

como dado a los primeros cristianos el día de Pentecostés. El Espíritu Santo no sólo proporciona este don al verdadero cristiano, sino también otros que servirán para revestirlo de la autoridad necesaria a su tarea evangelizadora y para mostrar Su presencia entre los hombres. Entre estos dones, los principales son los destinados a la resolución de las aflicciones: el de cura y el «discernimiento de los espíritus» que, entre otras cosas, posibilita al *crente* la detección y expulsión de espíritus malignos de los cuerpos de los enfermos.

El pentecostalismo es un culto de amplio espectro doctrinal y práctico que podría representarse como acotado por tres polos. Uno, el de las congregaciones que han llegado a una cierta estabilidad y legitimidad social; otro, las pequeñas comunidades sectarias y, por último, las empresas de cura divina que articulan un núcleo activo y permanente numéricamente insignificante en relación a las clientelas y una masa siempre cambiante de clientes. No estamos demasiado lejos de la tipología weberiana de sacerdote/profeta/hechicero.

En una y otra parte de este espectro, la enfermedad puede ser diagnosticada bien como producto de la necesidad de reajuste o reafirmación de la relación de devoción con Jesús, bien como acción de espíritus malignos. Estos no son almas de muertos, de lugar nulo en el repertorio pentecostal, sino demonios que pueden atacar por cuenta propia o por manipulación del hechicero. La resolución en el primer caso está en el reforzamiento de la relación con Cristo, más que nada por la oración; en el segundo, por la expulsión de las entidades malignas y la reparación del daño causado, acciones realizadas por el poder del agente.

El candomblé ha abandonado hace mucho el *ghetto* en el que lo encerraba su proveniencia étnica y social para convertirse en una suerte de patrimonio cultural de la nación, fuente de inspiración para poetas, músicos, novelistas, autores teatrales, directores de cine, en fin, un emblema nacional. Originado por la presencia en Brasil de un enorme contingente de negros traídos como mano de obra esclava, se consagra al culto de una serie de divinidades (*orixás*) cuyo nombre africano –Iemanjá, Oxosse, Iansã, Xangô, Abaluaê, Ogum, Oxum, Obá, etc.– está a menudo enlazado al de un representante del panteón católico. Cada entidad sagrada está ligada a lugares en el mundo, actividades humanas, colores, comidas, etc.; sobre todas ellas reina *Oxalá*, equivalente a Jesús. Estas divinidades se hacen presentes en tierra por su incorporación mediúmnica en sus «hijos» humanos, con ropajes, atributos, actitudes corporales y danzas específicas y diferenciales, en distintos tipos de ceremonias públicas y privadas y según una codificación ritual muy elaborada.

A cada persona corresponde un *orixá* que le es exclusivo, modelo similar al del «ángel de la guarda» de la tradición católica, con quien mantiene una relación de protección/obligación. Esta relación se profundiza por el ingreso del sujeto al culto, al que accede mediante determinados ritos de iniciación que hacen de él un instrumento de la materialización de la divinidad; un iniciado puede incorporar sólo una entidad, el *orixá* del que es «hijo». Según el tipo de entidad son establecidas obligaciones e interdicciones que el hijo debe cumplir toda la vida.

En este culto, el daño sufrido por una persona es también interpretado según dos líneas diferentes. Por un lado, puede ser originado por la acción de su *orixá*, ya para empujarlo a la iniciación en el culto, ya, cuando es miembro de éste, como castigo por infracciones al código de las obligaciones e interdicciones. Por el otro, es posible la acción de entidades perturbadoras, tanto de *exu* como de espíritus de muertos (*eguns*), debida a menudo a su manipulación por el hechicero.

La respuesta al primer tipo de causa es la iniciación y/o la realización de cierto tipo de ofrendas ceremoniales que apuntan a encauzar o reencauzar la relación con la divinidad. En el segundo, se procede a limpiezas rituales (baños de hierbas, quema de incienso) y al establecimiento de una protección por parte de uno o varios *orixás*. Puede también ofrendarse a *exu* y, en ciertos casos, realizar un contraataque al autor de la agresión.

Derivada en buena medida del candomblé, con profunda influencia del espiritismo y del catolicismo popular, la umbanda se organizó oficialmente a partir de los años 20 de este siglo por obra de médiums disidentes del kardecismo. De hecho convergió con, y dio cobertura a, toda una serie de prácticas místicas populares muy estigmatizadas (la macumba carioca y paulista, el candomblé de caboclos, etc.). Culto de posesión, su panteón integra algunas de las entidades del candomblé, en las que enfatiza su correlato católico, con nuevos estereotipos tales como espíritus de indios, negros viejos, vaqueros, bahianos, etc.

Aun cuando se supone que a cada persona corresponde una entidad sagrada, su «santo», ésta muchas veces no está determinada o no lo está en forma concluyente. De todos modos, casi nunca es el «santo» de la persona quien incorpora, sino representantes de los estereotipos específicos y originarios de umbanda.

Estas entidades «bajan a tierra» en ceremonias casi siempre públicas, realizadas varias veces a la semana tanto en los *terreiros* como en lugares elegidos por sus características simbólicas: cementerios, playas, florestas, etc. Lo hacen siguiendo una estricta codificación corporal, gestual y verbal, muchas veces subrayada por ropas características, objetos, comidas, bebi-

das, tabacos, etc. Su presencia en tierra no tiene, como en el candomblé, la finalidad de ofrecerse como objeto de culto a los hombres, sino «trabajar» a su servicio, ayudar a resolver sus males y, cumpliendo esta misión, elevarse espiritualmente hasta llegar a un grado en el que ya no necesiten incorporar más.

La umbanda también se despliega en un amplio abanico doctrinario y ritual, aún más complejo que el del pentecostalismo por la forma en que se yuxtapone a los cultos fronterizos (candomblé y kardecismo). El diagnóstico puede apuntar también en dos direcciones: o bien se trata de un aviso de un espíritu de que la persona debe desarrollar su mediumnidad o un castigo por el incumplimiento de rituales de purificación, la no entrega de ofrendas, etc., o bien se trata de un trastorno provocado por espíritus que el sujeto está «cargando» y que, de manera voluntaria o involuntaria, lo están perjudicando. Si en el primer caso los espíritus pueden ser de cualquier tipo, en el segundo sólo intervienen aquellos llamados de *izquierda* (*exu* y *pomba gira*, principalmente) y espíritus de muertos no estereotípicos (*eguns/sofredores*).

En el primer caso, la solución recetada es común a todos los sectores de la umbanda: el ingreso en la religión ('vestir ropas blancas') o la reparación del vínculo con los espíritus ofendidos. Es en el segundo donde se manifiestan buena parte de las diferencias dentro del culto. La perturbación puede ser causada, habíamos dicho, bien por *exu* y *pomba gira*, bien por los muertos (*sofredores*, *eguns*). Esta segunda posibilidad que no es demasiado frecuente y que se encuentra más que nada en centros de mayor estabilidad interna, composición social más elevada y fuerte influencia espiritista, es la única en la que la influencia mística negativa puede no tener origen en el hechicero y ser involuntario su efecto dañino. Todo otro *encosto* (presencia de un espíritu en una persona) daña de manera voluntaria y ha sido enviado directa o indirectamente por el hechicero.

Las alternativas entre las que se mueve la acción ritual umbandista van desde la expulsión del espíritu y la reparación del daño hasta, sumado a esta limpieza, el envío contra el agresor del mismo espíritu u otro más poderoso a fin de castigarlo o eliminarlo para siempre. En forma esquemática, es lo que los umbandistas llaman, en el primer caso, «trabajar en la *derecha*» y, en el segundo, «trabajar en la *izquierda*». La renuncia a los trabajos de *izquierda* es vista por quienes se dedican a ellos como signo de debilidad e ignorancia de lo sagrado. Pero aquel raro agente que sólo opere en la *derecha* responderá que él tiene tanto el poder como el saber para acudir a esas otras instancias pero que se niega a hacerlo por consideraciones éticas; o sea que el repertorio místico umbandista le ofrece, como a cual-

quier agente de culto, las posibilidades de la *izquierda* rechazable por un código moral que le es independiente.

La diferencia entre trabajar *contra* el hechicero y trabajar *como* hechicero, entre «trabajar por bien» y «por mal» es, para los propios umbandistas, muy sutil y equívoca. Si en un principio ningún agente admitirá que él hace lo segundo, esta declaración en general oculta otra realidad. Como es obvio, nada es más fácil que iniciar una agresión mística disfrazándola de respuesta a una preexistente; así el antihechicero con frecuencia no es más que un hechicero camuflado. Otras veces ni siquiera se considera necesario este subterfugio: el ataque puede ser pensado o justificado como una prevención ante amenazas futuras o directamente desatado con el alegato de que el enemigo lo merece.

Este panorama general no agota la realidad religiosa brasileña ni mucho menos. Por un lado, aparecen nuevos componentes del campo, como es el caso del «santo daime», un culto que emplea un alucinógeno similar a la ayahuasca, de origen indígena pero con una gran expansión reciente en el ambiente urbano, más que nada entre sectores medios. Por el otro, cultos regionales, como el tambor de mina (Maranhão) y el catimbó (Pernambuco, Piauí, Alagoas, Sergipe). Este último, sobre el cual estoy en la actualidad trabajando y que ha sido muy poco estudiado, me permitirá terminar esa exposición.

Como la mayor parte de los fenómenos religiosos brasileños, se trata de un culto de posesión, en el que diversos espíritus –los de indios (*caboclos*) y de «maestros» (*mestres*) son los más destacados– se apoderan de los cuerpos de los oficiantes para comunicarse con los seres humanos y resolver sus aflicciones. Convive muy armónicamente, a menudo en los mismos templos, con el candomblé, del que lo separan sus raíces, las formas litúrgicas, el tipo de aflicción en la que se especializan uno y otro, etc., pero no el universo social que expresa. Sus cultores subrayan el carácter más bien secreto del catimbó –otra diferencia con el público candomblé– y propios y ajenos le atribuyen una vinculación con las acciones de hechicería aun más estrecha que el resto de los componentes del campo religioso brasileño.

«Catimbó» es uno de los nombres de este fenómeno religioso, también conocido por «culto de los maestros» o «culto de jurema». La propia pluralidad de nombres ya es significativa. No se trata de un culto institucionalizado, sino uno de los menos organizados y con el cuerpo sacerdotal menos jerarquizado. Esta labilidad institucional, sin embargo, no es correlativa a una diversidad ritual incontenible; por lo que la información etnográfica de que disponemos dice, las variaciones ceremoniales no son muy