaban. Algunos hombres fueron ayudar a Pai Marcelo y al otro hombre, para cuidar de Pai Nael. Al final de la noche, como se verá posteriormente pude ver directamente una bajada de Pai Marcelo. Por lo visto, las bajadas de Pai Marcelo son las más fuertes y agresivas. Pai Marcelo es un hombre de gran estatura. Una mujer les llevó una toalla. Exú estuvo incorporado en Pai Nael durante veinte minutos.

Hubo un pequeño descanso mientras Pai Nael volvía en sí, las mujeres reían y bailaban. Las entidades tienen diversos niveles de energía y dependiendo de éstas, las bajadas pueden ser débiles, fuertes o agresivas. Por ejemplo, un Orixá en el Xangô tiene más fuerza que una entidad espiritual, puesto que es una divinidad. Después de una incorporación de un Orixá el caballo o iniciado, éste queda exhausto. Para ser médium, como Pai Nael o Pai Marcelo, se debe haber tenido un entrenamiento y una formación. Los que comienzan a ser poseídos se sienten bloqueados, no lo controlan, no pueden

hablar, no pueden caminar...Es con el tiempo y cuando el mestre juremeiro o babalorixa piense que es conveniente que puedan practicarlo, porque según mis informantes, puede ser peligroso físicamente y psíquicamente para el *caballo* o iniciado, como ahora se verá con los caboclos.

Pai Nael volvió y comenzó a cantar otra vez, esta vez le tocaba el turno a los caboclos. Los cantos iban dedicados a ellos. Un hombre, el mismo que fue regañado por Exú Tranca Ruas se frotó las manos, lo mismo que una mujer que estaba en frente de él. Ellos son los mayores del grupo de unos cincuenta años. El frotarse las manos, lo he observado en numerosas ocasiones en los rituales que a los que asistí, es una forma de canalizar la energía. El hombre siguió el ritmo con palmadas de una forma efusiva. La mujer se tapó la cara y empezó a mover la cabeza. Enfrente, el hombre se apretaba las manos con fuerza y tiraba de ellas hacia abajo. La mestra se dió cuenta y llamó enseguida a Zoraide que en la jurema tenía el cargo de *iabá*. Ésta estaba distraída hablando en la cocina y la mestra la riñó con la mirada y le hizo ademanes para que viniera. Finalmente tuvo que ir ella; le quitó el coletero del pelo. Al mismo tiempo, el hombre se tiró al suelo con convulsiones y la mestra le hizo la señal de la cruz. Pai Marcelo corrió a sujetarlo y a empujar sus brazos hacia abajo, para que la entidad se fuera y lo dejará en paz. Sujetándolo, lo llevo fuera. En este caso, este hombre no estaba preparado y pararon la posesión.

En cambio, la mujer se agarró fuertemente a la mano de Zoraide. Pai Nael fue hacia ella y habló al caboclo que se estaba incorporando en la señora. El caboclo decía positivamente con movimientos frenéticos de cabeza y Pai Nael dejó que el caboclo en la señora se incorporara. Le quitaron los pendientes y los collares. Su cara se había transformado, comenzó a bailar agachada balaceándose a saltitos. Pai Nael le trajo un artefacto en forma de arco y una flecha de la habitación de la Jurema. Este artefacto es como un juguete en el que el arco y la flecha están unidos, y al intentar disparar, hace un ruido como si se disparara realmente. El caboclo fue disparando mientras bailaba, a veces disparaba al cielo y cuando los cantos terminaban, para empezar otros, paseaba a lo largo de la habitación respirando fuertemente mirando a la gente con orgullo y con el arco en su pecho. El canto comenzó otra vez y disparaba a los pies de las personas que estábamos allí, hasta que se arrodilló delante de Pai Nael para dispararle a él para después abrazarle. Luego lo mismo a Pai Marcelo y a la mestra. Siguió tirando flechas a

mí y a Zoraide, para después ir girando hacia Pai Nael y agachada tirarse en sus rodillas. El le frotó la espalda haciendo círculos, hablando al caboclo, mientras que Zoraide la agarraba por los hombros para controlar las convulsiones. Y así se fue el caboclo. La señora estaba iniciada, pero todavía no estaba preparada para que el caboclo hablase y diera consejos.

Continuaron los cantos de invocación a los caboclos, hasta que apareció otro en Pai Nael. Apareció rápidamente, en un segundo estaba cantando y en el otro, Pai Nael estaba encorvado tapándose los ojos como un niño pequeño, haciendo ademán de frotárselos y es que este caboclo es un niño pequeño y que habla como tal, con una voz aguda y suave, con frases entrecortadas. Zoraide le trajo el arco y la flecha y la botella de jurema. Le mojó los dedos con la bebida y él los chupó. Después comenzó a cantar con vocecita de infante, caminando y bailando de rodillas, siempre con el arco puesto en la cabeza sujetándolo con las manos. Fue abrazando a unos cuantos adultos y especialmente a todos los niños. Les pasaba el arco por todo el cuerpo, tirando una flecha al cielo para luego abrazarlos. En este caso, es como si el flechazo les limpiara y después tirando una flecha hacia arriba, el mal se fuera con ella. Finalmente se puso de pie y con un cántico que fue iniciado por Pai Marcelo, comenzó a bailar con un paso de baile indígena. Prontamente, volvió a arrodillarse y bailando entró en la habitación de la jurema. La mestra y el ogã entraron para ayudar a volver en sí a Pai Nael. El caboclinho se fue. Esta no fue una bajada agresiva, Pai Nael salio enseguida de la habitación para ir a la cocina. El ogã le seguía para auxiliarle, pero Pai Nael dijo que se encontraba bien.

Al momento, Pai Nael venía con una vela encendida para ponerla en el centro del salón otra vez, con un vaso con café para invocar a los preto velhos, en esta ocasión no se reincorporó ninguno.

Llegó la veneración de la bebida sagrada, la jurema. Pusieron una vela, un cuenco de coco y una garrafa con la bebida de la jurema, y todos se arrodillaron alrededor de la garrafa, hasta la niña pequeña que en ocasiones imitaba a los adultos, cantando *pontos* dedicados a la jurema sagrada. Posteriormente, Pai Marcelo fue dando de beber la jurema en el cuenco de coco a todos los presentes, mientras Pai Nael y la mestra siguen cantando “*Jurema, é um vale encantado...*”.

En último lugar, se invocó a los mestres, apareció el mestre de la casa Manoel Vicente, un vaquero mujeriego a quien le gustaba beber en vida y emergió haciendo curvas mientras caminaba. Pai Marcelo se lo llevó a la habitación de la jurema para vestirle. Salió Pai Nael vestido de boiadeiro, con una camisa roja, un chaleco de piel y un sombrero de cuero típico de la zona. Además llevaba un látigo (una imitación en pequeño), de la mano una jarra de jurema y una pipa. El coro y la mestra le entonaron una canción alegre y animada, con la que el boiadeiro se puso a bailar. Cada entidad tiene sus propios tipos de baile, como pasa en el Xangô con los Orixás.

La mestra se levantó, iba cantando detrás a la vez que guiaba al boiadeiro con la maraca. Pero éste iba saludando y abrazando, en este caso al contrario, demostrando que es un mujeriego primero a las mujeres y después a los hombres. Después el boiadeiro se puso en frente de mí y la mestra me señaló que me tenía que levantar. Me abrazó y me tomó de la mano, quería hablar conmigo. Una chica me ayudó a traducir lo que me decía, porque el boiadeiro hablaba como si estuviera borracho y casi no entendía lo que me decía. Me deseó lo mejor y que allá donde fuera, le hiciera una ofrenda a Malunginho. Yo había llevado una botella de vino para la entidad, y que Pai Marcelo se la dió y él pidió a Pai Marcelo, un collar de la mesa de la jurema. Zoraide trajo un frasco de colonia, el mestre Manoel le echó colonia al collar y a continuación, echó humo de la pipa fumada por la cazoleta en el collar y me lo regaló, diciendo que me serviría para protegerme del mal, de los enemigos, de la traición, de la peste y la plaga.

Mientras Zoraide traía el bote de colonia y Pai Marcelo traía el collar, hubo bromas entre la mestra y el boiadeiro. El boiadeiro dijo: “este chaleco me queda pequeño” haciendo gestos como si tuviera barriga y ella le contestó: “si comes, engordas” en un tono tajante y todos se rieron. Pai Marcelo le repitió riendo a la mestra lo que ella había dicho, “si comes, engordas”. Ella se dió cuenta que no estaba hablando con Pai Nael, sino con el boiadeiro y se echó a reír. Le dijo reiteradamente a Pai Marcelo: “Disculpe, Pai”. Ella no suele llamar a Pai Marcelo, Pai, lo llama Marcelo. En tono jocosos, Pai la reprendió por su descuido y ella a su vez, bromeando reconoció la autoridad de Pai Marcelo, como el Pai de la casa. El resto de personas se rieron a carcajadas. Este mínimo detalle que puede pasar desapercibido, demuestra que ante la amistad y la hermandad que se procesan, la jerarquía y la seriedad en la sesión siguen su curso.

El boiadeiro no hizo caso a lo que decían y siguió deseándome lo mejor. Después de que me pusiera el collar, me abrazó y empezó a cantar: “A sua visita de bom coração, merece um abraço...” y todos se acercaron a mí para abrazarme cantando. A partir de aquí, comenzó la fiesta, el *toré*, la ceremonia bailada.

Quitaron las sillas del salón y todas las mujeres y las niñas comenzaron a bailar alrededor del mestre Manoel el boiadeiro. Bailaban contoneándose y recogiendo la falda con las manos a la cadera. La mestra era la que dirigía los cantos y ahora ella quien bebía y fumaba. A mi me pusieron una falda de Pai Marcelo, que, como es tan alto, me servía de vestido y bailé la *roda* (en círculo en sentido contrario de las agujas del reloj) con ellas. El boiadeiro bailaba con todas. Los hombres estaban fuera del círculo, tocando las maracas.

El boiadeiro se cansó de tanto bailar y le pusieron un banquito en el centro. Las mujeres seguimos bailando y cantando. A Pai Nael se lo llevaron a la habitación de la jurema, puesto que una mestra estaba incorporándose, Mestra Ritinha. Una mestra de la izquierda, que en vida, había tenido una vida escandalosa por las calles de Recife. Pai Nael apareció de la habitación de la jurema, como una diva, ayudada por Zoraide y otras mujeres. Le habían puesto encima de los pantalones una falda de vuelo, un pañuelo que le cubría el torso y otro en la cabeza además de un collar dorado. Con un cigarro de la mano y de la otra una copa de sidra que ellos llaman champán. Mestra Ritinha estuvo bailando y dando consejos a las mujeres sobre el amor y los hombres; a algunas en privado en la habitación de la jurema, como a Zoraide. Por otra parte, estaba Pai Marcelo sentado tranquilo hasta que tuvo unas convulsiones muy fuertes y se lo llevaron también. La mestra espiritual de la casa aparecía, Mestra Severina, otra entidad espiritual que en vida fue otra mujer de mala vida en Recife. Se lo llevaron para vestirlo y apareció como otra diva, con una falda larguísima y un turbante en la cabeza. Copa de champán y cigarro en mano también. Hizo el mismo rol que el otro, aconsejando a mujeres y coqueteando con los hombres, bailando. Su tono de voz era femenino y su forma de hablar, un tanto picarona.

El ambiente de fiesta había aumentado y los adultos bebían y fumaban, bailaban y cantaban, reían y hacían bromas. Posteriormente, era ya la una de la mañana, cuando

las entidades se fueron. Cuando la entidad Mestra Severina se fue, a Pai Marcelo lo tuvieron que agarrar. La mestra juremeira ya estaba esperando que este momento ocurriera ya que había comentado varias veces anteriormente, que la ida de la entidad fuera muy agresiva. Realmente, fue así Pai Marcelo gritaba y vociferaba escandalosamente, tenía convulsiones muy fuertes, su cuerpo temblaba mientras se arrodillaba. Al ser tan alto, varias mujeres le agarraban por los hombros sujetándolo. Él se resistía gritando, la mestra le decía: “ya, ya,..., tranquilo”. Finalmente, Mestra Severina y Mestra Ritinha se fueron. Después hubo una comida donde se comieron las gallinas sacrificadas, durante este tiempo, se comentaría lo ocurrido en la ceremonia. Las mujeres discutían sobre lo que les habían dicho Mestra Ritinha o Mestra Severina o haciendo referencia a las posesiones y a la energía de las entidades: “las Mestra Ritinha y Severina son muy fuertes”, “Pai Marcelo lo pasa mal”, etc. Y efectivamente, Pai Nael y Pai Marcelo quedaron exhaustos, se sentaron mientras las mujeres les comentaban lo que habían dicho y hecho sus entidades, puesto que ellos no recordaban nada.

CAPÍTULO 8

COMPARACIÓN E INTERPRETACIÓN

Mi objetivo en este capítulo es comparar e interpretar de una forma holística los tres terreiros que tienen su base en la religión afrobrasileña, pero cada uno tiene una trayectoria diferente; una tradición, una evolución y una organización que son específicas en cada caso.

El terreiro de Papai se caracteriza por practicar el Xangô o Candomblé de nación Nagô; el terreiro de Pai Ely es un polideportivo transformado en santuario, donde se trabaja fundamentalmente la Umbanda o el Xangô Umbandizado, como lo denominó Roberto Motta; y, por último, el terreiro de Pai Marcelo que sigue a Papai en el culto Nagô, y que sin embargo practica sin el beneplácito de Papai, el Catimbó-Jurema. Los tres terreiros están relacionados, puesto que el terreiro de Papai es la matriz del culto abrobrasileño en Recife, Pai Ely y Pai Marcelo se iniciaron con Papai. Sin embargo, Pai Ely iría por otros derroteros dentro de la diversidad del culto afrobrasileño, como es la Umbanda. Pai Marcelo por su parte es un fiel seguidor de Papai, al que le unen lazos de parentesco sagrado.

8.1 EL TERREIRO DE PAPAÍ

El terreiro de Papai tiene un salón o *barracão* de grandes proporciones, pero éste es una cuarta parte de lo que es el salón de Pai Ely. El salón tiene cabida para unas doscientas personas. El terreiro está organizado por parentesco sagrado, siendo Papai el centro de unión de los demás terreiros, que son respetados también por su antigüedad, y por mantener la tradición *africana* en Recife. Los rituales siguen la tradición *africana* con la que fundó el terreiro Tia Inês, y que después Pai Adão procuraría de mantener para dar prestigio al terreiro. Los rituales y las ceremonias se hacen entre familiares, afiliados y componentes invitados de otros terreiros hermanados con el terreiro de Papai.

Este terreiro por mediación de Papai se caracteriza por mantener conceptos como la conservación del africanismo, la tradición, la reivindicación, la política, la resistencia, la cultura negra, la unión del clan, la etnicidad y la identidad étnica.

8.1.1 AFRICANIDAD O AFROBRASILIDAD

No obstante, ¿A qué africanidad nos estamos refiriendo? En este caso, se trata de indagar en la intelectualización de lo africano que se mantiene en este terreiro de Recife. Al principio de mi investigación yo también me sentí atraída por encontrar las entrañas africanas de Recife, como mencioné en mi introducción. Sin embargo, en el transcurso de la investigación y el proceso de la realización de esta tesis, he reflexionado sobre ello y sobre lo que Papai pretende que es aislar la tradición *africana* de un sincretismo que estaba ya consolidado. Teniendo en cuenta que la tradición Nagô-Egba se debe a la tradición traída por la africana Tía Inês, cuando fundó el terreiro, la misma que Pai Adão respetaría y complementaria con sus viajes a África. Por consiguiente, hay que clarificar que este terreiro no ha surgido de una evolución de las *senzalas*, sino de una mujer africana que se mudó a Recife a finales del siglo XX. Pai Adão se uniría a ella y, entre ambos, surgiría la adaptación del culto africano en tierra brasileña. Tía Inês tuvo que, obligatoriamente, construir una capilla católica e incluso cambiarse de nombre. Pero volviendo a nuestro agente social, Papai, pretende mantener esa tradición *africana* de Tía Inês y de su abuelo Pai Adão, quitando cualquier vestigio católico de los rituales e incluso cualquier influencia del Catimbó-Jurema o de la Umbanda. Como así hizo con los artefactos católicos, reuniéndolos en la capilla y cerrándola, de esta forma, quería eliminar cualquier vestigio del proceso de sincretismo.

Con lo que así, la utilización de esta *pureza* le sirve de trampolín para su reivindicación. Además, no sólo lucha y reivindica por la *pureza africana*, sino también por los derechos de los afrodescendientes y de la cultura negra. Papai reclama igualmente por la salud de sus discípulos ante los Servicios Sociales del ayuntamiento de Recife. Para ilustrar esto puse el ejemplo de la distribución de la revista Atotô en los terreiros hecha para educar en los conceptos sanitarios preventivos referidos a las enfermedades transmisibles sexualmente. Asimismo asistí con Papai al tercer seminario de Religiones Afrobrasileñas y Salud, en el que los pais de santo de las ciudades

emblemáticas del Candomblé se reunían con personal de los Servicios Sociales, antropólogos, psicólogos, sociólogos y farmacéuticos, para discutir la prevención sanitaria en los terreiros y el mantenimiento de su tradición.

Realmente Papai lucha por esa africanidad perdida en el suelo brasileño; y esa lucha la mantiene por la involucración con un gran número de asociaciones en pro de la cultura negra, pidiendo subvenciones al ayuntamiento de Recife y el gobierno del estado de Pernambuco. Y así, poder por ejemplo, arreglar o reformar el terreiro o para fundar un museo. De hecho, tiene cargos de presidente en varios colectivos, en los que es respetado por su parentesco consanguíneo y sagrado. Es decir, Papai reivindica sus derechos étnicos, en base a su africanidad.

La *pureza* le sirve como reclamo para conseguir fondos económicos y un prestigio. Pero ¿de qué *pureza* se habla? De una *pureza* que comienza por ser una mezcla de cultos africanos, aunque predomine por supuesto el culto Nagô en el terreiro de Papai. La tradición africana comenzó a desarrollarse en tierras americanas, específicamente en las *senzalas*; debida a la esclavitud, al lado de un catolicismo popular portugués acompañado de supersticiones de la época y de un chamanismo indígena asimilado y ruralizado. Por consiguiente, en el caso del terreiro de Papai se promociona una africanidad instalada en Recife a finales del siglo XX, aunque habiendo sido asimilada con la tradición afrobrasileña ya existente en Recife, debido a los lazos de parentesco consanguíneo entre los miembros.

Con todo, el terreiro de Papai es considerado por él mismo, por sus miembros y por las instituciones oficiales, como la casa matriz más antigua de culto Nagô de Pernambuco y es popularmente reconocido en todo Brasil. Como se ha comentado ya, fue el primer terreiro en ser registrado por el patrimonio cultural de Brasil. Y así se quiere conservar, y evitando influencias de otros cultos en auge con más membresía, como es el caso de la Umbanda.

8.1.2 EL AFRICANISMO SEGÚN EL ORIENTALISMO DE SAID

El orientalismo se ha utilizado como un discurso para romper ciertos patrones hegemónicos de la mentalidad social y académica y ha sido una puerta abierta para nuevos discursos con otros argumentos similares para otros continentes. Said lo ilustra de esta forma: “Oriente y Occidente son construcciones hechas por el hombre”. (1991:5)

Así, como para Edward Said, Oriente era una invención europea, donde la imaginación dio lugar al exotismo del Otro oriental visto como un ser exótico y erotizado en escenarios o paisajes románticos. Said y otros autores (como Kabbani) con enfoques parecidos a los de él, confirmaron que el Oriente imaginado por los europeos no era el Oriente auténtico, era solamente una simulación distorsionada e inexacta de la realidad de Oriente. Relacionándolo con una intelectualización de lo africano; el africanismo también puede ser una visión distorsionada de lo que lo africano fue durante la época de la esclavitud, o de lo que es en la actualidad. Por lo que estamos hablando de unas tradiciones africanas que se han desarrollado y se han sincretizado en Brasil, con una cierta idea de lo que en el imaginario para los mismos afrodescendientes es África. En ellas que se puede ver la dificultad de los propios afrodescendientes para pensar sobre África fuera de los cánones africanistas que tienen. Y estos cánones, según Breckenridge y Van Der Veer, utilizando el ejemplo de India, el son dependientes de la colonización que ha sido internalizada en el poscolonialismo. (1993:11) En este caso estamos hablando de la colonización y poscolonización de dos continentes, África y América.

Por otra parte, Breckenridge y Van Der Veer criticaron el argumento de Said apuntando la distinción de colonialismo y orientalismo y de que no todo predicamento postcolonial puede ser relacionado con el orientalismo. Estos dos autores mostraron tales concepciones tomando como referencia a la India donde los sujetos colonizados no eran agentes pasivos producidos por propósitos hegemónicos, eran agentes activos cuyos discursos eran de gran importancia en la formación de sus sociedades. Adicionalmente, Breckenridge y Van Der Veer hacen referencia a un nuevo concepto “el orientalismo interno” de Hechter: “es muy difícil para indios y outsiders pensar

sobre la India fuera de hábitos y categorías orientalistas”. En el caso afrobrasileño, pienso que también es difícil pensar sobre la tradición afrobrasileña fuera de hábitos y categorías africanistas, con lo que podemos denominarlo igualmente un *africanismo interno*. Por otra parte, los esclavos no eran los sujetos colonizados, puesto que éstos eran los indígenas, eran sujetos esclavizados y trasladados a tierras que no eran las suyas y sus discursos han resistido activamente, a pesar de la estrategia de la destribilización por parte de sus propietarios portugueses. Al Candomblé se le llama religión de resistencia por haber sobrevivido a pesar de la esclavitud.

8.1.3 CANDOMBLÉ VERSUS UMBANDA Y CATIMBÓ

Así como sobrevivió el Candomblé, conviviendo y resistiéndose al mismo tiempo, con el catolicismo, surgiría la Umbanda como religión para los que no podían integrarse en el grupo cerrado del Candomblé por parentesco y afinidad, siendo éstos de población afrodescendiente. La Umbanda originó nuevos roles en las entidades espirituales, incluso dándoles igual importancia que a las divinidades u Orixás. Se buscaba una nueva identidad mestiza entre indios y negros, como los *bahianos* y los *boiadeiros*. En el Catimbó, cuyas raíces son indígenas, fueron integrándose también nuevas identidades y roles en las entidades espirituales, como los caboclos. El Catimbó surgió en el ámbito rural, teniendo igualmente una necesidad de identidad mestiza, tuvo además, una limitación en las instituciones oficiales, que hizo que se juntaran las funciones sociales de comunidad, la terapia, la *performance*, y la religiosidad en el culto. En referencia a las limitaciones de las instituciones oficiales, me refiero a que, debido a la marginalización tanto socioeconómica como racial, no había generalmente un acceso fácil a la iglesia, a las formas de ocio, las fiestas, el hospital, etc.

La Umbanda se ha ido extendiendo desde sus comienzos en todas las clases sociales y sigue extendiéndose en la actualidad. En la práctica es más fácil pertenecer y participar en la Umbanda que en el Candomblé por diversas cuestiones que se verán a continuación.

El primer contacto es más fácil en la Umbanda; cualquiera puede visitar un centro y participar de sus actividades. En el Candomblé tienes que conocer a alguien

que te introduzca. como se ha descrito el Candomblé funciona como una comunidad en la que los miembros están emparentados, ya sea consanguíneamente o por parentesco sagrado, y es más fácil para ellos la interacción, puesto que ya se conocen. Se puede decir que, en cierta forma, el Candomblé funciona como una comunidad cerrada.

La Umbanda no es tan rígida, cualquiera puede pertenecer. Tomando mi ejemplo, (me convierto de investigadora a autoinvestigada) desde el primer día pude integrarme en el terreiro de Pai Ely y participar en las actividades de desarrollo o instrucción que te van formando para ser médium y para poder iniciarte. Si hubiera querido, me hubiera hecho miembro oficial de este terreiro, con tarjeta de identificación y pagando mi cuota. En el Catimbó también pudiera haberme iniciado con cierta facilidad si hubiera estado más tiempo. En este culto pude participar activamente en sus ceremonias como un miembro más, aún no siendo iniciada.

No obstante, en el terreiro de Papai, yo fui observadora la mayoría del tiempo, aunque me hubiera encantado participar en las ceremonias. Pero yo no estaba iniciada para poder ser incluida, por ejemplo, en la *roda*; no sólo yo, tampoco todos los presentes que no estuviesen iniciados. La formalidad, la seriedad y el rigor que caracterizan el terreiro de Papai demostraron también que yo no debía ser iniciada, puesto que para Papai, un iniciado debe de estar en permanente contacto con el terreiro para aprender todo lo necesario, como los cánticos, las comidas, los bailes, etc. (recuérdese que para venerar a un Orixá se deben utilizar ciertos colores, ciertas comidas y ciertas reglas y prohibiciones) y yo sólo iba a estar un periodo de tiempo limitado. Además por otra razón, para ser iniciada se debe ser constante, es decir, practicar las ofrendas y *obrigações* durante cierto tiempo, ya que, si no se hace debidamente, los Orixás, que son vengativos, pueden enviar calamidades. Todo esto me lo hizo saber Papai leyéndome los *buzios*. La última razón fue personal; en el proceso de iniciación en el Candomblé se corta el pelo al rape, esto me lo recordó Papai riéndose, y yo, espantada, me reí también.

La iniciación en el Candomblé requiere más tiempo, más recursos económicos y más conocimiento del culto. El periodo de reclusión en el terreiro anterior al ritual de la iniciación es de un mes, en el que se debe vivir en el terreiro colaborando en las tareas domésticas. La iniciación dura de tres a siete días pasando por todas las etapas de

preparación del cuerpo y la mente, como las escisiones o curas, el rapado de la cabeza, el borí, etc. Amén de todos los preparativos, como ir al mercado a comprar todo lo necesario, desde los animales para sacrificar, las flores para decorar, las *folhas* (plantas, hojas, hiervas necesarias para el ritual del lavado de cabeza), los vestidos, las comidas, etc. Todo esto es un gasto económico que los neófitos deben afrontar durante meses de ahorro. La iniciación no es tan compleja en la Umbanda, ni en el Catimbó. Aunque estos cultos hayan tomado prestado algunos ritos del Candomblé, son más asequibles, duran su iniciación menos tiempo y no hay que raparse el pelo, ni hacer incisiones en la piel, etc. En el Catimbó se introduce una semilla de jurema en la piel del iniciado. En la Umbanda existe el bautismo con agua macerada en las *folhas*, rito prestado del Candomblé, si bien, en éste último, no se utiliza el bautismo, sino como purificación.

Otro aspecto relevante que señalar es el sacrificio de los animales que a mucha gente le aterroriza y prefieren la Umbanda blanca en la que se realizan sacrificios simbólicos con frutas. Estas personas, en ocasiones, tienen una visión errada de lo que es el Candomblé o el Catimbó, ya que se han educado con miedos y prejuicios hacia estos grupos. Y no saben que los animales sacrificados sirven de sustento para toda la comunidad, como ya concluyó Motta. Toda ceremonia termina con un convite para todos los presentes. Después de haber dado de comer a los Orixás, la carne que sobra se reparte entre los miembros.

Ferreira de Camargo refiere que la Umbanda es un culto que se dedica al consuelo espiritual y a la cura de enfermedades. El Candomblé en cierta forma también, empero, este culto da más importancia a la relación entre la persona y el Orixá, es decir, los devotos van a las ceremonias principalmente para venerar a los Orixás y obtener su beneplácito. En la Umbanda se pretende el beneficio inmediato en la búsqueda de solución a problemas tanto espirituales como físicos. Estas respuestas rápidas a consultas, a veces urgentes, nos llevan al análisis hecho sobre la New Age donde decíamos que el Self impera en la sociedad capitalista, individualista y consumista que vivimos. Mientras que en el Candomblé perdura la esencia de la comunidad, la unión del clan y las relaciones de parentesco tanto consanguíneo como sagrado. Para ilustrar esto, referí el ritual de las bodas gitanas, descritas en el terreiro de Pai Ely, en cuyo salón se situaron tiendas indias para que los mediums realizaran consultas urgentes. Esto no hubiera ocurrido en el Candomblé donde las celebraciones son creadas para la

veneración de los Orixás. Las consultas personales se hacen otros días quedando de antemano con el babalorixá para efectuar una tirada de *buzios*.

8.1.4 EL RESPETO INCONSCIENTE A LO CATÓLICO.

A pesar de que Papai intente una ortodoxia *africana* en su terreiro y haya cerrado la capilla de Santa Inés. Está impregnado en su interior por el catolicismo. En una de mis últimas conversaciones con él por teléfono, al principio le pregunté por todos y por el terreiro, y a todo me contestaba con: “Bien, Gracias a Dios”. Aunque sea una expresión hecha en el saludo, no dejó de sorprenderme, ya que ha intentado eliminar cualquier huella del catolicismo, pero no de su cotidiano. Él mismo podría excusarse diciendo que en ambas religiones monoteístas existe un Ser Supremo y Creador, ya sea Dios u Olorúm. Sin embargo, en esa excusa, ya hay una interiorización innata en la que él se ha educado.

El catolicismo es algo inherente a los otros dos terreiros y no está reñido con sus prácticas. Por ejemplo, Pai Marcelo y algunos de sus devotos se persignan en ciertas ocasiones en los rituales. Adicionalmente, Pai Marcelo es padrino del bautizo de una niña de tres años. En el caso de Pai Ely, por influencia del catolicismo y del kardecismo, en las bodas gitanas comienza con una persignación, se consagra el vino y se hace referencia a Jesucristo. En el Catimbó, los santos católicos son venerados como tales, como pudimos ver en el trabajo que hizo Pai Nael para conseguir el marido de vuelta a una de sus afiliadas. Pai Nael introducía a los santos en el hechizo según sus cualidades milagrosas, junto a otras entidades espirituales propias del Catimbó. En el terreiro de Pai Ely había un altar específico para los santos, aunque identificándoles con los nombres de los correspondientes Orixás, debido al sincretismo.

Otro dato a tener en cuenta es que el terreiro Obá Ogunté de Papai se hizo popular desde que estuvo Pai Adão por las festividades anuales que se hacían en los días celebrados a la Inmaculada Concepción el 8 de diciembre, cuando en el terreiro se celebra A panela (cazuela, olla de barro) de Yemanjá, el 23 de abril que es San Jorge, en honor a Ogum, y el 23 de junio, que es San Juan, dedicado a Xangô, entre otros. La festividad más famosa es la de Yemanjá, puesto que ella es la Orixá regente del terreiro.

Esta fiesta consiste en una procesión a la que, en las últimas décadas, se han unido otros terreiros de Recife, yendo hacia el mar para dejar ofrendas a Yemanjá. Las mujeres llevan ollas de barro con comidas, flores blancas y presentes, como espejos, peines, perfumes, bisutería, etc.

8.1.5 UN FÓSIL VIVO

Por lo que, con todo lo dicho anteriormente, considero que el terreiro de Papai puede ser definido como un fósil vivo. Además, hasta hace unos diez años, no se había vuelto a iniciar miembros en el terreiro. La definición en la disciplina de biología, de un fósil vivo es: una especie que se creía en extinción y posteriormente se ha encontrado un ejemplar vivo, dando como resultado discrepancias en la cadena evolutiva. La intención de Papai, apoyado por las instituciones oficiales, es mantener viva una africanidad desarrollada en suelo brasileño, en la que Papai ha intentado eliminar cualquier vestigio católico y evitar cualquier influencia de otros cultos, como la Umbanda o el Catimbó, que pudieran cambiar la estética, la estructura y la funcionalidad del Candomblé.

Este proceso antisincrético demuestra el congelamiento de la pureza de la que hablaba en el marco teórico, aunque no puedo decir que sea una parada en la evolución puesto que también influye en la revitalización de lo africano. Sin embargo si puedo decir que es una parada artificial en la que sus miembros también reafirman su identidad y su orgullo de pertenecer a este terreiro, mientras que otras personas y otros terreiros de Recife sigan el camino de la solución rápida de la Umbanda. Por otra parte, los terreiros unidos al terreiro de Papai, como el de Pai Marcelo y Pai Nael, practican otro culto que es el Catimbó, aunque no le haga mucha gracia a Papai, pues tiene los mismos propósitos de la Umbanda, soluciones rápidas y directas. Con lo que añaden un culto a sus creencias y no lo sustituyen con otro, pues están firmemente ligados al terreiro de Papai, en este caso, por parentesco sagrado.

Otra consideración a tener en cuenta es la revitalización de lo africano sucedida en los últimos años. Las nuevas generaciones que tienen parentesco consanguíneo y sagrado se han involucrado más en las actividades culturales de los terreiros, como son los Maracatús o los grupos de música Afoxé. Igualmente, se puede percibir un cierto

orgullo de pertenencia al terreiro más antiguo de Recife. Incluso la nación Xambá en Recife, que se creía extinguida, realmente no se había terminado y en estos últimos años ha surgido con más fuerza.

La participación de Papai en la universidad (como colaborador en el Departamento de Antropología) demuestra asimismo, no solo el interés de la universidad brasileña por incorporar los estudios afrobrasileños en diferentes departamentos como el de Antropología Social, sino que ha ayudado a mantener esta *pureza* en los terreiros más antiguos y a investigar cómo la tradición africana y la lengua yorubá en los cánticos, se han mantenido.

8.1.6 EL RITUAL: LA OBRIGAÇÃO DE PAI MARCELO

Muchos antropólogos ya han descrito el ritual de iniciación con todo detalle, como Verger, Carneiro, Prandi, entre otros. Según la teoría estructural del ritual de Victor Turner, este ritual sería un buen ejemplo de rito de paso. Existe una separación que consiste en una reclusión del iniciado dentro del terreiro, actualmente es una semana. Hace unas décadas era de un mes o de tres meses, dependiendo del terreiro. Aunque Verger señala que duraba un año. Bastide clarifica que la vida urbana hizo disminuir el periodo de reclutamiento en el ritual de la iniciación. (Bastide, R., 1945:164) En el periodo liminal se les rapa el pelo, se hacen las incisiones, se instruye, etc. Incluso pasan los iniciados por un estado de trance en el que vuelven a la infancia y se les cuida como si fueran bebés. Puesto que ellos van a volver a nacer, van a tener una nueva vida consagrada a su Orixá regente. La reagregación se realiza en domingo: es la salida al público de los iniciados. Todos los miembros del terreiro se visten con sus mejores galas con los colores de sus Orixás, para ver salir a los iniciados vestidos con dos trajes diferentes, el de iniciado (que es blanco) y el de su Orixá regente.

Los iniciados se hermanan en el proceso de liminalidad y se crea un parentesco paterno-filial con sus instructores, que son el pai de santo y la mãe de santo. Éstos además de introducirlos al culto, son los encargados de enseñarles los cantos, el baile, las ofrendas, e incluso el idioma Yoruba utilizado en los rituales. Todas estas enseñanzas están relacionadas a su Orixá regente. El parentesco es primordial en la

comunidad y la ancestralidad es fundamental, tanto sagrada como profana. Esto hace que se refuercen los lazos de parentesco, la unión entre los afiliados o iniciados, e, incluso, por factores como la pertenencia a la etnicidad e identidad afrobrasileña. Bastide ya mencionó que “el negro permaneció comunitario” y así sigue, como, lo podemos comprobar en terreiro de Papai y en el terreiro de Pai Marcelo.

En el caso de la obrigação de Pai Marcelo y Zoraide no es una iniciación, sino una renovación de votos. El ritual se compone en tres partes: el borí, el lavado de *folhas* y la salida al público, siendo en parte semejantes al ritual de la iniciación.

8.2 EL TERREIRO DE PAI ELY

El terreiro de Pai Ely se caracteriza por los términos de: eclecticismo, masificación, tecnología y organización empresarial, donde los rituales tienen una función social de pertenencia a un colectivo en el que no se parte de un parentesco consanguíneo, ni de una reivindicación; sino de la búsqueda de una experiencia religiosa

El templo es de grandes proporciones y sirve para la devoción de más de mil personas; tiene una estructura burocrática y piramidal para poder organizar a todas las personas. Los rituales son masivos, y en ellos los miembros esperan su turno. Los estados mediúmnicos también se hacen en grupo. Cada miembro tiene que pagar una mensualidad y posee un carnet de identificación que demuestra que pertenece al terreiro.

Al contrario que Papai, desde la observación, he podido percibir cómo Pai Ely no es sólo un líder carismático, sino que también hace o pretende tener la función de un sacerdote católico. Las ceremonias comienzan con una persignación católica nombrando la Santa Trinidad y con la lectura de una parábola del evangelio Kardecista. Pai Ely consagra el vino, en nombre de la fuerza de la cruz de Galilea, en las bodas gitanas a las que asistí, para después hacer un corte a los novios en las muñecas, haciendo una cruz y soltando una paloma blanca. De hecho, describe su terreiro como la Casa de Dios. Todos estos elementos, como el vino, la paloma blanca y la cruz, que a veces él llama la

“cruz de Galilea”, son símbolos cristianos incorporados en la Umbanda o el Xangô Umbandizado de Pai Ely. Incluso los mismos miembros reafirman el catolicismo, como la última novia que llevaba un rosario de la mano. Todo esto a diferencia de Papai que evita cualquier simbolización cristiana. Curiosamente, aunque este terreiro se clasifique como *seco*, por no derramar sangre en los sacrificios, puesto que se ha sustituido la sangre de los animales por el jugo de las frutas, en las bodas gitanas que se celebraron sí hubo sangre al cortar a los novios en sus muñecas.

A diferencia de los terreiros tradicionales de Recife y de Bahía, en el Lar do Ita no se baila en *roda*, es decir, en círculo en dirección contraria a las agujas del reloj. En el terreiro de Pai Ely, se baila por separado, los hombres primero, en frente del pejí y detrás de ellos, las mujeres; incluso existe una línea horizontal roja en el suelo para separar los espacios de cada sexo. Aquí cada miembro baila a su ritmo; mientras en la *roda* del Xangô tradicional existe una sincronización entre las personas para bailar y también, una cierta complicidad y comunicación entre ellas, hay risas y miradas de compenetración. En el Lar do Ita las personas bailan “individualmente”, no hay miradas de complicidad entre ellas, ni sincronización en los pasos, no importa en qué lugar se coloquen para danzar. Los Médiums, gritan, saltan, corren y se tiran por el suelo, enfatizando los gestos y expresiones en la cara. Si bien no hay la complicidad que he podido ver en otros terreiros, existe el auxilio de las abiás y los ogãs, como en los terreiros tradicionales, hacia los Médiums que han caído en trance y hacen de caballo, “cavalo”, para que los Orixás o entidades espirituales les posean. Las abiás y los ogãs les quitan el sudor con una toalla y, al finalizar las posesiones, sujetan y calman a los mediums.

En el terreiro no vive nadie, sólo es un lugar de culto, a diferencia de otros terreiros que son casa y terreiro a la vez. Es distinto de otros terreiros de un corte más “tradicional”, en los cuales solamente hay celebraciones cuando se conciertan con las necesidades de los *filhos de santo*. Otra diferencia fundamental es en relación a los asentamientos de los Orixás, mientras que los otros dos terreiros poseen un pejí donde cada iniciado pone su propio asentamiento dedicado a su Orixá, en el pejí del terreiro de Pai Ely hay asentamientos dedicados a todos los Orixás y son venerados por todos los devotos del templo.

8.3 EL TERREIRO DE PAI MARCELO Y PAI NAEL

Este terreiro es el de menor tamaño, es la casa de Pai Marcelo y Pai Nael y, en su salón se realizan los rituales. Los miembros son un grupo de treinta vecinos y amigos de los babalorixás. Como se ha visto anteriormente, en este terreiro se practica el Candomblé y el Catimbó. Además Pai Marcelo acude a la iglesia en ocasiones y es padrino de una niña.

La sesión de Catimbó descrita se puede analizar siguiendo varias directrices, pero las que yo voy a seguir, tienen que ver con el marco teórico propuesto en esta tesis, el ritual como eje de acción para la cohesión social; la estructura ritual y el enfoque hermenéutico. La espiritualidad y la religiosidad son la base central de esta ceremonia, pero también se pueden entender como un pretexto para reunirse, para charlar, para socializarse, para unir lazos e, incluso, para la propia afirmación de los miembros de su pertenencia a un colectivo que les identifica étnicamente y socialmente.

En primer lugar, esta sesión muestra una unión de lo sagrado con lo profano. Es decir, la conexión de la sociabilidad con la espiritualidad. El hecho de estar reunidos un grupo de personas que no pasan de los cincuenta y cinco años, un sábado desde primeras horas de la tarde hasta más de la madrugada, cantando y bailando, bebiendo y fumando, comiendo y hablando; es indicador de que la sociabilidad y la solidaridad son las bases primarias en esta comunidad y ceremonia.

Ferreira de Camargo y Fonseca se referían a la función social de la Umbanda destinada a aliviar la ansiedad de los problemas de lo cotidiano con el propósito de la cura de la aflicción y la enfermedad; y su búsqueda de resultados inmediatos. Podemos decir igualmente que el Catimbó desempeña esta misma función.

Los devotos del Catimbó inconscientemente buscan el Self del que hablaba en los capítulos del marco teórico según la nomenclatura de Heelas. Esa búsqueda y ese encuentro con el dios interior, implica un empoderamiento interno. Es la afirmación de poder manejar la espiritualidad o la magia a su antojo, por ejemplo el hecho de tener la capacidad para curar o para hacer trabajos o hechizos; como el pedido de la

recuperación del marido de una mujer. Por otra parte, podríamos completar esta idea con la implicación de un empoderamiento externo que se produce al pertenecer a un colectivo o grupo, en este caso religioso, donde se confieren cargos en una estructura jerárquica, aunque no sea la jerarquía tan completa o tan rígida como en el Candomblé. En cualquiera de los cultos, los miembros se integran para ir aprendiendo y avanzando en la jerarquía para llegar a los cargos máximos, que en el Catimbó, son llegar a ser mestre o mestra.

Las personalidades de Pai Marcelo y Pai Nael ayudan a mantener la sociabilidad y la solidaridad en el terreiro. Son cariñosos y afables. Su casa es un lugar abierto, incluyendo su nevera y su habitación. Las entidades espirituales incorporadas por ellos abrazan, bendicen, purifican y dan calor humano. Ellos como líderes espirituales hacen que todo funcione de una forma relajada y casual; con sólo una mirada de Pai Marcelo, un ayudante efectúa de buen agrado lo que sea necesario. La subordinación está implícita en la jerarquía, pero hay un vínculo de amistad y cariño en el grupo que hace que esa subordinación parezca inexistente. Papai es más recto y serio, éste se debe a una mayor responsabilidad por el número de miembros y al prestigio de su terreiro. Todos los pertenecientes a los cultos afrobrasileños le respetan. Y en el caso de Pai Ely a su posición de líder carismático y a sus mil devotos. Delega en sus coordinadores la organización de los eventos, aunque él esté enterado de todo lo que ocurre en el terreiro.

La identificación con el sufrimiento de los antepasados, la memoria colectiva y la sobrevivencia en un barrio periférico marginal se reflejan en los rituales y en la sesión de Catimbó que he descrito. Las múltiples entidades espirituales que se incorporan en Pai Nael son identidades marginales, mayoritariamente indias o mestizas (puesto que los pretos velhos no se incorporaron en esta sesión) que sobrevivieron en la adversidad. Pai Nael en unas horas incorporó a: Exú Tranca Ruas, a un caboclinho, al boiadeiro y a Mestra Ritinha. Cuatro personajes diferentes: un Orixá ambiguo entre el bien y el mal, un niño indio, un vaquero y una meretriz. La teoría de los roles se podría aplicar a la incorporación de estas entidades espirituales. Llegado a este punto, se podría interpretar la sesión de Catimbó como un psicodrama que actúa en forma de terapia por la capacidad curativa de la aflicción, el contacto directo con las emociones y los sentimientos, y de dar esperanza en los problemas cotidianos de los devotos.

Pai Nael es el personaje principal de esta *performance* espiritual, en la que tiene cuatro personalidades diferentes. Incluso esta múltiple personalidad representada en entidades espirituales es un acto de reinterpretación y confirmación de él mismo, en el que su pasado y presente quedan proyectados. Su bagaje étnico y sus circunstancias socioeconómicas le han llevado a ser Mestre. Como él mismo me dijo, el Catimbó y el Candomblé le sirvieron para dejar el alcohol y llegar a tener una vida estable. Curiosamente, en la actualidad solo bebe y fuma cuando incorpora entidades espirituales que lo requieren.

No solamente estas entidades espirituales nos dejan atisbar sobre la vida y la personalidad de Pai Nael, sino también de las supuestas vidas que dejaron estos espíritus para ir a otra dimensión, es decir, de la historia de Brasil. Exú Tranca Ruas, uno de los guardianes de las encrucijadas, perpetua la evolución del sincretismo entre el Orixá Exú del Candomblé, el catolicismo que identificó al Orixá Exú como el diablo, y a la magia ibérica europea. El caboclinho, el boiadeiro y Mestra Ritinha son espíritus de personas que vivieron y dejaron este mundo. El caboclinho o niño indígena representa la población aborigen de Brasil que, con el contacto de los portugueses, se ruralizó. El boiadeiro o vaquero se refiere a los mestizos vaqueros que estaban al cargo del ganado de las haciendas, una vida errante donde el alcohol y las mujeres eran sus diversiones. Mestra Ritinha fue una prostituta que vivió en las calles céntricas de Recife. Estos tres últimos, un niño indígena, un mestizo y una prostituta, nos muestran segmentos de una sociedad marginalizada y poscolonial, que perdura en la memoria colectiva.

No obstante, no en todos los cultos afrobrasileños las entidades espirituales pertenecen a la marginalidad, por ejemplo, en el Candomblé llamado Tambor de Minas del estado de Maranhão y por extensión a São Paulo, las entidades espirituales son el rey Sebastián de Portugal, el rey Luis de Francia, y nobles portugueses como el Marqués de Pombal, entre otros. (Prandi, R. y Ricardo de Souza, P., 2001:220) Consecuentemente, no se puede generalizar en relación a que las entidades espirituales que se incorporan en el Catimbó o en la Umbanda pertenezcan a personas o personajes de las clases sociales más marginadas a lo largo de la historia, pero si a la existencia de una memoria colectiva y un eclecticismo de mitos, cultos y rituales que permanecen en Brasil.

Pai Nael es el Mestre juremeiro de la casa y lo debe demostrar para todo el colectivo con toda esa diversidad de entidades espirituales. Pai Marcelo también incorporó Mestra Severina al final de la sesión, pero dejó que Pai Nael llevara el protagonismo en el culto ya que él es el Mestre del Catimbó. Y la autoridad máxima en el terreiro en relación al Candomblé es Pai Marcelo y estando reciente su *obrigação* de los veintiún años de consagración con el Candomblé.

Las entidades espirituales incorporadas por Pai Nael hablan, aconsejan, purifican, bendicen y abrazan, e incluso riñen a los devotos. Pai Nael para llegar a este nivel de mediumnidad ha tenido que practicar y formarse durante años. Los iniciados al Catimbó así como a la Umbanda van desarrollando esta capacidad de poder controlarlo. Así, por ejemplo, la señora que incorpora una entidad espiritual cabocla sólo podía gesticular, pero no podía hablar por mediación de la entidad.

Aunque no se hable de ello en los terreiros de cara al exterior, ni en los libros de Umbanda y ni siquiera entre los propios devotos, puesto que para ellos es un acto natural, es fundamental la incorporación de entidades espirituales. He de decir que los mediums como los actores deben aprender a vocalizar, a modular la voz y a cambiar de registro; por ejemplo, cuando se incorpora Exú Tranca Ruas, Pai Nael habla con un registro grave; con el niño caboclo, su registro es agudo; y con Mestra Ritinha, su registro es medio y afeminado. De igual forma se debe poner en práctica la posición del cuerpo característica para cada una de las entidades.

La posesión es diferente en el Candomblé que en la Umbanda y el Catimbó. En el primer culto, los Orixás gesticulan, gritan, braman o dicen alguna palabra suelta en Yoruba. Mientras que en la Umbanda y en el Catimbó, las entidades espirituales hablan fluidamente en portugués. La posesión ocurre en las ceremonias, pero puede darse el caso de que todavía los iniciados no la tengan completamente controlada y pueda ocurrir en momentos inesperados en la calle o fuera del terreiro. La salida de la entidad espiritual, u Orixá del poseído, es normalmente dramática y sobrecogedora, por lo que suelen sacar a la persona fuera del salón o *barracão* en un lugar más íntimo donde pueda ser cuidado y fuera de la vista del resto de los miembros e invitados. En ese momento me recordaban las descripciones hechas por Lisón Tolosana de las posesiones y exorcismos catárticos que ocurren en la romería del Corpiño en Galicia.

“Sin embargo, tan pronto como la peana es levantada y comienza a recorrer el pasillo central de la iglesia para salir e iniciar la procesión se desata un pandemónium indescriptible de gritos, alaridos, súplicas lastimeras a pleno pulmón, convulsiones, desmayos, esfuerzos arrolladores e inconsiderados por acercarse a la peana y pasar por debajo y también forcejeos para obligar a hacerlo a los obsesos que obstinadamente se niegan, rechinan y maldicen. Griterío, confusión y agitación que prueban a los festeros despavoridos la presencia y el poder infernal.” (Lisón Tolosana, C., 2004b:217)

Por el contrario, las posesiones en los cultos afrobrasileños tienen un cierto tono alegre y festivo, haciendo que sean expresivas, creativas y con afectividad. Los Orixás incorporados bailan, saludan y abrazan; las entidades espirituales incorporadas cantan, bailan, se ríen, beben, fuman y bromean. Las posesiones son contagiosas, pareciese que esa energía divina se transmitiese de persona a persona en las ceremonias. Para ilustrar esto véase dos ejemplos, el primero, en la obrigação de Pai Marcelo en su salida al público. Pai Marcelo está incorporado por Yansã que baila al ritmo frenético de los tambores en un estado de éxtasis. Unos minutos después, Mãe Cristina es poseída por su Orixá Oxum y por último, Pai Nael en los últimos cánticos dedicados a su Orixá Oxalá. El segundo ejemplo se encuentra en la sesión de Catimbó, una mujer y un hombre están sentados frente a frente en el círculo, comienza el hombre a tener espasmos y convulsiones, la mujer le sigue frotándose las manos y tapándose la cara; consecuentemente los dos son poseídos a la vez.

En relación a la solidaridad grupal, todos colaboran tanto en las actividades como en las tareas domésticas del terreiro. Los rituales se hacen los fines de semana. Todos los miembros ayudan en la preparación de los rituales que se hacen los fines de semana; se quitan los muebles del salón y preparan las ceremonias como si fuera una reunión de amigos. Por añadidura, Pai Marcelo y Pai Nael se preocupan por sus afiliados, por su bienestar, tanto psicológico como físico. De hecho, Pai Nael me comentó que estaban haciendo lo posible para que una adolescente que se había prostituido, hija de una iniciada del grupo, dejara tal práctica. Asimismo, un hombre que tenía problemas con la bebida procuraban que pudiera controlarse.

Como Papai, Pai Marcelo y Pai Ely en su terreiro intentan también ayudar a los problemas cotidianos de los participantes. Como es el caso de que adolescentes no se dediquen a la prostitución. Sin embargo, Pai Ely resuelve problemas en un nivel espiritual y en la curación de enfermedades, que son los objetivos y propósitos de la Umbanda. Dona dinero a asociaciones caritativas, puesto que la caridad es uno de los fundamentos de la Umbanda. Como señaló Ferreira de Camargo, “*el florecimiento de las religiones mediúnicas es uno de los medios alternativos que facilitan la adaptación del hombre brasileño a la vida urbana*”. (1961:XII)

En la sesión de Catimbó fui realmente observadora participante, porque me invitaron a participar tanto las mismas entidades espirituales, como los participantes. En el Xangô fui una observadora; los códigos estrictos y rígidos no permiten la espontaneidad, a no ser que un forastero comience a tener convulsiones o se desmaye, entonces es una señal de posesión en bruto. Con la iniciación se consigue la posesión formal. En el Xangô Umbandizado de Pai Ely, me quisieron integrar como una afiliada más, pasando por los procesos de purificación, como la limpieza de *eguns*.

Debo de añadir que ninguno de los cultos afrobrasileños tiene escrituras sagradas, todo se transmite de forma oral. Por lo que esto nos hace ver que cada culto, en cada terreiro con un sacerdote particular, puede variar dependiendo del conocimiento y de los intereses del líder y del resto de devotos. Este hecho caracteriza a estos cultos con una flexibilidad y una creatividad individuales. Ello puede ser una desventaja puesto que existen personas que se aprovechan de esta situación; en primer lugar, puede ocurrir que personas con un mínimo conocimiento obtenido y un mínimo de tiempo empleado en aprender de la tradición y de la comunidad, se designen babalorixás o yalorixás abriendo otros terreiros. Lo que implica que no practiquen el culto con la misma seriedad y ética que otros babalorixás que lleven toda su vida dedicada a ello. En estos casos es donde un sincretismo arbitrario entre varios cultos afrobrasileños se hace más patente, debido también a la ignorancia o a un conocimiento incompleto. En segundo lugar, ocurre que los mismos babalorixás se guían por los libros académicos de antropología y sociología para la organización y la preparación de rituales, e incluso aprenden de ellos. En la actualidad hay babalorixás que escriben sus propios libros. Hasta aquí estaría bien, sin embargo, hay otros babalorixás que copian de los científicos

sociales sin citarles en sus libros y en sus páginas Web como ocurre con los autores: Pierre Verger, Roger Bastide, Reginaldo Prandi, Joana Elbein dos Santos, entre otros.

Para concluir, los terreiros de Pai Ely y Pai Marcelo partieron de la casa matriz de Papai. Pai Ely tomo una trayectoria diferente, yendo hacia la Umbanda sin sacrificios de animales. Pai Marcelo sigue unido a Papai y está orgulloso de ello. Los tres terreiros, a diferente escala, ayudan a las personas espiritualmente, sin embargo hay grandes diferencias. Pai Ely dice curar enfermos, y trabajar con la gente, pero de forma masiva. En el terreiro de Papai, no solo te introduces en la religión, sino también en la cultura *africana*, en la comunidad, en las obligaciones de mantener la tradición y reivindicarla participando en todos los actos. En cambio, el terreiro de Pai Marcelo, parece un grupo de amigos y de vecinos, que se ayudan entre sí y además se divierten.

CONCLUSIONES

El viaje ha terminado y he llegada a la mítica Itaca, como dice el poema de Kavafis, en el que quiere transmitir que las experiencias que se han tenido durante el transcurso del viaje son más enriquecedoras de lo que realmente nos damos cuenta, por la ansiedad de llegar al destino. Siendo ahora el momento de analizar esas experiencias enriquecedoras y las reflexiones vistas en los ocho capítulos que forman esta tesis. Comencé con una trayectoria de lo general a lo particular, partiendo de una base teórica, histórica y religiosa para llegar a los entresijos, a lo más profundo y a lo *invisible* de los rituales practicados en los tres terreiros observados. Y finalmente, terminar el círculo yendo de lo particular a lo general, produciendo unas consideraciones finales partiendo de lo analizado en los terreiros y en los rituales para contrastar las hipótesis marcadas al principio de este trabajo. Las cuatro primeras hipótesis se refutaran o se verificaran en cada terreiro y para la quinta, se procederá en un contexto general.

La *primera hipótesis* se refería a si los rituales eran un reflejo de la sociedad, como Durkheim afirma, lo que contextualizando con mi estudio, los rituales afrobrasileños deberían ser un reflejo de la sociedad brasileña. Para verificar esta hipótesis, debo hacer un análisis de cada terreiro.

En el primer terreiro de Papai queda representado sólo en un segmento de la población brasileña, y este segmento pertenece a los grupos afrobrasileños que mantienen y reivindican mediante asociaciones la tradición *africana*, con ayuda y reconocimiento en mayor o menor medida de las instituciones oficiales. Siguen unidos por sus parentescos consanguíneos y sagrados, formando una comunidad orgullosa de su *tercera raíz*. El ritual de la obrigação de Pai Marcelo y Zoraide demuestra la seriedad y el rigor con el que se mantiene la *pureza* de la tradición Nagô, como en los cánticos en la lengua original, el Yoruba; los sacrificios, las comidas, la estética y las posesiones.

El segundo terreiro que es el de Pai Ely se acerca más a esta hipótesis, puesto que por sus cultos sincretizados, tan variados, ofrecen a la población no sólo el culto afrobrasileño adaptado para la Umbanda, sino también ofrecen a *la carté* elementos de la New Age, como puede ser la limpieza de chakras, las cartas del Tarot y la

Numerología. Los afiliados a este terreiro pertenecen a todas las clases sociales de Recife, que se acercan al barrio periférico donde el terreiro está situado. Las bodas gitanas a las que asistí exponen en su estructura y su simbología, la amalgama de religiones y religiosidades, como son el catolicismo, el kardecismo, el Candomblé y la Línea Oriental de la Umbanda que asimiló otra etnia que convivió en Brasil, como a la gitana que queda reflejada en la memoria colectiva igualmente. El hecho de ofrecer en este terreiro la posibilidad de casarse por un ritual gitano umbandizado indica la posibilidad de elección del individuo en la sociedad global en la que vivimos, ya sea por intereses románticos y esotéricos, que siguen en auge en la actualidad.

El tercer terreiro de Pai Marcelo y Pai Nael da una muestra de lo que es un terreiro pequeño en un barrio marginal colindante de Recife, en el que se practican dos cultos afrobrasileños diferentes, como son el Candomblé o Xangô y el Catimbó-Jurema. Estos dos cultos se complementan con las necesidades de los miembros en la actualidad, porque el Candomblé es la tradición Nagô que hay que mantener y el Catimbó-Jurema, un culto adaptado a las necesidades urgentes de la sociedad actual con soluciones inmediatas a los problemas cotidianos que causan aflicción y ansiedad. Las incorporaciones de las entidades espirituales (Exú, indígena, vaquero mestizo, prostituta, pretos velhos¹²⁷), de Pai Nael reflejan análogamente el pasado de la sociedad brasileña que todavía perdura en la memoria colectiva.

Concluyendo, los rituales del terreiro de Pai Ely son los que verifican completamente esta hipótesis, de acuerdo también al objetivo que me propuse de investigar la diversidad religiosa de Brasil. Los otros dos terreiros con sus respectivos rituales sólo representan a ciertos segmentos de la población.

La *segunda hipótesis* que señalé, cuestionaba si los rituales eran un medio para obtener la cohesión social, por lo que entonces en los rituales de los cultos afrobrasileños debía existir un sentimiento de unidad entre sus miembros.

En el terreiro de Papai, sí que existe una cohesión social dentro e incluso fuera del acto ritual, todos trabajan para prepararlo y después de las ceremonias se comparte

¹²⁷ Menciono a los *pretos velhos* aunque estos no se incorporaron en la sesión descrita, aunque fueron invocados.

la comida preparada, a partir de la carne obtenida de los animales sacrificados. El parentesco consanguíneo y sagrado ayuda a la unión del grupo, todos se conocen y se ayudan mutuamente, aunque el eje basculante del terreiro sea Papai. Incluso se puede añadir que la labor de Papai no sólo hace que se cree y se mantenga esa unión, sino también hace que esa unión se extienda hacia otros terreiros de Recife, puesto que entre los terreiros de más antigüedad de esta ciudad existe igualmente esa unión debida al parentesco consanguíneo y sagrado. Además están los nuevos terreiros que se han ido fundando a partir de sus *filhos de santo*, como el terreiro de Pai Marcelo.

Por el contrario en el terreiro de Pai Ely, existe más individualismo dentro de la masa. Esto es evidente, al ser una comunidad multidinaria, las personas son individuos, y son tratados como tales. Sólo en los actos públicos, existe el hecho de pertenencia al templo, sin embargo no existe una cohesión social fuera del ritual. Después de las ceremonias, los individuos vuelven a sus casas. Se puede observar entre los participantes una pérdida de la unión con la familia, que es sustituida por la pertenencia a este templo.

En el terreiro de Pai Marcelo, igualmente como ocurre en el terreiro matriz de Papai, sé se observa una fuerte cohesión social. Además de una solidaridad a la que ya se refirió Durkheim, sin trabas entre los pertenecientes, pues les une un estado de amistad. Las personalidades de Pai Marcelo y Pai Nael ayudan a la integración social de los miembros mostrando cariño y afabilidad. Resuelven los problemas y los conflictos surgidos entre los miembros y de las familias que pertenecen a su vecindario. Los miembros no sólo asisten a las ceremonias, sino que visitan el terreiro a diario, demostrando que este terreiro es una casa abierta para todos ellos.

La *tercera hipótesis* deliberaba sobre si los rituales de iniciación producían *communitas*, y entonces saber de que forma se desarrollan los rituales en los cultos afrobrasileños de acuerdo a Turner.

La obrigação de Pai Marcelo y Zoraide tiene claramente un parecido con un ritual de iniciación, aunque es una renovación de votos. Pai Marcelo cumplía sus veintiún años de iniciado en el Xangô, con ello completaba su trayectoria de Pai de santo. Zoraide se unió a él para hacer un *borí* (dar de comer a la cabeza), puesto que ella

quería hacer una ofrenda a sus Orixás por los diecisiete años que llevaba iniciada. Sin embargo, no eran neófitos o *tabulas rasas*, ya que habían sido iniciados hace veintiún y diecisiete años respectivamente. Pai Marcelo reforzaba su estatus dentro de su terreiro y en la comunidad del Candomblé de Recife, haciendo la última ofrenda obligada que se debe hacer. Durante el *borí del* que participaban los dos, tuvieron que llevar una vestimenta determinada, en este caso, de blanco; los dos estaban en una posición igualitaria. Fueron humildes, sumisos, pasivos y obedientes ante la autoridad que era Papai. Durmieron aislados en la esterilla y, por la mañana, Pai Marcelo siguió con los rituales del lavado de *folhas* y con la salida al público. Zoraide seguía junto a Pai Marcelo, pero su obrigação ya había terminado con el *borí*. Entre ellos dos, sí hubo una unión, que ya existía de antemano, durante el periodo de liminalidad que pasaron juntos, simplemente se reforzó, al convivir ambos en un ritual. Para Zoraide fue un honor compartir esta experiencia con su pai de santo, Pai Marcelo. Por lo que sí se puede decir que se produjo una cierta *communitas* normativa entre ellos dos, característica de los ritos de paso, durante el *borí*. Si bien, obtuvieron una *identidad trascendental superior* de acuerdo con Bloch, por la unión de ellos con los Orixás, no hubo cambios psicológicos intensos. El *borí* puede resultar dramático en su forma, al sacrificar las aves y al tener que lamer la sangre de la cabeza de la gallina sacrificada, entre otros ritos. Para Pai Marcelo fue más natural, en cambio, Zoraide sufrió ante tales ritos.

Los novios de las tres bodas gitanas que se celebraron en el terreiro de Pai Ely claramente cambiaron de estatus, de solteros y divorciados se convirtieron en casados. Esto no les dio más poder, como señalaba Turner, sólo mostraron ante las divinidades y las entidades espirituales veneradas en la Umbanda, ante sus familiares y el colectivo que forma el terreiro, su unión. No se consiguió una *identidad trascendental superior*, como señalaba Bloch. Ellos primero tuvieron un proceso liminal que comenzó con la organización de las bodas junto a Pai Ely y sus ayudantes. Antes de las bodas pasaron por un ritual de limpieza con pólvora en el terreiro. Su comportamiento fue humilde y sumiso ante la autoridad de Pai Ely, que ejercía con cierta semejanza a un sacerdote católico, dentro de los cánones de la Umbanda. Las tres parejas recordaran el día en que se casaron juntos, puesto que existió un hermanamiento entre las tres parejas que compartieron el ritual de purificación, la boda y el convite.

La sesión de Catimbó en el terreiro de Pai Marcelo fue una ceremonia grupal que se hace todos los meses. En ella únicamente se puede aplicar la teoría de Turner de la siguiente forma: un grupo de personas rompen la cotidianidad para practicar un ritual, se pasa de la estructura a la antiestructura; durante la duración del mismo existe *camaradería* entre los asistentes y sentimiento de unidad, como se ha visto anteriormente en el desarrollo de la segunda hipótesis. En cambio, no hay igualitarismo, puesto que la jerarquía prevalece. Pai Marcelo, Pai Nael y la Mestra son quienes dirigen la organización del ritual. Al finalizar, los miembros están satisfechos y animados psíquicamente, pero la sesión no les ha cambiado su estatus en el grupo, quizás sólo el status de los cargos se haya reforzado. Por ejemplo, con la demostración de Pai Nael de ser capaz de incorporar todas esas entidades espirituales en una tarde y dar consejos y bendiciones a los asistentes.

Debo añadir en referencia al dramatismo violento que ocurre en ocasiones durante la transición de los rituales de Bloch en el mismo Recife hay terreiros de Quimbanda en los que sí se producen rituales y ceremonias que producen violencia, desequilibrio y caos en la comunidad debido a la agresividad con que se incorporan entidades espirituales como es el caso de la Pombagira.¹²⁸ En mi caso, afortunadamente o desafortunadamente no los he presenciado. En ninguno de los tres rituales presenciados y analizados hubo desequilibrio o conflicto que produjera desestructuración en el grupo, y por consiguiente, se hubiera roto la cohesión social del grupo.

Para concluir esta tercera hipótesis, diré que al haber una estructuración determinada en los tres terreiros, no se puede indicar que se haya producido un sentimiento de *communitas* en los grupos. En todo caso, la obrigação de Pai Marcelo y Zoraide cumplió un mínimo de *communitas* normativa por el hecho de que era un ritual de renovación de votos similar al de iniciación y toda la comunidad participa del ascenso en la jerarquía de los dos devotos.

La *cuarta hipótesis* proponía sobre si la causa de que los miembros de los grupos afrobrasileños se involucraran en ellos, era la intención de pertenecer a un colectivo.

¹²⁸ José Jorge de Carvalho analiza estos rituales en su artículo “Violencia e caos na experiência religiosa. A dimensão dionisíaca dos cultos afrobrasileiros”. En el libro “As Senhoras do Pássaro da Noite”. 2003.

En el terreiro de Papai, ya se ha analizado cómo el parentesco consanguíneo y sagrado impera en la comunidad como un elemento catalizador para la integración de los miembros. No obstante, hay que considerar la importancia de tener experiencias transcendentales y divinas por medio de las posesiones; el contacto entre la divinidad y el filho de santo es un factor que está muy profundizado en las entrañas de este culto de la tradición Nagô. Uno de los intereses más destacados de pertenecer a este terreiro, es por el prestigio y la popularidad con los que goza quien sigue la tradición Nagô.

Los afiliados al terreiro de Pai Ely sienten una necesidad de pertenecer a un colectivo, ya que el segmento de la población que representan es el más similar al global de la sociedad brasileña. Son individuos desarraigados de familias y de comunidades, que procuran el colectivo para sentirse parte de él. Aunque realmente no sea una comunidad tan unida, ni tan cerrada como pueda ser el terreiro de Papai. Ellos asimismo se mueven por el interés de experimentar el contacto con lo divino a través de Pai Ely, que es su modelo de médium sanador.

En el terreiro de Pai Marcelo y Pai Nael existe también un interés, una necesidad y un deseo de pertenecer a este colectivo, que en este caso se debe denominar, colectivo de vecinos. Claramente, hay que referirse a los vecinos y las vecinas que se sienten atraídos por los cultos afrobrasileños y no tienen reparos ni prejuicios hacia ellos. Los miembros de este terreiro se sienten invitados por la cordialidad de Pai Marcelo y Pai Nael y por identificarse con un colectivo con el que se sienten representados ya sea étnicamente, religiosamente o socialmente y por encontrar esperanza en los consejos de las entidades espirituales que se incorporan en Pai Nael y Pai Marcelo, durante las sesiones de Catimbó.

Para concluir con la posible verificación de esta hipótesis, el terreiro de Pai Ely y el terreiro de Pai Marcelo, son los que más se aproximan a la verificación. Puesto que en ambos impera una necesidad de pertenencia al colectivo, a la comunidad o al vecindario. En el caso del terreiro de Papai, imperan otros factores internos a la comunidad, que en ocasiones son obligaciones motivadas por el parentesco consanguíneo y sagrado.

La *quinta hipótesis*, de carácter más general, condicionaba el catolicismo en Brasil. Cuestionando si Brasil era considerado como un país católico estadísticamente, entonces se entendería que la influencia de otras religiones no era tan grande. Y por consiguiente, inquirir por qué Brasil es descrito como “un laboratorio espiritual” por el sociólogo brasileño Carvalho.

Las estadísticas oficiales del gobierno de Brasil siempre indican que es el país con más número de católicos en todo el mundo y que es el catolicismo la primera religión oficial del país. Con todo, en esas estadísticas se esconde *lo invisible*, que desde la metodología cualitativa se desentraña y se visualiza.

Los adeptos a los cultos afrobrasileños todavía tienen temor de identificarse, y mayoritariamente confiesan que son católicos. Aunque practiquen el culto afrobrasileño y además vayan a la iglesia católica, como es el caso de Pai Marcelo. El temor es distinto para dos grupos, el de los adeptos y la de los no adeptos. Los no adeptos a los cultos afrobrasileños se han educado con unas directrices que influyen en su percepción de los cultos afrobrasileños, como son el miedo, el prejuicio, el estereotipo y el racismo. Aunque estos conceptos sean negados por los mismos brasileños que reconocen vivir en un país plural y miscegenador.

Pero sí, se aceptan otras religiones. De hecho, los brasileños no tienen reparo en ir a diferentes cultos en una misma semana, ya sean católicos, evangélicos, o afrobrasileños. Para ellos no está reñido el ir a diversos cultos. Pero siempre teniendo en cuenta la iglesia católica. Pueden probar el *pick and mix* religioso, a pesar de ello, seguirán teniendo como base el catolicismo. De lo contrario, ¿Por qué siguen siendo tan importantes y multidinarias las festividades católicas? Como nos muestra Espina Barrio en el Morro de la Concepción el ocho de diciembre en Recife. ¿Por qué entonces Pai Marcelo y otros adeptos se persignan como un acto que les sale natural en ocasiones durante los terreiros? ¿Por qué hasta el mismo Papai me responde con un Gracias a Dios? ¿Por qué Pai Ely proyecta en las bodas gitanas una función de sacerdote católico?

El pueblo brasileño tiene una capacidad de absorción de todo lo que sea religioso, ya sea religión, secta, etc. Por esto, es que Carvalho describe a Brasil como un *laboratorio espiritual* donde tiene cabida cualquier movimiento espiritual o religioso. Y

esto no ha ocurrido por la globalización; comenzó a ocurrir en el momento en que españoles y portugueses pusieron su pie en Brasil, y por ende, en América, donde a partir de la cultura colonial ibérica se formó un caldo de cultivo, y unos resquicios, donde esclavos indígenas y negros, podían practicar sus religiones, con limitada libertad, pero las practicaban.

A todo lo concluido hasta ahora, debo añadir algunas consideraciones que han ido surgiendo en el transcurso de este trabajo. Para realizar los rituales se necesita alguien quién los dirija y un espacio comunitario. De ahí que fuese necesario clarificar y concluir aclarando algunas funciones de los líderes y de los terreiros como espacio comunitario.

La investigación de cuatro líderes espirituales o sacerdotes de los cultos afrobrasileños, me ha dejado discernir las cualidades que poseen y sus capacidades para dirigir los terreiros. Con lo que puedo añadir que Papai es un líder político además de religioso; Pai Ely es un líder carismático y Pai Marcelo y Pai Nael son una pareja de líderes religiosos de una pequeña comunidad, sin pretensiones de prestigio, políticas o económicas. Pai Marcelo y Pai Nael siguen y apoyan a Papai en todo lo que acomete, ya sea religioso, social o reivindicativo. La forma de obrar de cada uno de los líderes en la dirección de los terreiros y de los rituales arroja luz sobre los intereses de cada uno.

Papai está pendiente de su comunidad y se preocupa de que los niños y los adolescentes aprendan la tradición Nagô y los cánticos Yoruba. Como él mismo me dijo: *“nuestro conocimiento se transmite oralmente y son los niños, quienes en un futuro continuarán la tradición y la comunidad”*. A la par, Papai hace y mantiene contactos en todas las esferas sociales e instituciones oficiales, como el ayuntamiento, el gobierno, la universidad...Ee hace oír, lucha por su gente y su terreiro. Su reivindicación de la *tercera raíz*, como denominó Aguirre Beltrán a la cultura africana en América, lleva consigo la reformulación de la identidad. Asimismo, ha publicado artículos junto a los científicos sociales especialistas en los cultos afrobrasileños, y es invitado a congresos. Por todo ello, considero que Papai es un líder religioso y político.

Pai Ely se ha hecho popular, con más de mil devotos en su terreiro, por sus sanaciones y operaciones psíquicas. Ha sido incluso invitado a congresos de

parapsicología en Alemania y en California. Dirige su terreiro como si de una empresa se tratase; su estructura piramidal le permite delegar en sus coordinadores. Por consiguiente, Pai Ely es un líder carismático y además funciona como el director de una empresa. Ahora bien, Pai Ely no hace *marketing* de su terreiro.

Pai Marcelo y Pai Nael se caracterizan por ser líderes religiosos que se ocupan de sus miembros, desde la solidaridad y la amistad. Si bien, han podido proceder de esta forma, porque sus devotos no son más de treinta. Si el terreiro aumentara sus adeptos, quizás no sería de la misma forma. Ya que sería imposible conocer a todos, mantener una amistad y proteger a todos, como han conseguido hasta ahora.

Del mismo modo, debo considerar, para finalizar, la función de los terreiros vistos en este análisis:

El terreiro de Papai tiene las siguientes funciones: en primer lugar, tiene una función religiosa; en segundo lugar, una función social y familiar, de pertenencia a un colectivo que produce cohesión social por mediación del parentesco consanguíneo; en tercer lugar, funciona como espacio reivindicativo de una identidad étnica, los de derechos humanos y de la prevención de la salud de los miembros; en cuarto lugar, funciona como espacio cultural, donde se originan maracatús y afoxes; en quinto lugar, es un espacio para una labor social, se ayuda a los jóvenes a no caer y a salir del alcohol y la prostitución

El terreiro de Pai Ely tiene las funciones: en primer lugar, función religiosa y espiritual; en segundo lugar, identificación del individuo con el colectivo; en tercer lugar, económica o empresarial, ya que el terreiro está organizado burocráticamente, y además organiza eventos sociales contratados por empresas que llevan a sus empleados de visita al terreiro, con almuerzo incluido.

El terreiro de Pai Marcelo y Pai Nael se caracteriza por: en primer lugar, la función religiosa y espiritual; en segundo lugar, su espacio de reunión de vecinos y amigos; en tercer lugar, tener una labor social, y de ayuda a salir de la prostitución y del alcohol; en cuarto lugar, su espacio social, puesto que en la sesión de Catimbó, había diversión y espiritualidad a la par.

Concluyendo, los terreiros no solamente son espacios sagrados, sino que cumplen todas esas funciones en algunos segmentos y de la población de Recife. Lo *invisible* se ha transformado en visible.

Finalmente, unas anotaciones sobre el sincretismo: los cultos afrobrasileños son sincréticos y seguirán sincretizándose, si siguen fluyendo en los vaivenes de la sociedad en que vivimos. A no ser que, como en el terreiro de Papai, se prefiera mantener la *pureza* de la tradición africana, que en mi opinión, es afrobrasileña puesto que se desarrolló en suelo del Nuevo Mundo. Es imposible la existencia de una *pureza* de una religión que se ha desarrollado en otro continente y además ha tenido el contacto y la influencia de otras culturas y religiones.

Con esto doy por concluido mi viaje, interpretando el poema de Kavafis. “El viaje fue largo y lleno de peripecias y experiencias”, con obstáculos no previstos en mi camino, mas a mi llegada a Brasil no temí a los Orixás, ni a las entidades espirituales, quienes se hicieron parte de mi investigación. Esta investigación me llevó a puertos que ignoraba, pero he llegado alegremente. Los cultos afrobrasileños y su gente me enriquecieron con su conocimiento y su espiritualidad. Me detuve en mercados como el de São Jose en Recife, allí el olor al aceite de palma (*dendê*) me penetró, así como los perfumes de Yemanjá. Compré bellas mercancías como los buzios y los collares de cuentas. Acudí a tres terreiros “para aprender y para aprender de quienes saben”. Para tardar en llegar a Itaca, sabiendo lo que significan las Itacas.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, T. y Horkheimer, M. (1969) *La industria cultural. Iluminismo como mistificación de masas*. Publicado en HORKHEIMER, May y ADORNO, Theodor, *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires Sur, cop. 1969
http://sinca.cultura.gov.ar/archivos/documentacion/investigaciones/Max_Horkheimer_y_TheodorAdorno_La_industria_cultural.pdf

Aguiar, R A. (2008). *Mito Sebastianista como atractivo turístico – sebastianismo mitos lusitano e turismo cultural: da Península Ibérica ao enterno da Pedra do Reodeador*. Bonito-Pernambuco-Brasil. En: (Ed.) Ángel B. Espina Barrio. *Turismo, Cultura y Desarrollo. Antropología en Castilla y León e Iberoamérica*. Dirección General de Universidades e Investigación. Conserjería de Educación y Cultura. Junta de Castilla y León. págs. 329-343. Kadmos: Salamanca.

Aguirre Beltrán, G. (1985). *Cuijla. Esbozo Etnográfico De Un Pueblo Negro*. Lecturas 90 Mexicanas. Cultura Sep. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. S.A. de C.V.

Albright, K. B. (2007a). *El impacto cultural de la inmigración iberoamericana en las iglesias evangélicas de la provincia de Salamanca*. Revista N° 1 de la Asociación Cultural y Estudiantil “Ichtus”, Santa Marta de Tormes, Salamanca

Albright, K. B. (2007b). *D. Edward Thornton Child Turrall: La enigmática figura de un maestro protestante inglés en el León rural prefranquista*. Revista N° 2 de la Asociación Cultural y Estudiantil “Ichtus”, Santa Marta de Tormes, Salamanca.

Alvar, J. (1981) *Etnología. Método y práctica*. Zaragoza: Guará Editorial.

Amaral, R.. (2001) *Mitologia dos Orixás do Candomblé Paulista*. Ed. Lopes. eBooks (<http://ebooks.ezdir.com.br>), Internet.

Amorim, M.A., y Benjamín, R. (2002) *Carnaval. Cortejos e Improvisos*. Malungo vol. 5. Fundação de Cultura Cidade do Recife.

Arhapiagha, Y. (F. Rivas Neto) (2002). *Umbanda. A Proto-Síntese Cósmica. Epistemologia, Ética e Método da Escola de Síntese*. São Paulo: Editora Pensamento.

Assunção, L. (2001) *Os mestres da jurema*. En: (Ed.) Prandi, R. *Encantaria brasileira. O livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas.

Assunção, L. (2004) *Cultura Popular e Religiosidade: O Catimbó Nordestino*. En: (Ed.) Mundicarmo Ferretti (CMF) *Anais do 10º Congresso Brasileiro de Folclore*.

Recife: Comissão Nacional de Folclore; São Luís: Comissão Maranhense de Folclore. págs. 128-138.

Augras, M. (1994) *Os Gêmeos e a Morte: Notas sobre os Mitos dos Ibeji e dos Abiku na Cultura Afrobrasileira*. En: (Ed.) Marcondes de Moura. *As Senhoras do Pássaro da Noite*. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo. págs. 73-85.

Augras, M. (2000) *De Iyá a Pomba-Gira: Transformações e símbolos da libido*. En: (Ed.) Marcondes de Moura, C.E. *Candomblé. Religião do Corpo e da Alma. Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas. págs. 17-45.

Barléu, Gaspar. (2005) *O Brasil holandês sob o Conde João Maurício de Nassau: história dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do Ilustríssimo João Maurício Conde de Nassau, etc., ora Governador de Wesel, Tenente-General de cavalaria das Províncias-Unidas sob o Príncipe de Orange*. Tradução e notas de Cláudio Brandão. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial. (Edições do Senado Federal ; v. 43)

Bardnard, A. y Spencer, J. (1998) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge.

Barros, J.F.P., y Teixeira, M.L.L. (2000) *O Código do Corpo: Inscrições e Marcas dos Orixás*. En: (Ed.) Marcondes de Moura, C.E. *Candomblé. Religião do Corpo e da Alma. Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas. págs. 103-139.

Barth, F. (1976) (Ed.) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, D.F. : Fondo de Cultura Económica.

Bastide, R. (1945). *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto*. Rio de Janeiro: Empresa Gráfica "O Cruzeiro" S.A.

Bastide, R. (2001) *O Candomblé da Bahia*. Sao Paulo: Companhia Das Letras. Editora Schwarcz Ltda.

Bastide, R. (1989). *As religiões africanas no Brasil: contribuição para uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.

Bauer, M.W. y Gaskell, G. (2003) *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som*. Petrópolis: Editora Vozes.

Bell, C. (1992) *Ritual theory, Ritual practice*. New York: Oxford University Press.

Berkenbrock, V.J. A (1999) *Experiência dos Orixás. Um Estudo sobre a Experiência Religiosa no Candomblé*. Petrópolis: Editora Vozes.

Bernardo, T. (2003) *Negras, Mulheres e Mães*. Rio de Janeiro: Pallas.

Bloch, Maurice. (1992) *Prey into hunter. The Politics of Religious Experience*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Bohannan, P. y Glazer, M. (1993) *Antropología. Lecturas*. Madrid: McGraw-Hill.

Bowie, F. (2000). *The Anthropology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishers.

Brandão, M. do C. T. y Rios, L.F.(2003) *Xangôs do Recife: realidade e espaço urbano*. En: Motta, A. y Brandão M.d.C. *Bagagem Imaginária*. Recife: CEPE. págs. 103-113.

Brandão, M. do C. T. (2004) *Los márgenes visibles de la hechicería ibérica: el Catimbó-Jurema del nordeste de Brasil*. En: (Ed.) Ángel Espina Barrio. *Las Raíces. Culturas Tradicionales de España e Iberoamérica*. Salamanca: Diputación de Salamanca. págs. 54-76.

Breckenridge, C. y Van der Veer, P. (1993) *Orientalism and the Postcolonial Predicament*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Bruce, S. (1997). *Religion in the modern world from cathedrals to cults*. Oxford University Press.

Burgos Caba, Victor M. (1998). *La religiosidad popular en la isla de Santo Domingo. Vodú y magia*. En: (Ed.) Ángel B. Espina Barrio. *Aspectos Generales y Religiosidades Populares. Antropología en Castilla y León e Iberoamérica*. Dirección General de Universidades e Investigación. Conserjería de Educación y Cultura. Junta de Castilla y León. Salamanca: Kadmos. págs. 291-297.

Cabral de Mello, E. (1999) *O fim das casas-grandes*. En: (Ed.). Luiz Felipe de Alencastro. *Historia Privada no Brasil*. Tomo 2. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda. págs. 385-439

Caillois, R. (2006). *El hombre y lo sagrado*. Editorial Fondo De Cultura Económica (FCE).

Carneiro, E.(1991). *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (8ª Edição)

Caroso, C. & Rodrigues, N. (2001) *Exus no candomblé de caboclo*. En: (Ed.) Prandi, R. *Encantaria brasileira. O Livro dos mestres, caboclos e encantados*, Rio de Janeiro: Pallas.

Carvalho, J. J.(1987) *A força da nostalgia. A concepção de tempo histórico dos cultos afro-brasileiros*. En: *Religião e Sociedade*. 14/2, ISER/CER

Carvalho, J. J. (1993) *Cantos sagrados do xangô do Recife*. Brasília, Fundação Cultural Palmares.

Carvalho, J. J.(1999). *Um Espaço Público Encantado. Pluralidade Religiosa e Modernidade no Brasil*. Universidade de Brasilia. Serie Antropológica. Nº 249.

Carvalho, J.J. (2001) *El misticismo de los espíritus marginales*. Universidade de Brasilia. Serie Antropológica. Nº 294. 2001.
<http://www.unb.br/ics/dan/Serie249empdf.pdf>

Carvalho, J.J. (2003) *Violência e caos na Experiência Religiosa: A Dimensão Dionisíaca dos Cultos Afro-brasileiros*. (85-120) En: (Ed.) Marcondes de Moura C. E. (org.) *As Senhoras do Pássaro da Noite. Escritos sobre a Religião dos Orixás V*. Editora da Universidade de São Paulo. 2003. (2ª Ed.)

Caunedo Madrigal, S. (1992) *Las Entrañas Mágicas de América*. Barcelona: Plural.

CEDES, Conselho Estadual para o desenvolvimento econômico e social de Pernambuco, Secretaria de Articulação sócial.
<http://200.238.107.167/web/cedes/conselheiros?id=627>). Gobierno de Pernambuco. Última Actualización: 11.07.09.

Cido de Osun Eyin, Pai. (2002) *Acaçá. Onde tudo começou. Histórias, vivências e receitas das cozinhas de Candomblé*. São Paulo: Editora Arx.

Code of Ethics of the American Anthropological Association. Aprobado en junio 1998. <http://www.aaanet.org/committees/ethics/ethicscode.pdf>

Cresswell, R. y Godelier, M. (1981) *Útiles de encuesta y de análisis antropológicos*. Madrid: Editorial Fundamentos.

Dantas Pereira, Z. (1994) *O Terreiro Oba Ogunté. Parentesco, Sucessão e Poder*. Dissertação de mestrado. Sin publicar. Universidade Federal de Pernambuco. Recife.

Dantas Pereira, Z. (2001) *O combate ao Catimbó: Práticas repressivas às religiões afroumbanditas nos anos trinta e quarenta*. Tesis de Doctorado. Sin publicar. Universidade Federal de Pernambuco. Recife.

Dantas Silva, L. (1999) *Zur Israel. Uma Comunidade Judaica no Brasil Holandês*. En: (Ed.) Paulo Herkenhoff. *O Brasil e os Holandeses*. Sextante Artes. GMTT Editores Ltda.

Deflem, M. (1991) *Ritual, Anti-structure and Religion*. Journal for the Scientific Study of Religion 30 (1):1-25, www.sla.purdue.edu/soc/mdelem/zturn.htm

Duch, L. (2001) *Antropología de la religión*. Barcelona: Herder.

Durkheim, E. (2003). *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Sociología. Madrid: Alianza Editorial. El Libro de bolsillo. CS 3807.

Elbein dos Santos, J. (1975) *Os Nagô e a morte*. Petrópolis: Editora Vozes.

Eliade M. (1957). *The Sacred and the Profane*. New York: Harper and Row.

- Eliade, M. (1967) *Lo Sagrado y lo Profano*. Madrid: Guadarrama.
- Ember, C.R., Ember, M., y Peregrine, P. (2002) *Antropología*. Madrid: Pearson Prentice Hall.
- Eriksen, T. H. (1995). *Small Places, Large Issues*. England: Pluto Press.
- Espina Barrio, A. (1990) *Freud y Levi-Strauss*. Salamanca: Universidad Pontificia.
- Espina Barrio, A. (1998). *Festividades marianas en Castilla y América: una visión comparativa*. En: (Ed.) Ángel B. Espina Barrio. *Aspectos Generales y Religiosidades Populares. Antropología en Castilla y León e Iberoamérica*. Dirección General de Universidades e Investigación. Conserjería de Educación y Cultura. Junta de Castilla y León. Salamanca: Kadmos. págs. 177-187.
- Espina Barrio, A. (2004). *Culturas tradicionales de España e Iberoamérica*. En: (Ed.) Ángel B. Espina Barrio. *Las Raíces. Culturas Tradicionales de España e Iberoamérica*. Centro de Cultura Tradicional Ángel Carril. Diputación de Salamanca. Gráficas Cervantes. Salamanca. págs. 13-35.
- Espina Barrio, A. (2005a) *Vírgenes, Poder y Política en Recife*. En: (Ed.) Ángel B. Espina Barrio. *Poder, Política y Cultura. Antropología en Castilla y León e Iberoamérica VII*. Dirección General de Universidades e Investigación. Conserjería de Educación y Cultura. Junta de Castilla y León. Salamanca: Kadmos. págs. 99-125.
- Espina Barrio, A. (2005b) *Manual de antropología Cultural*. Recife: Editora Massangana.
- Espina Barrio, J.A. (1995) *Psicodrama: nacimiento y desarrollo*. Salamanca: Amarú.
- Estudos Afrobrasileiros. (1988) *Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro realizado no Recife, em 1934*. Recife: Editora Massangana. Vol. VI y VII.
- Ferreira de Camargo, C.P.(1961) *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Pioneira.
- Fericgla González, Jose María. (1998). *El peyote y la ayahuasca en las nuevas religiones místicas americanas*. En: (Ed.) Ángel B. Espina Barrio. *Aspectos Generales y Religiosidades Populares. Antropología en Castilla y León e Iberoamérica*. Dirección General de Universidades e Investigación. Conserjería de Educación y Cultura. Junta de Castilla y León. Salamanca: Kadmos. págs. 325-347.
- Ferretti, M. (1999) *Religião no terecô de Codó (MA)*. En: (Ed) Caroso, C. y Bacelar, J. (orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Ferretti, S.F. (1999) *Sincretismo Afro-Brasileiro e Resistência Cultural*. En: (Ed) Caroso, C. y Bacelar, J. (orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas.

Ferrerira, Carlos. (1998) *María Lionza: ¿Síncresis o modalidad de urgencia?* En: (Ed.) Ángel B. Espina Barrio. *Aspectos Generales y Religiosidades Populares. Antropología en Castilla y León e Iberoamérica*. Dirección General de Universidades e Investigación. Conserjería de Educación y Cultura. Junta de Castilla y León. Salamanca: Kadmos. págs. 381-393.

Fonseca, E. (1999) *Candomblé a dança da vida*. Recife: Editorial Massangana.

Fonseca, E. (2001) *Faces da identidade afrobrasileira: um estudo do estigma e preconceito religioso*. En: *Cadernos de Estudos Sociais*. Vol. 17, nº 1, janeiro/junho. Recife: Editorial Massangana.

Frazer, J. (1993) *The Golden Bough*. Great Britain: Wordsworth Reference.

Freitas, N. (1943) *Maracatú*. Buenos Aires: Ediciones Pigmalión.

Freyre, G. (2003) *Casa-Grande & Senzala*. Recife. Fundação Gilberto Freyre.

Freyre, G. (1989) *Nordeste*. Rio de Janeiro: Editora Record.

Galeano, E. (2004) *Las venas abiertas de América Latina*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S.A.

Geertz, C. (1992). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Geertz, C. (1993). *The Interpretation of Cultures*. Fontana Press.

Giddens, A. (1978). *Durkheim*. London: Fontana Modern Masters.

Giobellina Brumana, F. (1990) *Sentido y Orden. Estudios de Clasificaciones Simbólicas*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Giobellina Brumana, F. (1994) *Las formas de los dioses. Sistema de clasificaciones y categorías en el Candomblé*. Cádiz: Universidad de Cádiz.

Giobellina Brumana, F. (2003) *Aspectos sobre el catimbó, la jurema y otras yerbas*. En: Motta, A. y Brandão M.d.C. *Bagagem Imaginária*. Recife: CEPE. págs. 86-93.

Giobellina Brumana, F. (2005) *A propósito de la jurema. Reflexiones sobre el campo religioso brasileño*. *Revista de Antropología*, Sao Paulo, USP. 2005, v. 48 Nº2. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012005000200001

Girard, R. (1998) *A Violência e o Sagrado*. São Paulo: Editora Paz e Terra.

Grimes, R. (1994) *Beginnings in Ritual Studies*. University of South Carolina Press.

Gross, R.M. (1991). *Religious diversity: some implications for monotheism*. *Wisconsin Dialogue: A Faculty Journal for the University of Wisconsin*. Eau Claire 11 : 35-48.

- Gudolle, O. *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*. 1977. Rio de Janeiro: Forense Universitaria.
- Guerra-Peixe, C. (1980) *Maracatus do Recife*. 1980. São Paulo: Irmãos Vitale; Recife: FCCR. Col. Recife, v. XIV.
- Guillen, Nicolás. (1984) *Las grandes elegías y otros poemas*. Coord. Ángel Augier. Biblioteca Ayacucho. Caracas.
- Guimarães Moreira, C. M. (2008) *Metáforas da Memória e da Resistência: uma análise dos pontos cantados na Umbanda*. XI Congresso Internacional da ABRALIC. USP – São Paulo.
http://www.abralic.org.br/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/024/CARINA_MOREIRA.pdf
- Hall, Robert. L. (1991). *Savoring Africa in the New World*. En: (Ed.) Vila Herman J. y Margolis Carolyn. *Seeds of Change. Five hundred years since Columbus*. United States: Smithsonian Institute.
- Hammersley, M. y Atkinson, P. (1994) *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Harris, M. (1998) *Antropología Cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heelas, P. (1996). *The New Age Movement*. Oxford: Blackwell Publishers Inc.
- Hélio, M. (2000) *O Brasil de Gilberto Freyre. Uma introdução à leitura de sua obra*. Recife: Comunigraf.
- Hélio Mendonça, J. (1996) (Ed.) *Simbologia. Tradição e Mitos Afro-Brasileiros*. IV Congresso Afro-Brasileiro. Fundação Joaquim Nabuco. Vol. 3. Recife: Editora Massangana.
- História de la Masonería brasileña. Página Web de la Gran Logía Masónica de Pernambuco. <http://www.glmpe.com.br/>. Última actualización 16.11.09
- Hoebel, E. A. & Weaver. (1985). T. *Antropología y experiencia humana*. Barcelona: Ediciones Omega.
- Hughes-Freeland, F. & Crain, M. (1998) *Recasting Ritual: performance, media, identity*. London: Routledge.
- Humphrey, C. and Laidlaw, J. (1994) *The Archetypal Actions of Ritual*. Oxford. Clarendon Press.
- James, W. (1982) *The Varieties of Religious Experience*. United States of America: Penguin Classics.

- Jancso, I. (1998) *A sedução da liberdade: cotidiano e contestação política no final do século XVIII*. En: (Ed.) Laura de Mello e Souza. *Historia Privada no Brasil*. Tomo 1. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda. págs. 387-439.
- Kabbani, R. (1986) *Europe's Myths of Orient*. Indiana University Press: Macmillan.
- Kardec, A. (1995) *El Cielo y El Infierno*. Madrid: Editorial Cima.
- Kavafis, K. (1983) *Poesía Completa*. Trad. Pedro Bádenas. Madrid: Alianza.
- Klein, H.S. (1986) *La Esclavitud Africana en América Latina y el Caribe*. Madrid: Alianza América.
- Koster, H. (1978) *Viagem ao Nordeste do Brasil*. Recife: Departamento de Cultura.
- La Fontaine, J.S. (1986) *Initiation*. Manchester University Press.
- Leach, E. (1954) *Political Systems of Highland Burma*. London : Bell.
- Lepine, C. (2000) *Os Estereótipos da Personalidade no Candomblé Nagô*. En: (Ed.) Marcondes de Moura, C.E. *Candomblé. Religião do Corpo e da Alma. Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas. págs. 139-165.
- Lima, T. (1994) (Ed.) *Sincretismo Religioso: O Ritual Afro*. IV Congresso Afro-Brasileiro. Fundação Joaquim Nabuco. Vol. 4. Recife: Editora Massangana.
- Lincoln, B. (1989) *Emerging from the Chrysalis: rituals of Women's Initiation*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Lindstrom, L. (1998) *Syncretism*. En: (Ed.) Barnard, A. y Spencer, J. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge.
- Lisón Tolosana, C. (2004a) *La España Mental: El Problema del Mal*. Madrid: Ediciones Akal S.A.
- Lisón Tolosana, C. (2004b) *Brujería, Estructura Social y Simbolismo en Galicia*. Madrid: Ediciones Akal S.A.
- Lisón Tolosana, C. (2001) *De antropológica comparatione*. En: (Ed.) C. Lisón Tolosana. *Antropología: Horizontes Comparativos*. Granada: Editorial Universidad de Granada. págs. 9-23.
- Lody, R. (1995) *O Povo do Santo*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Lody, R. (2003) *Diccionario de Arte Sacra e Técnicas Afro-Brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Ludden, D. (1993) *Orientalist Empiricisms. Transformations of colonial knowledge*. En: (Ed.) Van der Veer, P. y Breckenridge, C. *Orientalism and the Postcolonial Predicament*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Luther King, M. (2004) *Tengo un sueño (I have a dream)*. Traducción del discurso pronunciado en Washington el 28 de agosto de 1963 por Tomás Albadalejo. Revista Electrónica de Estudios Filológicos. Número 7. Universidad de Murcia.
<http://www.um.es/tonosdigital/znum7/relecturas/Ihaveadream.htm>

Luz, M.A. y Lapassade, G. (1972) *O Segredo da Macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Macedo, E. (2002) *Orixás, Caboclos & Guias. Deuses ou demônios?* Rio de Janeiro. Editora Gráfica Universal Ltda.

Malinowski, B. (1986) *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo. Tomos 67 y 68. España: Planeta-Agostini.

Martí, J. (2005) *Política de Nuestra América*. Siglo XXI. México: Ediciones América Nuestra.

Maués, R. H. & Villacorta, G. M. (2001) *Pajelança e encantaria amazônica*. En: (Ed.) Prandi, R. *Encantaria brasileira. O Livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas.

Marcondes de Moura, C.E. (1994) *A Religião dos Orixás, Voduns e Inquices: Uma Bibliografia em Progresso*. En: (Ed.) Marcondes de Moura. *As Senhoras do Pássaro da Noite*. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo. págs. 213-245.

Mattos de Castro, H.M. (1999) *Laços de família e direitos no final da escravidão*. En: (Ed.). Luiz Felipe de Alencastro. *Historia Privada no Brasil*. Tomo 2. São Paulo: Editora Schwarcz. Ltda. págs. 337-385.

Medeiros, C. P. (2006) *Mulheres de Kêto: etnografia de uma sociedade lésbica na periferia de São Paulo*. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional – PPGAS.
Dissertação no publicada. <http://www.nigs.ufsc.br/site/docrede/MEDEIROS.pdf>

Mello e Souza, L. (1993) *El diablo en la tierra de Santa Cruz*. Alianza América. AA33. Madrid: Alianza Editorial.

Mello e Souza, L. (1998) *Formas provisórias de existência: a vida cotidiana nos caminhos, nas fronteiras e nas fortificações*. En: (Ed.). Laura de Mello e Souza. *Historia Privada no Brasil*. Tomo 1. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda. págs. 41-83

Mello e Souza, L. (2001) *Inferno Atlântico. Demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia Das Letras. Editora Schwarcz Ltda.

Meyer, M. (1993) *Maria Padilha e toda a sua quadrilha*, São Paulo: Duas Cidades.

Mezan, L. (1998) *Famílias e vida doméstica*. En: (Ed.). Laura de Mello e Souza. *Historia Privada no Brasil*. Tomo 1. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda. págs. 83-155

Mitchell, J. (1996) *Ritual..* En: (Ed.) Barnard, A. & Spencer, J. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge. págs. 490-493

Montero, P.(1985) *Da Doença á Desordem. A Magia na Umbanda*. Rio de Janeiro: Editorial Graal.

Moreno Fragnals, M. (Ed.) *África en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.

Mott, L. (1997) *Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu*. En: (Ed.). Laura de Mello e Souza. *Historia Privada no Brasil*. Tomo 1. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda. págs. 155-221.

Motta, R. (1988) Indo-Afro-European Syncretic Cults in Brazil: Their economic and social roots. *Cahiers du Brésil Contemporain*, 1988, nº 5. Paris.
<http://www.revues.msh-paris.fr/vernumpub/2-R.%20MOTTA.pdf>

Motta, R. (1999) *Religiões Afro-recifenses. Ensaio de classificação*. En: (Ed) Caroso, C. y Bacelar, J. (orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas.

Motta, R. (2000) *Tempo e Milenio nas Religiões Afro-Brasileiras*. Conferencia en Petrópolis. XXIV Encontro Anual da ANPOCS.
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/anpocs00/gt16/00gt1631.doc>

Motta, R. (2001) *As ciências sociais e a administração da religião afro-brasileira*. En: *Cadernos de Estudos Sociais*. Vol. 17, nº 1, janeiro/junho. Recife: Editorial Massangana.

Nascimento Costa, M. (1994) *Frutos da Memória e da Vivência: O Grande Sacrifício do Boi na Nação Nagô e Outras Tradições dos Xangôs do Recife*. En: (Ed.) Marcondes de Moura. *As Senhoras do Pássaro da Noite*. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo. págs. 167-189.

Nascimento Costa, M. (1996) *Histórias do Sítio do Pai Adão e o culto a Orumilá*. En: (Ed.) Tânia Lima. *Sincretismo Religioso. O Ritual Afro*. IV Congresso Afrobrasileiro. Vol. 4. Recife: Editora Massangana.

Neumann Kaufmann, T. (2003) *Da Península Ibérica para Pernambuco: eles vieram para ficar...Os judeus no Nordeste do Brasil*. En: Motta, A. y Brandão M.d.C. *Bagagem Imaginária*. Recife: CEPE. págs. 130-135.

Nina Rodrigues, R. (1977) *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Oliveira Leite, G. (2004) *Cozinha em Dona Flor e seus dois maridos*. Fundação Palmares. Ministerio de Cultura.Brasil.
http://www.palmares.gov.br/_temp/sites/000/6/download/brasil/artigo-culinaria-01.pdf

Popper, K.R. (1994) *La lógica de la Investigación Científica*. Madrid: Technos.

- Pordeus, J. Jr. (1999) *Espaço, Tempo e Memória na Umbanda Luso-Afro-Brasileira*. En: (Ed) Caroso, C. y Bacelar, J. (orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Prandi, R. (1991) *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec & Edusp.
- Prandi, R. (1994) *As Artes da Adivinhação: Candomblé Tecendo Tradições no Jogo de Búzios*. En: (Ed.) Marcondes de Moura. *As Senhoras do Pássaro da Noite*. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo. págs. 121-167 y las notas etnográficas del artículo de Manoel Nascimento (Papai) en págs. 169-187
- Prandi, R. (1996) *Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec.
- Prandi, R. (1999) *Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras. Sincretismo, Branqueamento, Africanização*. En: (Ed) Caroso, C. y Bacelar, J. (orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Prandi, R. (2001) Exu, de mensageiro a diabo: Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *Revista USP*, São Paulo, n. 50.
- Priore, M. (1998) *Ritos da vida privada*. En: (Ed.). Laura de Mello e Souza. *Historia Privada no Brasil*. Tomo 1. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda. págs. 275-331
- Querino, M. (1988) *Costumes Africanos no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco. Editora Massangana.
- Quintas, F. (1994a) (Ed.) *Mulher Negra: Preconceito, Sexualidade e Imaginário*. IV Congresso Afro-Brasileiro. Fundação Joaquim Nabuco. Vol. 1. Recife: Editora Massangana.
- Quintas, F. (1994b) (Ed.) *O Negro: Identidade e Cidadania*. IV Congresso Afro-Brasileiro. Fundação Joaquim Nabuco. Vol. 2. Recife: Editora Massangana.
- Ramos, A. (1945a) *Introdução de Antropologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Coleção Estudos Brasileiros. Vol. I.
- Ramos, A. (1945a) *Introdução de Antropologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Coleção Estudos Brasileiros. Vol. II.
- Ramos, A. (1988) *O Negro Brasileiro*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco. Editora Massangana.
- Ribeiro, R. (1952) *Cultos Afro-Brasileiros do Recife: Um Estudo de Ajustamento Social*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais.

Rios, L. F. y Brandão, M.C. (2001) *O catimbó-jurema do Recife*. En: (Ed.) Prandi, R. *Encantaria brasileira. O Livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas.

Rochas Lima, C. M. (2009) *Heranças muçulmanas no nagô de Pernambuco: construindo mitos fundadores da religião de matriz africana no Brasil*. Revista Brasileira de História das Religiões – Ano I, n. 3, Jan. 2009 – Dossiê Tolerância e Intolerância nas manifestações religiosas. <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf2/texto%2015.pdf>

Rojas Mix, M. A. (1988). *Cultura Afroamericana de escravos a ciudadanos*. Biblioteca Iberoamericana. Número 48. Madrid: Ediciones Anaya.

Rosa, C. (1967) *Babalaôs, Ialorixás*. Rio de Janeiro: Editora Eco.

Rubio Hernández, R. (1991) *Antropología: Religión, Mito y Ritual*. Cuadernos de la UNED. Valladolid: UNED:

Said, E. (1991) *Orientalism*. London: Penguin Books.

Salles Senna, R. (1998) *Jarê. Uma Face do Candomblé*. Feira de Santana: UEFS.

Sánchez Serrano, R. (2004) *La observación participante como escenario y configuración de la diversidad de significados*. En: (Ed.) María Luisa Tarrés. *Observar, Escuchar y Comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. México: FLACSO. págs. 97-130.

Scarduelli, P. (1988) *Dioses, Espíritus, Ancestros*. México: Fondos de Cultura Económica.

Segalen, M. (1998) *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Antropología. Alianza Editorial.

Segato, R.L. (2000) *Inventando a Naturaza: Família, Sexo e Gênero no Xangô do Recife*. En: (Ed.) Marcondes de Moura, C.E. *Candomblé. Religião do Corpo e da Alma. Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas. págs. 45-103.

Silva, A.A. (1997) *A Antropologia Kardecista no Brasil*. Extracto de la tesis presentada para la obtención de Doctor. Facultad de Filosofía. Universidad Pontificia de Salamanca.

Silva, P.R. (2000) *Exú/Obaluaiê e o Arquétipo do médico Ferido na Transferência*. En: (Ed.) Marcondes de Moura, C.E. *Candomblé. Religião do Corpo e da Alma. Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas. págs. 165-197.

Shakespeare, W. (1988) *Macbeth*. (Ed.) Manuel Ángel Conejero. Madrid: Cátedra.

Sousa Junior, W. C. (2003). *Orixas. Santos e Festas*. Salvador: EDUNEB.

- Tarrés, M.L. (2004) *Lo cualitativo como tradición*. En: (Ed.) María Luisa Tarrés. *Observar, Escuchar y Comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. México: FLACSO. págs. 35-59.
- Taylor, S. J. y Bogdan, R. (1992) *Introducción a los métodos cualitativos de la investigación*. Ed. Paidós. España.
- Tavares, J.A. y Ludemar, V. (2004) Alan Kardec.
<http://www.internewws.eti.br/materias/mt991104.shtml>
- Teixeira, M.L.L. (2000) *Lorogum – Identidades Sexuais e Poder no Candomblé*. En: (Ed.) Marcondes de Moura, C.E. *Candomblé. Religião do Corpo e da Alma. Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas. págs. 197-225.
- Thornton, J.K. (1988) *On the trail of Voodoo: African Christianity in Africa and the Americans*. Américas, v.44, nº3, pp. 261-278.
- T' Ógún, Altair. (2001) *Iniciação no Candomblé. Fritura de Ìyàwó, Ogán e Ekéjì*. Pallas Editora e Distribuidora Ltda. Higienópolis. Rio de Janeiro: Brasil.
- Turner, V. W. (1969) *The Ritual Process*. University of Chicago: Routledge.
- Turner, V. (1980) *La Selva de los Símbolos*. México: Siglo XXI.
- Vainfas, R. y Souza, J.B. (2000) *Brasil de todos os santos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Vallado, A. (2002) *Iemanjá. A Grande Mãe Africana do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Van Gennep, A. (1960) *The Rites of Passage*. London: Routledge.
- Verger, P.F. (1994) *Grandeza e Decadência do Culto de Idami Osorongá (Minha Mãe Feiticeira) entre os Yorubá*. En: (Ed.) Marcondes de Moura. *As Senhoras do Pássaro da Noite*. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo. págs. 13-73.
- Verger, P.F. (2002) *Orixás. Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. Bahía. Corrupio.
- Vogel, A.; Silva Mello M. A. y Pessoa de Barros, J. F. (1993) *Galinha D' Angola. Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro: Editorial Pallas
- Weber, M. (1975) *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Barcelona: Ediciones Península.
- Weber, M. (1984) *Economía y Sociedad*. FCE. México.
- Wolf, M.(1991) *La investigación en la comunicación de masas*. España: Ed. Paidós.

REVISTAS

Ató Ire. (2003) *A Saúde da Mulher*. Projeto Ato-Ire: Religiões Afro-Brasileiras e Saúde. Ano II – Edição Especial. Novembro.

Ató Ire. (2003) *A Saúde do Homem*. Projeto Ato-Ire: Religiões Afro-Brasileiras e Saúde. Ano II – Edição Especial. Novembro.

Atotô. (2000) Pernambuco. Secretaria Estadual de Saúde (s.d.) *Atotô*. Diretoria de Epidemiologia e Vigilância Sanitária/ Programa Estadual de DST/AIDS. Recife. (2000)

Candomblé – Mundo Místico dos Orixás. (2009) São Paulo: Editora Mundo Místico.

Orixás. (2004) Ano 1 – Nº 4. São Paulo: Minuano.

Orixás. (2004) Ano 1 – Nº 5. São Paulo: Minuano.

Orixás. (2004) Ano 1 – Nº 6. São Paulo: Minuano.

Orixás. (2004) Ano 1 – Nº 7. São Paulo: Minuano.

Orixás. Especial. (2004) São Paulo: Minuano.

Planeta Especial. Os Orixás. (2004) São Paulo: Planeta.

Revista Espiritual de Umbanda. (2004) Ano 1- Nº 1. São Paulo: Editora Escala. Edição Especial.

Revista Espiritual de Umbanda. (2004) Ano 1- Nº 1. São Paulo: Editora Escala.

Revista Espiritual de Umbanda. (2004) Ano 1- Nº 4. São Paulo: Editora Escala.

Revista dos Orixás. (2004) Nº1. Rio de Janeiro: Editora Provenzano.

Revista dos Orixás. (2004) Nº2. Rio de Janeiro: Editora Provenzano.

Revista dos Orixás. (2004) Nº3. Rio de Janeiro: Editora Provenzano.

Revista dos Orixás. (2004) Nº4. Rio de Janeiro: Editora Provenzano.

Revista dos Orixás. (2004) Nº5. Rio de Janeiro: Editora Provenzano.

Revista dos Orixás. (2004) Nº6. Rio de Janeiro: Editora Provenzano.

Revista dos Orixás. (2004) Nº7. Rio de Janeiro: Editora Provenzano.

CD

Baca, Susana. (1999) *Zamba Malató*. En: *Del fuego y del agua*. Elephant Productions.

APÉNDICE I

GLOSARIO

Abiá: Persona que pertenece a un terreiro, pero todavía no es iniciada.

Abebé: Espejo.

Açaça: Masa de maíz blanco envuelta en hoja de banano.

Acarajé: Bollo empanado con pollo, alubias y camarones.

Adarrum: Ritmo acelerado de los tambores para invocar a los Orixás.

Adê: Corona.

Adoxú: Pequeño cono hecho con un compuesto de hiervas medicinales que se coloca en la escisión hecha en la cabeza.

Agbo: Infusión proveniente de la maceración de las hojas sagradas para baños y bebidas.

Agé: Instrumento musical constituido por una calabaza envuelta en una malla de con cuentas, simientes y cauris.

Agogô: Instrumento musical ritual. Es un instrumento metálico en forma de campanilla, es utilizado para acompañar el ritmo de los tambores y para dirigir a las personas que están siendo poseídas por los Orixás.

Amací: Baño purificadorio hecho con el *agbo*.

Asentamiento: Posición de objetos en torno a un elemento de la naturaleza que representa un Orixá. Es decir, una vajilla en la que dentro se encuentra una piedra o madera en representación del Orixá. Cada *filho de santo* tiene su propio asentamiento en el terreiro.

Atabaques: Trío de instrumentos de percusión. Su registro es grave (Rum), medio (Rumpi) y agudo (Lé).

Atim: Compuesto de hiervas y hojas trituradas.

Atunwa: Reencarnación.

Axé: Poder y fuerza vital.

Axexê: Ritual fúnebre en el Candomblé.

Babalorixá: Autoridad masculina máxima en un terreiro. También llamado Pai de santo.

Barracão: Salón del terreiro donde se celebra el Xirê, la ceremonia cantada y bailada en honor a los Orixás.

Boiadeiro: Entidad espiritual de un vaquero o resero.

Borí: Ritual que consiste en dar de comer a la cabeza, para fortalecer la cabeza del *filho de santo* para recibir el Orixá.

Búzios: Caracoles de mar o cauris utilizados para la adivinación y la ornamentación.

Caboclo: Espíritu ancestral que representa el indio de Brasil.

Cachaça: Aguardiente de caña de azúcar.

Canjica: Maíz blanco.

Cigana (o): Gitana (o). Entidad espiritual de la Línea Oriental de la Umbanda.

Contra-egun: Brazaete de esparto utilizado por los iniciados en los dos brazos para protegerse de los eguns.

Curas: (Kuras) Escisiones o marcas tribales.

Defumação: Rito de purificación por medio del humo de esencias aromáticas.

Dendê: Aceite de palma.

Despacho: Ofrenda dedicada a Exú en el comienzo de las ceremonias.

Desobsessão: Limpieza de *espíritos obsessores* en las personas. Ritual terapéutico realizado en la Umbanda.

Ebó: Ofrenda de comida para los Orixás.

Ebô: Harina de maíz hervida con agua.

Ebômin: Cargo adquirido después de los siete años de iniciación.

Eni: Esterilla de paja utilizada en las ceremonias.

Egun: Espíritus de personas que han fallecido.

Equêde: Ver Iabá.

Espíritos obsessores: Son espíritus que no han pasado por un desarrollo espiritual, se apoderan de las personas, produciendo enfermedades y pensamientos negativos.

Euá: Orixá femenino, cuyas asignaciones son las fuentes y la selva.

Exú: Mensajero de los Orixás, mediador entre lo divino y lo terrenal. En la Umbanda, tiene múltiples caracteres.

Farim: Escisión hecha en la cabeza para “dar de comer a los Orixás”.

Farofa: Harina de mandioca que se acompaña en casi todos los platos en Brasil.

Filá: Gorro.

Filho (a) de santo: Personas iniciadas en el culto afrobrasileño.

Garapa: Zumo de caña de azúcar, bebida que se le ofrece a Exú.

Gira: Nombre que se le da a la ceremonia cantada y bailada en círculo para venerar a los Orixás. Se denomina también roda o xirê.

Iabá: Mujer que es filha de santo que tiene la función de auxiliar a los iniciados en las posesiones. No tiene la capacidad para ponerse en trance.

Iaô: Nombre para designar a personas iniciadas hasta el séptimo año, después se designarían como ebomins o Mães de santo.

Ifé: Serpiente.

Ilê: Casa.

Jurema: Además de ser el nombre de un culto afrobrasileño. Es el nombre que se le da al árbol *Mimosa Hostilis* o *Mimosa Nigra*. Así, como a la bebida que resulta de macerar sus hojas o su corteza.

Lavagem das contas: Lavado de collares.

Mãe de santo: Ver Yalorixá.

Mãe pequena: Segundo cargo femenino en la jerarquía de un terreiro. Es responsable de los iniciados.

Mariwo: Paja.

Mestra: Máximo cargo femenino en el Catimbó. Asimismo, se les denomina así a las entidades espirituales como Mestra Ritinha.

Mestre: Máximo cargo masculino en el Catimbó. Asimismo, se les denomina así a las entidades espirituales como Mestre Manuel.

Nanã: Orixá femenino que tiene por asignación las aguas estancadas.

Obá: Orixá femenino de las aguas revueltas.

Obaluaê: Orixá masculino de las plagas y de las enfermedades.

Obí: Nuez de cola. Es utilizado para la consulta y adivinación en los rituales.

Obé: Cuchillo utilizado en los sacrificios.

Obrigaçãõ: Acto obligatorio u ofrenda para venerar a los Orixás.

Odé: Orixá masculino de las selvas y los bosques. Orixá cazador. También se le conoce como Oxóssi.

Odú: Resultado del oráculo en la practica adivinatoria.

Odum: Incompatibilidad de Orixás en las consultas de Umbanda.

Ofá: Arpón.

Ogã: Cargo masculino que ayuda al Pai de santo a realizar los sacrificios y los rituales.

Ogã Alabe: Encargado de la percusión.

Ogã Axogum: Encargado de los sacrificios.

Ogum: Orixá masculino de la guerra y los metales.

Olodumare: Ver Olorun.

Olorun: Divinidad suprema yoruba, creador del cielo y de la tierra.

Opelé: Instrumento adivinatorio que consiste en un collar que lleva ocho mitades de semillas de dendê.

Orí: Cabeza.

Orikí: Evocaciones a los Orixás.

Orixalá: Orixá masculino de la creación.

Orixás: Divinidades animistas del Candomblé.

Otá: Piedra sagrada de los Orixás.

Oxalá: Orixá masculino de la creación.

Oxum: Orixá femenino de las aguas dulces.

Oxúmare: Orixá masculino, cuya asignación es el arcoíris.

Padé: Despacho de Exú.

Pai de santo: Ver Babalorixá.

Pai pequeno: Segundo cargo masculino en el terreiro.

Pajelança: Chamanismo indígena practicado em Brasil.

Pemba: Tiza.

Pejí: Habitación del terreiro donde se encuentran los asentamientos de los Orixás.

Pombagira: Exú femenino venerado en la Umbanda y en el Catimbó.

Pontos cantados: Cánticos en portugués en la Umbanda y en el Catimbó.

Pontos riscados: Diseños formados por un conjunto de símbolos cabalísticos hechos con tiza. Se utiliza en la Umbanda y en el Catimbó.

Pretos velhos: Entidades espirituales de negros viejos.

Quartinha: Vasija de cerámica utilizada en los rituales y en los asentamientos.

Quilombo: Población fundada por esclavos fugitivos.

Roça: Terreiro.

Roda: Ver Gira.

Sundidé: Baño ritual de sangre de los animales sacrificados.

Terreiro: Casa de santo. Templo. Lugar de culto de los cultos afrobrasileños.

Trabajo: Acto mágico. Hechizo.

Xangô: Orixá masculino del trueno. También se denomina así al Candomblé de Recife.

Xaxará: Escoba ritual del Orixá Omolú, con la que barre las enfermedades.

Xirê: Ver Gira.

Yansã: Orixá femenino de las tormentas y de los *eguns*.

Yemanjá: Orixá femenino de las aguas saladas.

Yalorixá: Autoridad femenina máxima en un terreiro. También llamada Mãe de santo.

Zé Pilintra: Entidad espiritual o egun, a veces es considerado Exú, venerado en el Catimbó y la Umbanda. Es mujeriego y usa un lenguaje obsceno.

APÉNDICE II

TESTIMONIO DE PAPAI EL 2 DE ABRIL DEL 2004

Aqui é o terreiro de Pai Adão. É o terreiro mais antigo de Pernambuco. Foi fundado por uma africana que veio da Nigéria, do estado de Oyó, com seu companheiro Otolú, outro nigeriano. E aqui compraram esta casa e criaram este terreiro Obá Ogunté. Até 1875 não existia uma casa de candomblé em Pernambuco. A partir daí criou-se este terreiro e depois outros... Este terreiro era de Nação Nagô, e nós o temos aumentado depois que ela criou. Essa parte da frente é o quarto onde ela dormia; onde estamos é um salão de danças com uma medida mais o menos de 6x4; do outro lado, direito, está o pejí que é o quarto sagrado dos Orixás. Depois nós temos uma cozinha que tem mais ou menos 5x3,5, antigamente tinha um fogão de lenha. Este prédio está no projeto de reforma pela Fundação Palmares. Nós esperamos que o próximo 17 de abril, depois da festa de Ogum, nós podemos fazer a reforma da casa... Tem um banheiro, e este espaço de 6x4 é o quarto da roupa, onde as pessoas trocam de roupa para as festas.

Aqui temos uma boneca que não sabemos quem a doou, de tradição do Maracatu. É uma boneca de pano e cera. A boneca troca de roupa, acompanha as festas... E ela troca as roupas dependendo das festas e dos orixás. Esta boneca deve ser mais velha que eu. (Papai sorri)

Este é o novo salão das danças, que tem 8x7. É de 1948 quando foi a ditadura, a repressão..., desde 1937 até 1948, tudo parou. O governo parou dentro da sua ignorância, os candomblés, e tudo que era da cultura negra em todo Brasil. Mas, Pernambuco e Bahia sofreram mais as conseqüências. Eu tinha cinco anos, mas não lembro de nada, só o que me tinham contado. A minha avó tinha outro terreiro, que era da nora do irmão, o filho de Pai Adão. Pai Adão era neto de africanos de Oyó, Nigéria.

Esta é a casa dos Eguns, onde comemoramos aniversários e festas como os 80 anos de Gilberto Freire, têm grandes visitas neste terreiro.

Hoje, procuramos manter a língua e os costumes que Tia Inês trouxe. Quando ela morreu... o filho de criação dela, assumiu. Pai Adão, Felipe Sabino da Costa, um

pernambucano, filho de africanos, era de Oyó. Depois de Pai Adão veio Joana Batista e um discípulo de Pai Adão, Pai Zé Romão da Costa. Com a morte de Joana, Tia Vicença filha de criação de Yotolú.

Com o falecimento de Zé Romão, assumiu o seu irmão Malaquias. O terreiro sempre tinha um homem e uma mulher. Quando Tia Vicença morreu, Tia Be assumiu comigo. Eu assumi em 1988 a casa, até hoje.

Tia Mãezinha mora aqui ao lado, Tia Be que já não está mais aqui, porque está doente, e Wolfredo que é um Ogá que mora na Casa, e tinha 88 anos.

Agora temos uma comunidade de uma nova geração que está assumindo a Casa comigo. Tenho outros mais parentes, primos...mas que têm seis terreiro. E esta Casa só ficou abaixo a minha responsabilidade. A Casa esta situada na Estrada Velha de Água Fria em Recife, Pernambuco na avenida Beberibe e este sitio era muito grande. Até o dia de hoje tinha um pouco mais de 5.000 metros. Mas ainda temos nossos costumes Yorubá, estas casas mantem o Yorubá vivo, cantam e falam em Yorubá. Cantam, mas não falam corretamente... mas falam Yorubá

O Irokó é o guardião de algumas peças do *peji* que foram tiradas deste, para dentro da árvore... É aberta no meio, porque no ano 37 a policia queria tomar tudo. Atendendo a Getúlio Vargas e os políticos *animais* da época

Muita gente perdeu, porque as pessoas esconderam na praia, nas matas e passou-se quatro o cinco anos e não sabiam onde tinham escondido. Pessoas morreram e já não se sabia onde tinham escondidos. Os terreiros perderam muitas coisas em Recife. Mas a cultura Nagô continua mantendo-se forte em Recife. A Nação Nagô é a primeira cultuada em Pernambuco e é a mais forte do Brasil. Em Pernambuco, principalmente são cultuadas as nações Jeje, Zamba e Nagô, e um pouco de Angola. A nação Angola agora praticamente desapareceu. O Jeje tem três épocas, a primeira, quando existia a minha avó, a segunda quando Tio Fausto iniciou um terreiro em Boa Viagem e a terceira, hoje que existe outro Jeje, não da Bahia, não do Maranhão. É um Jeje criado e original daqui, ainda não se sabe a origem dele, por mais que se busque, não se sabe. Isto é o Xangó de Recife.

Hoje são praticamente nove mil terreiros registrados, mais outros que não estão registrados. E 70% são casas mistas, né? onde tem candomblé, a jurema, os pretos velhos, os ciganos, os mestres, ...cultos mistos... desde os anos 30 que existia a jurema, os orixás, os pretos velhos e os ciganos. Mas agora, há um número maior de coisas e rituais novos que não existiam antigamente.

Aquela é uma casa mista, a primeira entidade foi um cigano Tovar do mundo espírita, mas agora é mais do candomblé.

A capela de Santa Inês foi construída por obrigação da igreja católica para ter ligação com ela, Temos a Imaculada Conceição, São João, Santo Antônio, entre outros. Incorporou-se dentro do candomblé a primeira capela criada num terreiro. Aqui vou a fazer um museu do terreiro. Eu acabei com a ligação com a igreja, esta capela não funciona mais. Eu deixei os instrumentos, e já não existe nenhum ritual católico aqui, no São João, no Santo Antônio, nada, só cultura Orixá. Aqui há dois baús que vieram de Angola.

Agora, nós estamos embaixo do Irokó...

Uma fruta rara trazida da África, plantada pela Tia Inês, o “pé de abricó”. Esta árvore é por um lado uma gameleira e por outro o abricó. Coincidentemente nasceu uma gameleira com duas raízes diferentes.

Aqui é uma comunidade de muita gente dos tempos do meu avô e do meu pai. São casas novas, são herdeiros desse lado... essas casas antigas, uma oficina para fazer instrumentos para o terreiro. Aqui ao lado direito temos casas de evangélicos, né? Por um acordo com o meu pai.

Agora estamos entrando na área sagrada onde está o Irokó que eu falava anteriormente. Esta árvore é tombada pela prefeitura.

Ela cobria muita área, mas caiu, e nós temos que podar. Agora está fortalecida, outras ramas estão fazendo novas.

As plantas que estão no terreiro são folhas sagradas, são plantas dos orixás. Aqui há 16 ou 17 plantas diferentes. Três o quatro plantas para cada orixá. Há plantas que pegam para quase todos os orixás como o Odun-dum (*Kalanchoe brasiliensis*) e a begônia (*Begonia cucculata*). Para a iniciação são necessárias 36 folhas, não se conseguem todas, tem que substituir. Houve uma mudança de folhas, porque não se encontravam todas da África. Não sei que critério se usou para fazer essa mudança, porém ela aconteceu. A folha sagrada é um elemento que deu força ao negro escravo. Quando eles viam uma planta que tinham na África, no Brasil, que eles conheciam, era para eles como ver um parente, provavelmente tinham saudade. Por isso, as folhas sagradas foram a força para existir dos escravos. Na música é representado isto:

“Planta sagrada encontrada aqui
Que deu força ao negro para existir
Negro apanhou, Negro sofreu
Mas a raça é forte e sobreviveu.

Negro encontrou a Atipolá¹²⁹
A folha sagrada do Pai Oxalá
O Negro encontrou foi a jirikiti¹³⁰
do bom mensageiro do Exu Tiriri
O Negro encontrou, foi a Omoloubo
Dos dois mais velhinhos uma mãe e Omolú

Negro encontrou, foi a Exíbatá¹³¹
Das águas de Oxum
Das águas de Oxum
Sem banhar. “

Estas são as letras de canções de Afoxé do ano 1988, como “o grito de Xangó” que se canta no Maracatu. Mas sempre voltando a religião... sempre é o primeiro, a religião, e depois a família. Defendemos nossa tradição. Agora não é aquela loucura dos iraquianos

¹²⁹ El nombre científico es *Boerhavia diffusa*.

¹³⁰ *Erythrina abyssinica*

¹³¹ *Nymphaea lótus*.

que matam, embora, defendemos nossas tradições, mas com o conhecimento de nossos papéis. Adoramos os orixás e tratamos de manter a tradição africana.

APÉNDICE III

ENTREVISTA A PAI ELY
EN EL TERREIRO LAR DO ITA EL DÍA 8 DE MAYO DE 2004

P.- Como se inicio e quem foram seus pais-do-santo?

R.- Primeira foi Dona Betinha que foi uma juremeira. Fiz primeiro con ela. Depois, eu passei a ser filho-de-santo de Pai Paulo de Almeida, do Rio de Janeiro nas Laranjeiras. Depois, passei para o Sítio de Pai Adão, fiz três “Santos” lá. Depois, passei por Costa do Marfim com Pai Maiagabebole Sole???, esse é meu Pai-do-santo, é quem manda em minha cabeça.

P.- E de quê Nação aprendeu o candomblé?

R.- A minha Nação , eu sempre primei pelo Nago. Todos esses que eu fiz foi pelo Nago. Pai Paulo, Papai e Pai Maiagabebole Sole???

P.- Com qual idade começou a se iniciar?

R.- Eu comecei em 1981. Quer dizer, a “fazer cabeça”. Comecei a ser médium no dia seis de janeiro de 1970, me manifestei no Teatro de Santa Isabel de smoking, pela primeira vez com ele, Omolu.

P.- Quais são seus Orixas?

R.- Meu Orixá de cabeça é o Omolu, o meu Juntó é Nanã e o meu tripé é Oxum.

P.- O quê é o tripé?

R.- É o fica em cima, é o padrino, é o que manda também.

P.- Em que constituiu sua iniciação?

R.- Toda a minha iniciação, eu não fiz nada no sacrifício. Fiz tudo no vegetal, no seco... Não admito, não aceito, não gosto; inclusive um colega seu, que é o maior antropólogo aqui do Recife, Dr. Roberto Motta, me disse: “Você é o Pai-do-Santo do futuro.” Eu não admito matar um animal para tirar aquele sangue e pôr na minha cabeça. O meu Orixá não é um vampiro para beber sangue!

P.- Então, sua iniciação não foi com ritos tradicionais...

R.- Todo rito meu foi tradicional, todos eles foram no vegetal. Nada de sangue.

P.- Como é para você sentir os seus Orixás?

R.- Olha, é uma energia tão grande... É uma força tão grande (ele rindo), que só quem está com ele entende bem. Porque eu amo, eu venero, eu sou apaixonado pelos Orixás e tenho certeza da energia que ele me traz, que ele me dá. Para você ter ideia, permanecer com este Dentro desde 1970, até hoje, e sempre levo para cima, sempre é mais. Então, é uma energia dele e num ambiente como estes, Vasco da Gama, e não cobrando nada praticamente...Quer dizer, eu vivo muito bem e sei que eles são um poder eterno de toda força.

P.- Como é para você sentir os Ciganos, Pretos-Velhos e Caboclos?

R.- Sim, aí é uma complementação. Porque o maior é o Orixá, é uma força divinizada da natureza. Depois, vem a Umbanda, que é a Terra (Caboclo, Preto Velho e Mestre) e depois, vem os ciganos que completa a Linha de Oxalá, a Linha de Xango e a Linha de Iansã. Chamase o Erê, é aquele que fala o nosso idioma, é o Cigano e a Cigana. O cigano a parte de Xango e a cigana, a parte de Iansã.

P.- E você começou a curar con Dr. Adamastor?

R.- Eu comecei num centro oriental (porque isso aí não foi iniciação) de Dona Isabel de Breckenfeld. Então lá, esse espírito baixou e começou a fazer caridade. Mas, eles lá tinham muito status e não admitiam a caridade que ele fazia. Aí eu perguntei a ela, se

ela me dava aquele método para mim. Ela me deu e eu trouxe aqui para o Centro, isso foi no ano de 1983, eu trouxe ele para cá e comecei a fazer caridade até hoje.

Dr. Adamastor, ele foi capelão do exército inglês, viveu na Inglaterra e morreu na Alemanha, na guerra, em 1914. E hoje, vive comigo este tempo todinho, graças a Deus! De 80% a 90% são as curas dele.

P.- E quais são as doenças que este espírito cura?

R.- Tem milhões... Só de aidéticos tem doze; de cancerosos deve ter uns 500 a 600; de leprosos uns 60 a 70 e for a as outras (doenças) que não tomo nota, né? Não tenho tempo para catalogar fazer isso. Toda terça-feira eu faço 60, 70 ou 80 operações. Não dá tempo para catalogar.

P.- E como está organizado este terreiro?

R.- Esse terreiro, eu posso até me expressar muito alto, eu acho até que é o terreiro mais organizado que existe. Porque eu trato isso como se foie uma empresa como se foie o banco em que eu trabalho. Então, eu tenho 19 coordenadores, praticamente nenhum centro tem isso, principalmente no Candomblé. Eu tenho esses coordenadores, eles também tem os seus segundos e terceiros para se fazer... Nós trabalhamos o Chakrá, Biossain, Imantação, Regressão, Passe (bendición), Consultas, Desobsessão, sexidade ou Sacudimento...Eu sei que são onze tipos de trabalho aqui no nosso centro. Mas, para isso tem que ter os coordenadores. Então, eu tenho esses coordenadores que, praticamente eu sou feliz, porque muitas vezes eu viajo como eu fui para os Estados Unidos, já fui para o Japão, já fui para Alemanha, já fui para Espanha, já fui para Portugal, já fui para Itália... E deixo aqui, e rola tudo normal, não pára nada. Porque quando você faz um centro para só você ser o pivô da coisa, você viajo, fechou! Cai no ostracismo...seus clientes chegam, bate na sua porta, não encuentra realmente um trabalho, ele vai embora, né! Se ele gosta muito de você, ele volta. Se não, vai para outro e acabou-se!

P.- Quantas pessoas assistem a este terreiro?

R.- Até ontem, até quarta-feira, tinha 941 membros.

P.- Em este terreiro, os filhos-de-santo são chamados de Médiums?

R.- Os filhos-de-santo são aqueles ekedes, babalorixás, ialorixás, esses têm mais o menos uns 80. Tem 20 pais-de-santo, 30 ekedes e tem o resto de Ebami. No nosso pensamento, os Ebami é um Duque, ele tem uma parte no Centro que é dele, o Ekede é um príncipe, e o babalorixá e ialorixá, o rei e a rainha. São realmente o meu apoio, o meu alicerce são eles.

P.- Como se faz as obrigações e iniciações neste terreiro?

R.- Essa palavra obrigação, eu não gosto de expressar muito ela, não! Mas são oferendas! A obrigação é aquilo que você é forçado, o oferenda você dá. Então, eu tenho diversa (sic). Eu tenho o volduce? Que é para tirar “mão de morto da cabeça; a Imantação que é para a pessoa tirar o espírito cármico que vive com ele. Eu tenho o Odum que é a doença do Santo que vive sobre as pessoas, eu tenho a Sexidade que é para fechar o corpo das pessoas, e eu tenho o Bori que é a feitura da cabeça, para todos aqueles que admitem.

P.- E como é o Bori em este terreiro?

R.- Se é a primeira vez, vai passar nove meses de abstinência. Ele vem pela primeira vez, ele fica recolhido. Nós fazemos o ritual da cabeça dele, para trazer o Axé dele das entranhas. Sem sacrifício! Só com a fruta, se você é filho de Oxum – uma laranja, um mamão; se você é filho de Iemanjá um coco... Qualquer Orixá eu trato desta maneira. Eu trago o Axé da pessoa e recolho ele. Se tiver, eu raspo a cabeça dele. Se não tiver eu também posso faser o ...? É um trabalho que nós fazemos para você dormir com um Orixá. Então, você faz as incisões, sete (Pai Ely aponta para a parte esquerda do peito e depois a parte direita), outras sete aqui (aponta o ombro esquerdo e depois o direito) e por último, outras sete aqui (aporta nas costas, na parte esquerda e a parte direita). Isso aí, é antes de entrar no Bori.

No outro dia, vamos fazer o Bori às quatro da manhã e toma o Amaci que é um banho de ervas com a Mãe-Pequena. E então, ele vai superar até as sete horas da noite. De sete horas da noite, nós vamos começar o Bori. Bori são pratos de frutas para todos os Orixás. Daí, tem guaraná, Coca-cola, Laranjada, vinho branco, vinho tinto, é o que se usa! Aí, no outro dia, isso se faz na sexta-feira, no sábado (se começa logo na quinta-feira) é a “saída”. Aí, a “saída” se quiser gasta-se muito! Depende da roupa que você quer comprar ou fizer.

Eu nunca ganhei um tostão. No meu trabalho eu nunca recibi um tostão de nenhum filho-de-santo, nem quero! Nem presente, nem nada! Graças a Deus, eu gosto de fazer o meu santo e o santo dos outros para não ganhar um tostão. Ganho a felicidade de gostarem de mim. Mas, a maioria dos pais-do-santo cobram tantos e quantos para fazer o Santo. Isso aí, não entra na minha concepção.

P.- Você pensa que neste terreiro há mais influência da Umbanda que do Candomblé?

R.- Muita gente acha que é da Umbanda, mas eu acho que é do Candomblé.

P.- A antropóloga Dra. Maria do Carmo Tinôco Brandão classifica este terreiro como Xangô Umbandizado no seu livro?

R.- Ela pode dizer isso. Mas, eu divido as coisas. Umbanda é Umbanda e Candomblé é Candomblé. Tem as quartas-feiras que só trabalhamos com a Umbanda. E só trabalhamos com Caboclos, Pretos-Velhos e Mestres. Na outra semana, eu só tenho Candomblé. Eu no gosto de misturar. Tem centros por aí que misturam, eu não. E faço tudo dentro do Ritual do Candomblé.

P.- Como é a Linha Oriental?

R.- A Linha Oriental, ela nasceu, eu fazia um tipo de trabalho que era com sangue até 1981. De 1970 a 1981, foram onze anos de trabalho com sangue e sacrifício. Eu era Gerente do Banco Nacional e saía do banco, ia a minha casa e vestia a roupa e saía com

10, 12, 14, 30... carros para o Segundo jardim de Boa Viagem para fazer os desmanches, os trabalhos. Quando é um dia, encontrei Dr. Walter da Rosa Borges e ele me alertou, disse que eu era um Gerente de banco, um pai de família de cinco filhos, você é uma pessoa muito influente aqui no Recife. Amanhã, se você dê um erro em campo aberto (que é a praia), então o que é que vai acontecer? O journal vai estampar em letras garrafais: “Gerente do Banco Nacional matou alguém, feriu alguém”. Qualquer coisa de negativo vão dizer. Então, você perde o seu emprego e a sua posição no Centro.

Voçê já viu um homem na feira comer vidro o gilete? Voçê já viu no circo o camarada colocar uma espada (aponta para a boca)? O que é aquilo? Fé. E o que o señor tem. Não vá pensar que aquilo que o señor está fazendo é coisa do espírito. É a sua fé. E eu vou lhe provar isso na outra sexta-feira. Na outra sexta-feira, o señor vai entrar comigo e vai dizer: “Ely não tem força, Ely não tem poder e Ely não tem condição”. Eu fiquei bêbado, que precisou quatro homens me levar. Isso foi no dia um de agosto de 1981.

Daí en diante, eu já vinha da Linha Oriental, aí criei os Chakras para anular aquele trabalho. É um trabalho que é inedito também, é uma massagem que se dá na coluna vertebral com mel de abelha para lubrificar o chakra, telebentina para penetrar e gengibre para curar. Esse é o trabalho que nós fazemos no Chakra.

P.- Como apareceu seu Mestre Cigano Tovar?

R.- Tovar apareceu no ano de 1983, na casa de Estela Brekenfeld no Centro Oriental. Ela foi quem puxou ele e ele veio, deu a história dele. Se dis que ele é hindu e ele foi captado por um comboio de ciganos, entrou numa carruagem e foi até a Rússia. O nome dele era Omi, aí puseram o nome de Tovar que é russo, é fogo. E começou a trabalhar na Rússia, e na Rússia morreu em uma contenda de dois ciganos. Tovar era o rei dos ciganos e ele morreu por causa de uma mulher que ele adorava e que esses dois ciganos quis tomar. Morreu com 39 anos de idade. E aí eu comecei com ele até hoje, tem uma sessão muito bonita as quintas-feiras que, é a sessão cigana que é dele. Nós fazemos casamentos aqui no Centro, já vai 52 casamentos ciganos.

P.- Como surgiu a idéia de ter o seu próprio terreiro?

R.- Eu me manifestei no Teatro de Santa Isabel. Onde nós estamos pisando aqui era uma casa de um preto, bem preto, tá ali, seu José (bem pretinho). Eu era católico, vivia dentro do catolicismo e não admitia jamais o espiritismo e ele dizia que eu era médium, mas eu não queria nem conversa com ele. Quando é um dia eu estava no Teatro Santa Isabel, eu fui defender o Banco Nacional, e 50 anos do Banco da Bahía.

Quando cheguei no teatro e vi os talhados de Bacarat de madeira, e quando eu vi a esfingie de Omolu, comecei a rasgar o smoking no meio de todo o mundo e a dar em todo o mundo. Foi uma redenção, eu não admitia o espiritismo. Saí de lá com um médico, foi esse médico que conseguiu me dominar e fui para minha casa, que era esta casa junto do centro. E ele conversou com a minha esposa, disse-lhe que eu tinha recebido um espírito e ela aceitou. Ela aceitou no princípio e depois não quis mais nada. Aí eu comecei, isso foi na sexta-feira, no domingo recebi de novo esse Omolu e ninguém sabia falar com ele. Teve que vir o Pai-do-santo para dar o Axé de fala. Ele queria raspar a cabeça rápido.

P.- Que significa o símbolo do Lar do Ita?

R.- É o coração, que é a vida, a vida do ser humano, do amor da vida do ser humano, com as flechas, aquelas flechas como coração, o coração é a vida dela e as flechas são aquilo que trábala para fazer a caridade.

P.- O que significa Lar do Ita?

R.- Lar de pedra, porque Ita em Tupi-Guarani significa pedra.

P.- Qué é a telergia?

R.- É uma força que nós temos nas mãos. É uma energia que emana das mãos. Tem o passe e tem a telergia. E os outros que estão do lado e recebem aquela energia e ficam boas.

Uma sexta-feira, me sentei no birô de branco e uma menina perguntou porque estás de branco? Porque é o dia de Oxalá. Quem é Oxalá? É o deus da paz. E que influencia tem Oxalá no branco, porque a paz é branca. E o senhor tem força? Não, quem tem força é Deus. Mas eu acredito que você não é nada. Você não vai para canto nenhum, você é um embusteiro. Eu disse: “Eu sou tão embusteiro que sua mãe está em casa agonizando e até hoje que desse condição e você “chutou” um rapaz e você até hoje, está com 32 anos e não arruma um casamento.” Ela quase que desmaia e foi assim que eu levei o espiritismo a glória. Isso aí, sem querer, é um telergia. É um telergia diferente porque você desloca-se de um lugar até outro. Tem a telepatia e a telergia.

P.- Por que se separa deste terreiro os homens das mulheres?

R.- Eu, Ely, não admito isso. Tem gente aqui no centro que é muito antigo e que o homem não pode estar junto a mulher no centro espírita. Eu, para não causar negatividade, eu fiz aquela lista, passa homem para o lado de cá e mulher para o lado de lá. Para mim, não vejo problema nenhum. Homem e mulher são iguais perante Deus. Mas, se principalmente as mulheres querem assim, eu deixei que fosse feito assim. Ali tem uma parte dos Orixás e outra parte da Igreja Católica porque elas queriam adorar a São Joao Batista como Xangô. Porém, Xangô não é São Joao Batista, é um sincretismo, é uma imposição do senhor do Engenho com os pretos.

P.- Como define a gente que vem ao terreiro?

R.- Aqui é um campo aberto. Eu acho que todo mundo aqui tem direito. Pode ser branco, preto, vermelho, encarnado, pode ser rico ou pobre. Para mim, é um ser humano. Você tem que tratar bem o ser semelhante para você ser feliz. Eu não tenho aqui classificação para impor nada contra alguém porque não tem dinheiro, porque está sofrendo.

Eu vou dar um exemplo para você, que eu acho que o banco foi a melhor escola. Nós estávamos com um depósito muito pequeno e eu fui almoçar e uma hora houve congestionamento e eu parei no meio do caminho. E pedi a Omolu me dê um feito, o que eu faço para aumentar aquele depósito. Aí, fui para casa, tomei um banho, almocei, dormi uma coisinha. Quando chego na Agencia do Banco Nacional, em Boa Viagem,

que eu vou entrando, está um cidadão baixinho todo melado de barro e com um saco todo melado de lana.

Quatro gerentes e ninguém atendeu esse cidadão. Chamei minha secretária e perguntei porque não atenderam aquele cidadão. Ela disse porque ele está todo melado de barro e não dizer para ele sentar e sujar a cadeira. Então eu pus meu paletó na cadeira para que se sentara o homem, pôs a mão em seu ombro e perguntei o que ele desejava. Perguntei: o que você deseja? e me disse que queria fazer um depósito. “Eu vendi seis mil cabeças de boi, melei esse saco todo de lana para ninguém me roubar”. Eu disse: Você vai sentar, vai melar a cadeira toda, eu vou comprar outra cadeira. Ele sentou-se e foi o maior depósito do Banco Central S.A.

Eu ganhei um Monza 0km de presente pelo que fiz. A máquina não tinha cifra. Não é a aparência do ser humano que faz uma boa criatura. Muitas vezes é tão simples e é uma pessoa que vai fazer parte de você para sempre.

P.- Como se mantém o terreiro?

R.- Eu mantenho este terreiro. Nós cobramos, mas é só 50% dos mediums meus não tem condição financeira. Então, é isento. Mas, aqueles que tem, pagam 10 Reais de mensalidade. É isso que paga minha luz (800 Reais), minha agua, a servente, aos *ogams* e faço alguns reparos. É difícil, mas é sim! Agora vivo da minha aposentadoria (que é muito boa), ainda sou empregado, tenho um emprego muito bom no Recife, sou financeiro de uma firma grande. Trabalho todo dia (desde as oito da manhã até as seis horas da noite). Depois do trabalho, venho aqui. São sete filhos para manter, não é brincadeira. E aqui não tem suporte para aguentar tudo isso.

P.- Sua familia irá continuar o seu trabalho?

R.- Os meus filhos da minha primeira mulher não se interesam. Eles tinham sido educados pelo catolicismo, como a primeira mulher quis. A minha primeira mulher fiz um lavagem cerebral aos meus filhos. Os dois filhos do segundo casamento, já estão aqui e ajudam muito. Talvez sejam a minha raiz.

APÉNDICE IV

LISTADO DE INFORMANTES. CONTACTOS INDIRECTOS.

INFORMANTES PRINCIPALES:

Papai

Pai Ely

Pai Marcelo

Pai Nael

INFORMANTES SECUNDARIOS:

Mãe Janda

Mãe Zeza

Zoraide

Malaquíás

Mãe Cristina

Conceipçao

Ceiça Silva

Susana

Beatriz

Conceipção

CONTACTOS INDIRECTOS:

Mãe Ivanise

Dra. Fátima Quintas

Pai Roberto