

QUIMBANDA EN ARGENTINA: EL ENCUENTRO CON OTRA LÓGICA Y LA AMISTAD DE EXU

Quimbanda in Argentina: an encounter with a different logic and Exu's friendship

MANUELA RODRÍGUEZ

Universidad Nacional de Rosario
Los fogones 2658, Funes (2132), Santa Fe
manuela.guez@gmail.com

Recibido: 15-07-2016

Aceptado: 29-11-2016

Resumen

El presente artículo se propone abordar la importancia de la Quimbanda en la expansión de las religiones afrobrasileñas en Argentina. Para ello se focaliza en el vínculo *instaurante* que se establece con las entidades espirituales de esta versión religiosa: los y las *Exus*. Principalmente el lugar ocupado por ellas en la vida de los médiums, desde los primeros acercamientos establecidos por la mediunidad, hasta la capacidad de agencia e intervención de las mismas en las relaciones afectivas y cotidianas, en las decisiones a tomar y en la manera en que se convierten en fuente de saber y poder para los devotos. A partir de un trabajo de campo extenso y de la profundización en el proceso de conversión de una *Mãe de Santo* de la ciudad de Rosario, Santa Fe, se interpreta el espacio religioso de la Quimbanda como la puerta de acceso a un universo de sentidos y prácticas ajenos y extraños para el devoto argentino, y que tiene en el accionar y la presencia de los y las *Exus*, su principal mediador.

Palabras clave: Quimbanda, religiones afrobrasileñas, *Exus*, mediunidad, agencia espiritual

Abstract

The present article aims at describing the importance of Quimbanda in the expansion of Afro-Brazilian religions in Argentina. For that purpose, focus is centered in the intituting-bond between spirit entities of this religious version: the she/he *Exus*. Mainly the role they play in the life of mediums, from their first approaches to mediumship, to their agency and intervention capacity in affective and everyday relationships, in their decision making and in the way they become a source of knowledge and power for their devotees. Based on a long-scale field work and a solid survey on the religious conversion of a *Mãe de Santo* in the city of Rosario, Santa Fe, the Quimbanda religious space is proposed as the doorway towards a universe of senses as well as foreign and strange practices for the Argentinean devotee where the she/he *Exus*' actions and presences are their main mediator.

Keywords: Quimbanda, Afro-Brazilian religions, *Exus*, mediumship, spiritual agency

INTRODUCCIÓN

La experiencia ritual de las religiones afrobrasileñas está conformada por una inmersión corporal en performances que incluyen cantos, danzas, toques de percusión, comidas y bebidas. Un sinnúmero de estímulos sensoriales acontecen para dar viabilidad al trance mediúnic con el cual los fieles entran en contacto con las entidades espirituales y las divinidades religiosas. Estas experiencias –en las cuales el rol de la corporalidad (en percepción, emoción y reflexión) cobra un lugar preponderante– confrontan de múltiples maneras con muchos de los *habitus* de los argentinos que se acercan a estas religiones: en primera lugar, al establecer un vínculo con lo sagrado que se basa en la experiencia del movimiento corporal, interconectando dimensiones prácticas que se encuentran compartimentadas en la educación formal del país (cantar, bailar, comer, pensar); pero, también, al proponer estas

experiencias corporales y performáticas¹ como medio *exclusivo* de acceso a lo sagrado.

La categoría “religión afrobrasileña”, como plantea Oro (1995), cubre una variedad de cultos organizados en ese país. Podrían, esquemáticamente, diferenciarse en tres variantes principales: Umbanda, Quimbanda y culto a los *Orixás*². A pesar de las diferencias litúrgicas y cosmovisionales que puedan encontrarse entre las distintas versiones, ellas comparten ciertas características, para que Oro, serían las siguientes: son religiones de posesión en las cuales distintas entidades espirituales se apoderan y ocupan a los médiums mediante el trance; son religiones de iniciación, es decir, el ingreso a la religión ocurre por medio de una serie de rituales que buscan profundizar la integración del sujeto; son religiones mágicas, porque atienden demandas específicas, sobre todo relacionadas con las áreas de salud, económica y sentimental; son religiones emocionales que envuelven al individuo como un todo, en el cual el cuerpo ocupa un lugar destacado; son religiones universales porque están abiertas a todos los individuos sin distinción de procedencia; y son religiones transnacionales en las cuales se vinculan individuos de distintos países (2008: 12,13).

¹ El desarrollo de la mediunidad implica el reconocimiento práctico de las particularidades de cada entidad espiritual, las cuales se caracterizan por una compleja distribución de cantos en lengua portuguesa o yoruba, elementos y acciones rituales, animales, comidas, ofrendas materiales, colores, características y atributos personales, órganos y partes del cuerpo y fenómenos naturales. Es decir, todos estos elementos forman parte de un *complejo performático multidimensional* que ocurre en varios niveles a la vez, pues el sujeto se encuentra involucrado en una variabilidad de estímulos sensoriales, imágenes y sentidos, así como pautas de relacionamiento con los otros y consigo mismo que tiene características altamente “dramáticas” y “representacionales”. Desarrollé esta idea de forma más pormenorizada en Rodríguez (2012).

² Los *Orixás* son las entidades espirituales de mayor jerarquía en todas las variantes de las religiones afrobrasileñas; son los dioses pertenecientes al panteón yoruba, y han sido traídos al continente por los africanos esclavizados en el período colonial. Cada uno de ellos tiene dominio sobre un aspecto de la naturaleza, y a su vez posee características humanas arquetípicas que son descritas en la mitología.

La práctica del trance mediúnic, así como los demás rituales que propician la relación personal y única con las distintas entidades espirituales³, van conformando una red de vínculos que singularizan a esa persona y a esa casa religiosa en el contexto del culto. Ellos emplean con las entidades con los adjetivos posesivos “mi”, “tu” y “su”, para decir, por ejemplo, que “su Exu” hizo tal cosa, o que “mi Pombagira” hizo tal otra. A su vez, llaman a las entidades espirituales también como *Mãe* y *Pai*, remarcando la relación de filiación que se establece con ellas, y el lugar jerárquico que les corresponde. Es decir, *Mãe* o *Pai* pueden ser los jefes de una casa religiosa o las entidades espirituales que allí se manifiestan. Esta terminología deja entrever la importancia que adquieren las entidades espirituales en la vida de los médiums y de los devotos en general, estableciendo con ellos relaciones cotidianas y familiares de gran pertenencia.

Las entidades espirituales de la Umbanda y la Quimbanda se manifiestan en una materia viva y humana para poder evolucionar, ya que sólo a través de esta presencia encarnada pueden realizar sus *trabajos de caridad* otorgando *axé*⁴ a los vivos; de esta manera escalan en esa evolución. Además, este trabajo de caridad permite también al fiel escalar en la evolución espiritual para ser cada vez “mejor persona”. Esta relación entre médium y entidad espiritual ha provocado importantes trabajos de investigación en relación con la noción de persona que allí se propone (Bastide, 1973; Goldman, 1984; Segato, 2005), así como sobre el vínculo *instituyente* que implica, pues colabora en la realización de las dos entidades: la humana y la no humana (Rabelo 2014).

En Argentina, *la religión*⁵ fue adoptada sobre todo por los sectores medios-bajos de las zonas urbanas, fundamentalmente de Buenos Aires,

³ Algunas de estas prácticas podrían ser: las ceremonias de *desarrollo* de la mediunidad, los *asentamientos* de las entidades en sus *Otás* (piedras), las *obligaciones* en las cuales se realizan las ofrendas específicas, como veremos.

⁴ El *axé* es la energía dinámica o fuerza sagrada que transmiten las entidades espirituales con su presencia. El *axé* se puede dar y recibir.

⁵ Categoría *emic* con la cual los devotos de las distintas versiones denominan genéricamente a las religiones afrobrasileñas.

pero también de las principales ciudades provinciales. Según Frigerio (2001) ella se dividió según la escuela (brasileña o uruguaya) de la que derivaba, y además según la variante regional que practicaran los distintos templos⁶. En el país, la mayor parte de ellos practica alguna de estas variantes regionales más africanas Umbanda y Quimbanda (lo que se llama genéricamente “Africanismo” o “Nación”) y también. La Umbanda, también denominada Caboclo, fue en el comienzo la variante más difundida y el escalón de ingreso de todos los templos antes de incorporar alguna de las versiones africanistas. En los últimos años, la Quimbanda ha ocupado también ese lugar. De todas maneras, dentro del campo religioso se definen e identifican por la variante del africanismo que practiquen, en tanto se considera el núcleo de la práctica religiosa.

La Quimbanda, en la actualidad, es una de las versiones de las religiones afrobrasileñas más difundidas en suelo argentino. Es considerada por algunos investigadores como una sub-área de la Umbanda, mientras que para otros es una versión autónoma, en la cual se realizan sacrificios de animales y sesiones de incorporación para la entidad espiritual *Exú*. El origen y la función de *Exu* son discutidos y varía según la apropiación particular que cada *Pai* o *Mãe de santo*⁷ haga de la religión. Los *Exus* son espíritus de personas que se han comportado de forma inmoral o delictiva, por eso se dice que han sido “rufianes” o “malandros”; mientras que al *Exu* femenino se lo conoce como *Pombagira*, y está asociada a la mujer de la calle, de mala vida, y a la prostituta.

Como ha señalado Frigerio (2013), el crecimiento de casas de religión en los últimos diez años se dio paralelo a una ubicuidad de las prácticas religiosas, una mayor difusión de la escuela uruguaya, así como de las entidades espirituales de la Quimbanda en la vida cotidiana de los templos, hasta tal punto que es posible encontrarla como una religión autónoma, independiente de la Umbanda. Este crecimiento se señala

⁶ De la escuela uruguaya: la variante del Batuque de nación Jeje. De la escuela brasileña: la variante del Batuque de naciones Oiô, Cabinda o Jeje Ijexá; la variante Omolocó y la variante Candomblé de naciones Ketu o Angola.

⁷ *Mãe de santo* y *Pai de santo* son los términos nativos para nombrar a las jefaturas religiosas, sea esta mujer u hombre respectivamente.

como parte de una lógica de expansión por el Cono Sur particular: una difusión diferente de las escuelas uruguaya y brasileña en términos de clase social. La predominancia de la escuela uruguaya en los sectores sociales de las clases más bajas se debe al acceso diferencial que han tenido los fieles de visitar los templos de sus jefes religiosos. Hay que considerar, por un lado, que la migración de religiosos uruguayos que propagaron su versión en el país se estableció en las zonas más pobres del Gran Buenos Aires; y por otro, que el viaje a Brasil, luego de la devaluación del peso argentino a principios de 2000, se hizo muy costoso para muchos argentinos. En términos de diferencias rituales y teológicas, parecería que en Montevideo se desarrolló una versión religiosa que tiene un período de iniciación más corto, lo que lo hace más accesible; una forma de la Umbanda, denominada “cruzada”, que usa sangre de animales en los rituales de iniciación; y un desenvolvimiento y popularización mayor de las entidades espirituales de los africanos en la Umbanda y de los *Exus* de Quimbanda (Frigerio, 2013: 21-23).

En mis investigaciones etnográficas, que incluyen unos siete años de trabajo de campo en templos religiosos de las ciudades de Buenos Aires, Resistencia, Santa Fe y Rosario, pude corroborar la gran presencia de la Quimbanda entre los sectores más vulnerables de la población, así como observar el lugar clave que ha tomado en la expansión de las religiones afrobrasileñas en la Argentina. Tal vez ha pasado a ocupar el lugar que la Umbanda tuvo durante la primera etapa de su reintroducción al país durante los años 1960 y 1970: puente entre el catolicismo popular y la nueva religión. Este desarrollo de la Umbanda continúa vigente; sin embargo, considero que en los últimos años la Quimbanda se ha conformado como el “lugar de experimentación” más accesible, menos punitivo y controlado, y más fácilmente apropiable por un sector de la población que encuentra en su seno la legitimación de experiencias subalternizadas. En el presente artículo, me detendré, especialmente, en el vínculo afectivo y regente que crean los devotos con los *Exus*, y en la manera en que este vínculo propicia y acompaña el desarrollo de una mediunidad altamente corporizada y performativa. Propongo que estas

dos experiencias fomentan una *reflexividad corporizada*⁸ que permite a los devotos argentinos ingresar en una lógica nueva, exclusiva de las religiones afrobrasileñas, que luego se va consolidando mediante la repetición y el conocimiento de las otras versiones, la presencia de nuevas entidades y la diversificación de sentidos y prácticas propias del contexto religioso.

La investigación doctoral que sustenta este artículo fue realizada con una metodología cualitativa que buscó abordar especialmente el carácter práctico de esta religión en el contexto argentino. Para ello se realizaron entrevistas en profundidad a muchos devotos, se presenciaron y registraron de forma audiovisual ceremonias en distintos templos y, finalmente, se profundizó en la historia de vida de una *Mae de santo* con la cual estableció vínculos inter-subjetivos basados en la confianza y la apertura. Para abordar el proceso de conversión en su aspecto fenomenológico fueron necesarias no sólo muchas horas de entrevista, sino también mi participación en eventos religiosos y en otros cotidianos que posibilitaron una perspectiva amplia sobre la forma de llevar adelante esta religión en el espacio doméstico y privado. Además, esta focalización fue contrastándose con otros casos abordados, como un modo de ir construyendo ciertas generalizaciones. Las citas que utilizaré en este artículo provienen de esta historia de vida construida en conversación con Griselda de *Obatala Efunbunmi Aworeni*, en la ciudad de Rosario, entre 2010 y 2015.

⁸ Denomino *reflexividad corporizada* a un tipo de reflexividad que opera especialmente en los contextos performativos en donde lo corporal juega un rol principal. Con el término reflexividad corporizada se intenta caracterizar un tipo de reflexión transformadora de las subjetividades que no se da únicamente de forma intelectual, sino en un entramado que incluye interrelacionadamente percepción-emoción-cognición. En este sentido, la adjetivación intenta poner en evidencia que toda reflexividad es siempre el resultado de un proceso en el cual el sujeto como un “todo” se involucra y actualiza su vínculo con el mundo de una forma que no es racionalmente desafectada, sino, por el contrario, profundamente afectada por registros sensibles previos. La participación en performances rituales, en las cuales los medios de comunicación se diversifican, intensifican las experiencias ampliando la capacidad de poner en marcha esta reflexividad corporizada que sitúo (Rodríguez, 2009, 2016).

Para finalizar, quisiera remarcar que la reintroducción desde Brasil y Uruguay a la Argentina, y su extensa adopción por los sectores sociales más desfavorecidos, da cuenta de una receptividad en los sectores populares argentinos que señala la existencia de una lógica práctica y cognitiva compatible con la de estas religiones. El objetivo de mi investigación doctoral (Rodríguez, 2016) fue comprender cómo se manifestaba performática y performativamente esta lógica, y fundamentalmente cuál era el rol de sus prácticas corporales en la receptividad que adquiría en los sectores populares urbanos. Una de las conclusiones a las que arribé plantea que esta receptividad se debe, en parte, a conocimientos “populares” –es decir, a saberes que circulaban y circulan por los circuitos sociales ajenos a la elite blanca hegemónica– que continuaron y continúan vigentes en los intersticios, sobrellevando la persecución y la estigmatización que, desde siempre, se ha desatado sobre estos cultos, antes y ahora. En este sentido, Carozzi y Frigerio (1992) sostienen que ciertas características de la religiosidad popular (como la visita a curanderos y manosantas para solucionar problemas personales, o la consulta a videntes para conocer el propio destino) son combinadas por los *pais y mães de santo* en un marco de institucionalidad mayor, lo que da cuenta de que existe una perspectiva mágica compartida por todas estas religiones periféricas al culto oficial católico que buscan una relación directa con lo divino mediante el uso de imágenes, santos, o espíritus de muertos.

Considero que estas religiones han tenido un gran impacto en las clases más desfavorecidas porque dan un marco de legitimidad a ciertas experiencias y prácticas corporales que no se adecuan a las normas y a los valores hegemónicos. Sobre todo, a partir de la importancia que adquiere la incorporación espiritual como eje articulador de la práctica religiosa, que se amplía si consideramos la capacidad de agencia que las entidades espirituales tienen al intervenir efectivamente en la vida de los médiums. Esta mediación espiritual, aunque profundamente carnal, produce cambios significativos en los *habitus* previos de los devotos argentinos. En otras palabras, si bien el sentido cosmológico (Semán, 2006) está presente como parte de una religiosidad popular que mantiene una relación con lo sagrado que permea la vida diaria y traspasa los

umbrales reconocidos como profano/sagrado, mundo espiritual/mundo humano, propongo que, para el caso de las religiones afrobrasileñas, la presencia e intervención de los espíritus, como *materias vivientes con agencia propia*, en la vida de los médiums es, de alguna manera, una *reformulación*, y una *acentuación*, de la experiencia cosmológica y holística del vínculo sujeto-mundo que marca de forma indeleble la subjetividad *afroumbandista*⁹.

Quisiera señalar aquí el lugar ocupado por los *Exus* en el contexto de la Quimbanda como facilitadores del ingreso a este particular vínculo carnal con lo sagrado, que, al reformular el sentido cosmológico presente en ciertos sectores populares, acelera el desarrollo y la expansión de estas religiones en el país. Para ello, voy a focalizarme en el vínculo entre Griselda de *Obatala Efunbunmi Aworeni*, y *Exu Mangureira Crucero Dos Matos*, la entidad espiritual con quien ella desarrolló su mediunidad, y que fue quien la acompañó durante todo su proceso de acercamiento y conversión religiosa¹⁰. Puntualizaré dos cuestiones relevantes: 1) el desarrollo de su mediunidad a partir del conocimiento mutuo entre los dos, como un proceso altamente reflexivo y de desarrollo y transformación conjunta; y, 2) la intervención de Mangureira en sus vínculos familiares, como posibilitador y hacedor de justicia y bienestar.

⁹ Esta categoría es emic, y la utilizan para nombrar su pertenencia a la religión en general. Es una categoría identitaria.

¹⁰ Como ya explicité, en la tesis doctoral trabajé en profundidad con la historia de vida de Griselda; si bien focalizaré aquí en su vínculo especial con Mangureira, es necesario aclarar que el mismo se desarrolla en el marco de un proceso que no es estrictamente lineal, y en el cual el vínculo con él se da también en el cruce con otras entidades que ella también incorpora, así como con entidades que encarnan en otros médiums con los cuales ella se vincula, produciendo un entramado de relaciones con entes humanos y no humanos mucho más complejo. La opción por trabajar el lazo con Mangureira se justifica en que es la entidad primera con la cual ella establece un contacto carnal y vivencial duradero y transformador. Y es quien ella presenta como el principal causante de su desarrollo como religiosa y como *Mãe de santo*.

De esta manera, espero ilustrar el lugar ocupado por estas entidades espirituales en el contexto de la práctica local de la religión¹¹.

I. PRIMEROS CONTACTOS CON LA RELIGIÓN

...yo siempre fui muy sana, muy sana, nunca cosas raras, viste, yo siempre le escapé a todo. Y... me acuerdo que ya era grande, fui con una de las que fue mi pareja, fuimos a la casa de unos amigos de ella. Y estábamos sentados en el comedor (...) y por ahí los dos dueños de casa desaparecieron. Y tenían un... un cuartito (...) los chicos eran pareja también, y era como que la casa el centro de reunión de todos... Y por ahí escucho "jajajaj", se escucha, "tingitingitin", yo no sabía qué mierda estaba pasando, no sabía que existía la religión esta. Y... me dicen: "vení, vení que..." como que vení, que había llegado, había venido alguien y que me quería saludar ese alguien. Y entro al sucuchito ese, que estaba prácticamente a oscura, y estaban estos dos personajes, vestidos de blanco y hablándome raro. (silencio) y... (se ríe) me acuerdo ese día, mirá.... Yo dije: "¿qué, qué, están todos locos estos? (Griselda, Rosario, 2010)

El acercamiento a *la religión* en la Argentina se da de dos maneras fundamentales: mediante consultas personales con los *Pais* y *Mães de santo* buscando ayuda, o por medio de la participación en fiestas de Umbanda y Quimbanda, en las cuales los interesados comienzan a establecer un vínculo cada vez más estrecho con alguna de las entidades espirituales. Luego, el conocimiento específico se va adquiriendo de forma paulatina. Gradualmente comienzan a participar de las sesiones de Umbanda y/o de Quimbanda, que se realizan semanalmente, buscando entrar en contacto directo con las entidades espirituales para hablar con ellas,

¹¹ La elección por este caso en particular se debe al acercamiento logrado con Griselda, como expliqué. Sin embargo, su ejemplo da cuenta de una situación que vi y escuché repetirse en muchas oportunidades, respecto del vínculo especial que generan los devotos argentinos con los *Exus* de Quimbanda. Preferí ahondar en un ejemplo concreto y dar muestras de las particularidades, complejidades y reveses que este vínculo implica, antes que dar un pantallazo general comparativo de mayor abstracción analítica. La elección por la historia de vida y por el análisis de los rituales enfocándome en la corporalidad, como señalé en mi Tesis doctoral (Rodríguez, 2016), se justifica en la necesidad de ahondar en la experiencia fenomenológica y en la eficacia performativa que poseen los rituales religiosos en el proceso de cambio subjetivo que implica toda conversión religiosa.

escuchar sus consejos y contarles sus necesidades, a la vez que estableciendo vínculos cada vez más estrechos con los jefes religiosos. El entorno en el cual se produce el contacto con estas entidades posee una estructura espacio-temporal básica que podría resumirse de la siguiente manera: para lograr un ambiente propicio a una ceremonia religiosa es suficiente con un espacio pequeño – a plena luz del día si es una sesión de Umbanda o Nación, o en penumbras y con una luz roja si es Quimbanda –, un elemento para percutir, una *cineta* (campanita pequeña que tiene un sonido agudo), una voz que cante, y un lugar donde apoyar cigarrillos, bebidas y vasos. Sobre esta base, las variantes pueden ser muchas: más grande el espacio, más o menos gente (percusionistas, bailarines y cantores); mesas más decoradas, mayor cantidad de elementos en ellas, tarima para los que tocan, decorados en las paredes, altares visibles, elaborados vestuarios, etcétera. En términos formales, la organización espacio-temporal es similar en las distintas ceremonias de todas las variantes. Lo importante es que sólo es posible ese intercambio regulado – de forma carnal y performática – con lo sagrado, si se ha invertido tiempo en configurar este espacio formal. Sólo así ocurre el intercambio. En este sentido, siempre es una situación extra-cotidiana, que se diferencia del tiempo-espacio regular de todos los días. Sin embargo, una vez establecido el contacto, el vínculo con la alteridad que implica la entidad espiritual, cruza el umbral de lo extra-cotidiano y comienza a intervenir en la cotidianidad de los médiums a través de un sinnúmero de rituales, objetos, espacios y tiempos concretos, como veremos.

El primer contacto de Griselda con la religión fue por medio de los *Exus*. No fue estrictamente en una sesión de Quimbanda, sino en casa de unos conocidos, una noche cualquiera, de improviso; como dice el epígrafe. Y eso que podría haberla espantado, por su desconocimiento, incluso cierto temor o desconfianza de “las cosas raras” –tal vez fruto de su larga socialización previa en el evangelismo–, en verdad fue lo que la sedujo. Este primer encuentro fue narrado tres veces, con detalles, durante los años en que la he entrevistado, pero sólo la última vez, y ante mi insistencia sobre qué fue lo que sucedió ese día, ella me contó que le hablaron de algo relacionado con su hermana desaparecida. Algo que

ellos no podrían nunca haber sabido con antelación. Y que tal vez fue esa extrañeza, ese desconcierto ante un dato tan preciso y tan importante para ella lo que hizo que retornara a hablar con ellos, se acercara y empezara a conocerlos. Tenía 29 años, y corría el año 1994 en la ciudad de Rosario. Así lo cuenta:

Después me hice muy amiga de ese Exu, un Tata Caveira, muy amiga me hice. Era como su vocera, viste, él llegaba y yo hablaba, él me decía: “dígame a mi hijo”. Yo decía: “Pai mire su hijo la vida cómo está, un desastre la vida de su hijo, mire cómo tiene la casa”. “¿Qué le pasa? ¿Esto no le gusta?”, “No! Pai, mire, parece un rancho esto acá como tiene”. Fa! Le sacaba las cosas, le tiraba todo a la mierda (se ríe). Pero así fue como conocí la religión, ese día estuve, habré estado charlando con ellos un buen rato. (Griselda, Rosario, 2010)

Ofelia, su primer pareja, fue quien la llevó, unos años después de este primer encuentro, a la casa de Alicia, que practicaba religión y con quien ella luego comenzaría una relación amorosa. Alicia no hacía Umbanda, hacía sólo Quimbanda, y según Griselda tenía una forma de practicar la religión que a ella “no le cuadraba” porque vinculaba *Exu* con lo malo y con el diablo. Fue en su casa donde llegó por primera vez Mangueira, y donde conoció a Sabrina, su pareja actual. Esos años fueron, según ella, “de destape”, de bastante descontrol y vida nocturna. En parte, “el ambiente” en el que circulaba yuxtaponía sesiones de Quimbanda, boliches nocturnos y nuevas amistades y amores en pleno desarrollo de una sexualidad que hacía poco se había afianzado como no heteronormativa. De alguna manera, para ella, estos espacios sociales vinculados a geografías urbanas precisas fueron la puerta de ingreso a la lógica religiosa. La mayoría de las personas que entrevisté en mi investigación establecieron primero relaciones con *Exus*, y luego con las otras entidades espirituales de la Umbanda. Y en general, en las conversaciones informales que he tenido con muchos de ellos, si bien tal vez la primera sesión visitada puede haber sido una de Umbanda, o el pedido de ayuda por algo específico puede haber sido a alguna entidad

de esta versión, la mayoría afirma haber tenido sus primeras experiencias de incorporación dentro de sesiones de Quimbanda¹².

2. EXU Y POMBAGIRA

Voy a describir sintéticamente, según observé en las ceremonias y a partir de lo que me fue narrado por los devotos, quiénes son y cómo se manifiestan los *Exus*; para tener así una idea más clara de cómo se presentan ante ellos.

¹² En una charla informal, Héctor, *Pai de santo*, me confesaba que él prefería la Quimbanda, porque tomaban, se divertían y bailaban; en cambio Nación era muy complicado, muy difícil, había que aprenderse muchas cosas: para cada Orixá, los cantos en yoruba ¿qué querían decir?, los colores, ofrendas, comidas. Afirmaba que era muy linda la religión bien hecha, pero muy difícil, y que había cosas que no las iban a aprender nunca. Que había en Rosario muy pocos religiosos que realmente supieran Batuque, porque era muy caro, llevaba mucha preparación. En cambio, Exu era más simple: un par de tambores, no importa si sabían tocar o no, un par de bebidas y ya está, era todo fiesta. Para Nación había que tener un tamborero que supiera, porque era el que llevaba toda la ceremonia, y contratar a alguien de Buenos Aires salía una fortuna, estaban cobrando alrededor de \$1000, más los viáticos, y no cualquiera podía costearlo. Este era el motivo, según él, por el cual en la ciudad no había mucha gente que hiciera Nación y, en cambio, todos hacían Quimbanda.

Características	Son las entidades espirituales más cercanas al hombre, más terrenales, y han tenido varias encarnaciones en las cuales han cometido errores. Generalmente no tuvieron una muerte apacible y tranquila y por eso siguen reencarnando para liberar su alma y así evolucionar. Una de sus funciones es la de redireccionar las emociones y pasiones humanas por un caudal positivo. Son astutos y conocen mejor que nadie a los humanos. Les gustan las bebidas caras, los regalos suntuosos y trabajar en áreas difíciles y oscuras de las relaciones humanas. Son considerados los mensajeros directos de los <i>Orixás</i> , sus intermediarios y aquellos que ponen los límites y abren los caminos. Existen distintos tipos de <i>Exus</i> y <i>Pombagiras</i> . Los <i>Exus</i> más conocidos son: Exú Rey o Mayoral, Marabó, Mangueira, Lucifer, Tranca Rua, Tirirí, Veludo, Dos Ríos, Gira Mundo, Quebra Galho. Cada uno de ellos trabaja en algo específico, tiene su vestuario, sus gustos y sus ofrendas. También hay infinidad de <i>Pombagiras</i> , que podríamos especificarlas por los lugares donde moran, como: las <i>Pombagiras</i> das Almas, das Praias, das Matas, das Encruzilhadas, dos Cruzeiros, da Calunga, da Mafia, do Lixo, do Espaço, y las Ciganas. Cada lugar tiene varias <i>Pombagiras</i> características, lo que resulta en una cantidad enorme de entidades distintas.
Manifestación	Los <i>Exus</i> se manifiestan erguidos, con mucha presencia y desventura, y a veces con un semblante arrogante y algo misterioso. Las <i>Pombagiras</i> son seductoras y altaneras. Suelen reírse y hablar fuerte, con cierta ironía o severidad y bailan y se desplazan con soltura.
Elementos	Capa, bastón y sombrero. El tridente y la calavera. Fuman toscanos los <i>Exus</i> y cigarrillos rubios las <i>Pombagiras</i> .
Bebida	<i>Exu</i> : whisky, caña y vinos finos o cualquier bebida fuerte. <i>Pombagira</i> : sidra, champagne, anís, o licores y vinos dulces.
Color	Para <i>Exú</i> es negro arriba, rojo abajo. Para <i>Pombagira</i> es rojo arriba y negro abajo.
Vestimenta	De negro o rojo, pantalón, camisa y trajes para los <i>Exus</i> , y <i>saya</i> (pollera), blusa, vestidos con enaguas, corsé, chales y sombreros para las <i>Pombagiras</i> .
Día	Todos los lunes.
Saludo	<i>Laroyé</i>
Ofrendas	Se le ofrecen distintos tipos de carnes, crudas o cocidas en múltiplos de siete. También papas, maíz entero o tostado y pochoclo. Para las <i>Pombagiras</i> también pueden ser bombones, o masas dulces. Se utiliza miel de abeja y aceite de dendé para los asentamientos. Flores, sobre todo las rosas rojas y los claveles blancos.
Lugar de despacho (donde se depositan las ofrendas)	Especialmente en el cementerio y en los cruces de calles y rutas.

Foto 1. *Exu* Mangueira en casa de la Mae Griselda, foto cedida por ella, año 2009.



Según me contaba Griselda, *Exu* (hombre o mujer) es aquel que puede llegar a los lugares oscuros, esos a los cuales Dios, que es luminoso, no puede llegar. Es uno, pero a la vez es muchos, y es hombre, pero también mujer. Maneja las dos energías, y esa versatilidad le permite engañar, confundir, generar pleito y conflicto. Es esa polaridad lo que le da la potencia: puede ser armoniosa, si se sabe manejar, sobre todo si se atiende a ambas entidades (a *Exu* y a *Pombagira*) como se debe; pero también puede causar estragos si se hace abuso del polo negativo. Además, su cercanía con lo humano le da un poder extraordinario para intervenir en sus asuntos de forma eficaz. Es peligroso, pero por eso mismo, maravilloso: puede hacer el mal, pero también puede hacer mucho bien. Según me relataron muchos devotos, *Exu* es aquella guía espiritual que viene a la tierra para ayudar a los humanos a evolucionar, sin negar las cosas malas u oscuras, sino buscando equilibrarlas. Este límite impreciso entre el bien y el mal es el que lo humaniza, es un ente

espiritual que conoce de excesos y que no tiene pruritos morales porque vivió, durante su encarnación en la tierra, muchas de las experiencias que en la sociedad están catalogadas como inmorales, impuras o transgresoras (fue rufián, ladrón, vagabundo y aficionado a los vicios, y como mujer fue prostituta, altanera y provocadora).

Hay tres fechas importantes relacionadas con *Exu*: el día que se encarna por primera vez, el momento en que se hace su *asentamiento*, y cuando se lo *libera*. El ritual de *Asentamiento*¹³, consiste en hacer el *Otá* (el nacimiento de *Exu* en la piedra), es decir, un recinto en el cual se fija la energía de *Exu*, que es una energía muy descentrada; de esta forma se constituye su morada, su casa¹⁴. Los asentamientos deben hacerse como forma de dar nacimiento a esa energía que está ligada a la persona. El *Exu* del jefe de la casa, cuando asienta los *Exus* de sus hijos, pasa de esta manera a comandarlos, a alinearlos bajo su liderazgo. Por eso, en las ceremonias, cada vez que llega una entidad, va a saludar a la *Esfera* (lugar donde está asentado *Exu*), a *cumplimentar* (saludar) a los otros *Exus* asentados en esa casa, porque están presentes, allí, “bailando al son de los tambores”, como Griselda me explicó. El momento de asentar al *Exu* de un hijo lo determina la *Mãe* o el *Pai de santo*, y está en relación con el tiempo que tiene esa entidad de llegada en el médium. Como la energía

¹³ Espacio físico donde se fijan las energías dinámicas de los *Exus* y los *Orixás*.

¹⁴ Para asentar un *Exu* –previo al ritual donde será implantada su “fuerza dinámica” y para que luego pueda ser transmitido su *axé*– se debe preparar el lugar físico que contendrá esta energía. Para ello, es necesario un recipiente de barro dentro del cual se coloca: tierra recogida de distintos lugares, luego diversos materiales minerales (oro, plata, monedas, plomo, mercurio, cobre o bronce), una porción de la comida ritual; luego se cubren todos los rudimentos con el resto de la tierra y se “plantan” sus armas, compuestas por un tridente de hierro, punteras y cadena de metal. En el centro del recipiente se coloca el *Otá* rociándolo con la bebida específica del *Exu* a asentar y dejando la vasija ya preparada en el recinto y a los pies del fundamento principal hasta el día en que el ritual consagradorio sea realizado. El último elemento a utilizar es la sangre animal, que es rociada sobre el fundamento ya preparado dentro de la ceremonia ritual y adornado con algunas de las plumas de las aves inmoladas para tal fin. Al lado de cada asentamiento se colocan sus *axés*: cuartinhas, campanitas, facas, punteras y tridentes; estas son las “armas de *Exu*” y serán utilizadas en diferentes funciones a lo largo del tiempo.

de *Exu* es dinámica y muy descentrada, es preciso, pasado un tiempo de su primera encarnación, centrar la energía, y lograr que el fiel tenga un lugar físico en el cual se relacione de forma directa y constante con su entidad.

La importancia de los *Otás* es fundamental en el vínculo que se establece entre los fieles, sus jefes religiosos y sus entidades. Como ha señalado Rabelo (2014), el *asentamiento* es un lugar que funciona como *mediador*, interviniendo y produciendo las relaciones mismas. En principio, éstos quedan en casa de los jefes, y como son, en parte, la entidad misma, deben atenderlos en caso de que el hijo no lo haga. Para Griselda, esto es un compromiso muy grande, porque cuando los hijos no los atienden bien ella sufre por los *Pais* mismos: “ellos no tienen la culpa”, me decía, “de que sus hijos los abandonen”. Un hijo puede llevarlo a su casa, si lo desea, pero debe tener un espacio y tiempo para poder cuidarlo. Si no, es preferible que quede en casa de la *Mãe* o *Pai de santo*. Es también un tema complicado cuando un hijo abandona la casa y no se lleva sus *Otás*; en ese caso, Griselda me aseguraba que, luego de un tiempo y cuando Mangureira así lo disponía, los despachaba. Pero que había tenido en su casa *Otás* abandonados por hijos suyos, más de tres años, atendiéndolos, porque el cariño generado con esas entidades era muy fuerte como para desprenderse fácilmente.

Una vez asentado el *Exu*, es *necesario* cumplir con las *obligaciones* correspondientes, lo que se llama el *Ebo* (ofrenda) *de Exu*; que significa darle de comer (de *jantar*) para aumentar su fuerza espiritual y su evolución. De esta manera, y junto con los cuidados que antes mencionábamos, se va estableciendo el vínculo cotidiano con la entidad espiritual. El *Ebo* consiste en la entrega de un presente a la entidad compuesto por diferentes alimentos, bebidas y objetos de su agrado, que se ofrecen como pedido o agradecimiento.

Respecto de la *liberación* de los *Exus*, existirían dos formas por las cuales se podría llegar a determinar que esa entidad *de Frente* (que comanda al médium) “ya tiene un camino hecho y puede comandar una casa religiosa”. La primera estaría señalada por los ritos efectuados; es decir, sería necesario que *Exu* haya tenido determinadas obligaciones cumplidas. El consenso general dice que al menos debe tener 7 “cuatro

pies” (animales de cuatro patas). Otra forma estaría indicada por el nivel de evolución alcanzado por esa entidad; evolución que debe demostrar. Si el jefe religioso entiende que ese *Exu* ya tiene la evolución suficiente, porque cumple bien sus funciones y puede desarrollar una ceremonia, reconocer a las entidades que llegan y realizar trabajos con eficacia, entonces puede decidir la *liberación*; lo que convertiría a ese médium en jefe de Quimbanda.

3. PRIMERAS EXPERIENCIAS DE INCORPORACIÓN

Cuando llegó la primera vez [Mangueira], sentí que me fui. Pero yo no sentí eso de que te caes de un pozo, que a muchos les pasa, y que es probable. Yo sentí como que me corrí y veía todo como si fuera... ¿viste las películas que vos ves allá a lo lejos la imagen que te pasa todo medio así amarillento? Bueno, así veía yo... Actualmente hay cosas que yo no las recuerdo enseguida después de que están las entidades..., por ejemplo, me dicen: “el Pai dijo tal cosa”, y yo me quedo... termino de escuchar lo que me están diciendo y después ahí me hace el click. Pero es justamente por el choque de energía, uno entra al otro... se corre... entonces ahí es donde uno se desequilibra. Pero vos no estás muerto, vos ves, escuchás, no estás muerto, te das cuenta en los movimientos, porque a lo mejor vos querés hacer así y ellos no quieren. Cuando vos empezás a incorporar tenés eso, “a ver vamos a mover la mano”, y querés mover la mano y a lo mejor el tipo está [me hace el gesto] con el pucho, y vos estás [hace gesto de querer luchar para moverte] y te das cuenta que no tenés dominio.

M. Pero no te da miedo?

G. No, a mí no me dio miedo, no me dio miedo. Generalmente a lo que le tienen miedo es a la incorporación, a eso del pozo, que todos te dicen que me voy en un pozo. Lo que pasa es que [las energías son pesadas, por ahí viste cuando despegan, cuando se van te hip! [aspira para adentro] te hace... y quedás [aspira, hace el gesto]...

M: después te acostumbrás.

G: Después es una cuestión de que se amolde la materia a esa energía; que el espíritu se acomode. Yo cuando empecé a incorporar me dolía, cuando se retiraba Mangueira, me dolían las manos y las piernas, y el dolor en la mano me duraba una semana. Mangueira después explicó una vez, que él es mucho más grandote que yo y que él tenía que acomodarse al tamaño de mi cuerpo. Entonces se ve que donde más lo sentía yo era en las manos y acá en las piernas. Después es cuestión de tiempo, se ve que mi

cuerpo se acostumbró y no lo sentí más... por ahí la vieja (por la Preta) me deja dolor de cintura (Griselda, Rosario, 2014)¹⁵

Transcribí en extenso este fragmento de una de las entrevistas para poder leer las palabras y las faltas de palabras al contar sus primeras experiencias de incorporación, y explicar el sentido de estas experiencias. Resalté las frases que dan cuenta de estas primeras sensaciones de disociación corporal: irse, caer en un pozo, correrse de sí mismo, ver a lo lejos, choque de energías, uno entra y el otro se corre, desequilibrio, seguridad de no estar muerto, no dominio del cuerpo, movimientos involuntarios. Y sus explicaciones tales como: diferencia de energía, más pesada la de la entidad; necesidad de amoldar ambas energías y de que el espíritu se acomode; la necesidad del tiempo para que el cuerpo se acostumbre y no le duela esa diferencia de energía que es material, porque puede medirse en términos de “tamaño del cuerpo del espíritu”. Y también es posible ver en este pasaje la duda, como parte del proceso de aprendizaje de la mediunidad, el “probarse”: “a ver vamos a mover la mano” y experimentar qué pasa, si se puede o no se puede. En ese sentido es una experiencia consciente y voluntaria, que investiga la disociación; una vez pasado el primer temor, permite esta *reflexividad corporizada* que se convierte también en un autoconocimiento.

Estas primeras experiencias hacen tambalear viejas estructuras de sentido, sobre todo de un saber médico/psicológico muy difundido en nuestra sociedad. Griselda me decía:

Cuando empecé, yo decía... “¿no me estaré poniendo esquizofrénica?” Para colmo hablé con un amigo que era psicólogo, y me dice: “no, esas son manifestaciones de tu personalidad, son tus huecos oscuros”. Viste la psicología cómo maneja las cosas, a veces no es muy sano, a veces no te ayuda. Yo empecé a creer que estaba loca, me estaba empezando a volver loca, que eran cosas que yo no podía, que no me animaba a decir” (Griselda, Rosario, 2010)

No sólo la experiencia corporal de la incorporación se torna en un principio incomprensible, sino también la agencia propia de las entidades: ¿existen realmente?, ¿o son mis “huecos oscuros”, ¿mi propia

¹⁵ El uso de negritas en las citas referirán a expresiones que considero importante remarcar para tener presente en el análisis posterior.

locura? Según Griselda, lo que la convenció de que Manguera era realmente otro ser, diferente de ella, fue la clarividencia que él tenía de cosas que era imposible que ella supiera. “Uno puede pensar es una psicosis, pero... ¿y yo cómo puedo saber lo que va a suceder? Yo puedo decirte: `ah! sí, quiero cambiar el auto`, pero no te voy a decir: `voy a cambiar el auto por este de color tal, que va a tener tantos kilómetros`, no, o sea tan certero no puede ser” (Griselda, Rosario, 2010). Esta capacidad de “ver el futuro” la diferencia claramente de la entidad espiritual; es una capacidad que ella, Griselda, no tiene.

Experiencia de disociación corporal, reflexividad corporizada de esa duplicidad, y confirmación de capacidades diferenciales son las primeras evidencias de que la mediunidad es una relación y una negociación entre dos entidades autónomas, aunque vinculadas existencialmente.

4. AGENCIA DE LAS ENTIDADES ESPIRITUALES: SU EXISTENCIA DISCRETA Y CONCRETA

Me parece sumamente importante entender que aquello que se señala con la categoría de *espíritu* es aprehendido, fundamentalmente, a partir de esas experiencias corporales que otorgan y a la vez confirman (es decir, posibilitan) un sentido definido. En principio, da muestras de que no es —a diferencia de la creencia judeocristiana— una entidad totalmente inmaterial; tiene su espesor, su presencia material y concreta. Esta *res extensa* es señalada mediante actos concretos y gestos hacia un otro que existe: cuando te vas de tu casa, saludás a las entidades, les pedís protección, es como decir “ponerte el pullover para salir porque hace frío”, o “llevar el paraguas por las dudas”, es sentir que con ellos “estás acompañado, protegido”. Su presencia es concreta y tiene efectos directos en lo inmediato y en lo cotidiano; además, interactúan como *materias vivientes* con agencia propia. En este sentido, el binomio muerte/vida estalla en otras configuraciones posibles. Por ejemplo, es posible decir que las entidades espirituales tienen tamaño, y también que tienen “vida”; a pesar de ser un muerto, “está vivo”. Esto fue enfáticamente señalado por Griselda cuando le pedí que me explicara

por qué había dicho una vez que ella prefería hablar con un muerto que con una estatua –como hacían los católicos–. Ella me dijo:

Porque no le encuentro la vida a la estatua, en cambio a ellos sí. Está bien, uno lo idealiza a Mangueira a través mío, nosotros lo conocemos a él a través mío, él usa mi cuerpo, pero nosotros sabemos que él era un moreno, porque él lo contó, sabemos que él era el marido de la Sete Saías, porque él lo contó, sabemos que él no tuvo hijos con ella, porque él lo contó, entonces es... como que vos los tenés, sí a lo mejor vos lo imaginás a Mangueira y es fácil imaginarlo a él imaginándome a mí, pero ni yo soy él ni él es yo, y la que primero lo tiene que tener en claro a eso soy yo. Y eso es importantísimo, no creértela que vos sos tu entidad. Es importantísimo, porque si no andás por la vida creyéndote que sos... y no sos, tenés la suerte de tener una entidad que justamente es esa, que te apoya, te cuida, te enseña, te guía, pero no sos, y hay muchos que se les sube a la cabeza (Griselda, Rosario, 2014)

Es el pasado vital lo que le da un cuerpo al espíritu, un contorno definido en posturas, gestos y ademanes: era moreno, esposo, sin hijos, vivió ciertas cosas, tiene cierta edad. Y sobre todo es una entidad diferente del médium, algo que no sólo hay que aprender a manejar y a aceptar, sino que hay que aprender a sostener esa distancia, a costa de que no “se suba a la cabeza”; en clara referencia a “problemas mentales”, de no disociación. Giobellina Brumana (2003) señala la importancia que adquiere en el contexto religioso aprender y captar esa diferencia entre el *caballo* (como se denomina al médium en las religiones de origen africano) y la entidad (situando dos entes diferenciales), requisito de la posesión espiritual como experiencia de la alteridad más radical.

La incorporación espiritual es un proceso que se cultiva y se aprende, en el cual tanto entidad como médium deben cuidarse y respetarse los tiempos. Griselda comenta que en un comienzo Mangueira no era “el tipo que es hoy”; así me lo contó:

Cuando mi Exu llegó no era el Exu que es hoy, que todos conocen. Que hoy todos dicen: “es un pibe de barrio”. Y se ponen a charlar y se cagan de risa con él, porque él es piola. Cuando mi Exu empezó a llegar era re cerrado, no se le entendía un pedo lo que hablaba. Hablaba muy cerrado, no se le entendía y con muchas muecas para hacerse entender, pero prácticamente no hablaba. (Griselda, Rosario, 2010)

Fue en una sesión de Quimbanda, cuando la *Pombagira* de Alicia, su pareja en ese momento, “bate las palmas” o “le toca el hombro”, y de

esta forma hace llegar a Mangueira. La primera vez que llegó “lo sentaron, le dieron whisky y un habano” y ella, asombrada, comenta que nunca en la vida había fumado ni tomado, pero que sin embargo esa noche “tomó y no se emborrachó”. Cuenta también que cuando estaba sentado, como ella estaba en bermudas, él se las bajaba, porque se sentía incómodo con esa ropa; y se acuerda de que veía algo borroso, que no le dolía el cuerpo, pero que después cuando la entidad se fue le quedaron doliendo mucho las piernas y la parte superior de las manos, y que eso le pasaba durante las primeras veces que lo incorporaba. Al principio, Mangueira no hablaba, gesticulaba, era muy cerrado. Tuvo que pasar mucho tiempo hasta que los dos pudieron adecuarse a sus materialidades específicas. Este es el sentido de *institución* que antes comentáramos: la relación entre entidad espiritual y médium es de creación conjunta, ambos nacen y se desarrollan juntos. Y durante toda la relación mantienen una situación de cuidados, derechos y obligaciones mutuas; porque, como ellos dicen, si la entidad no cuida la materialidad del hijo (del médium) no tiene forma de manifestarse en este plano; uno no existe sin el otro.

De las diferentes entidades que un médium puede incorporar en Quimbanda (así como en Umbanda, y respecto de los *Orixás* en el Africanismo), siempre hay una que se constituye en la regente; es decir, que establece un vínculo instituyente con el médium. Para Griselda, Mangueira fue la primera y más importante entidad espiritual que se conformó discreta y concretamente. En principio, porque conoció cosas de su pasado que le dieron un mayor contorno material, pero además porque descubrió lo que puede hacer acá y ahora. En sus palabras, él es “sabio”, “comanda todo un pueblo”, “conoce el límite entre la vida y la muerte”, “atravesó los umbrales”, “tiene una respuesta simple para todo”, y “te hace entender cosas que nadie puede”. Y, según su perspectiva, ella es lo que es gracias a él: es él quien tiene la cualidad especial y no ella. Varias veces me dijo que ella no era “la súper mujer espiritual”, que lo que tenía era una profunda fe en la religión porque le había hecho mucho bien, pero sobre todo porque lo había conocido a su *Pai*, con él había aprendido lo principal, lo fundamental; cuando no tenía

nada, lo único que la salvó fue su *Exu*, entonces se aferró a él y escuchó lo que tenía para decirle.

5. INTERVENCIÓN DE MANGUEIRA EN EL CIRCUITO FAMILIAR

En la actualidad Griselda vive con Sabrina, con sus hijos biológicos, Belén y Leo, y con su nieto, hijo de Belén, Joao. Según el relato de ambas, fue Mangueira quien las unió. Ellas cuentan que él pidió –en casa de Alicia, donde llegó por primera vez – que Sabrina fuera su *cambó*¹⁶, quien lo sirviera y atendiera en las sesiones; aseveran, también, que fue él quien decidió juntarlas. Sin embargo, pasaron como dos años antes de que ellas comenzaran una relación más cercana. Y esto ocurrió una vez que Belén se enfermó y Mangueira le pidió a Sabrina que se vaya de Pérez, lugar donde vivía. Fue entonces cuando ella decidió mudarse a casa de Griselda, siendo, todavía, solamente amigas. Y, en verdad, afirma Griselda, la relación más intensa con Mangueira comenzó cuando él la curó a Belén de su enfermedad. Ahí fue cuando el vínculo entre ellos se afianzó y profundizó.

Cuentan que ellas ya estaban viviendo en la casa actual cuando a Belén se le desató por segunda vez la Purpurina, algo que casi nunca sucede. Entonces, me relataron, Griselda se enojó muchísimo con su *Exu* y fue hasta la *Esfera* y le dijo: “o me la cura o va a parar al medio de la calle”, sintiendo que la cosa no estaba funcionando porque ella hacía todo para él, le obedecía en todo lo que pedía, y él no estaba cumpliendo con su deber. De modo que esa misma noche ella lo llamó en silencio, para que su madre, que en ese entonces vivía, no se enterara:

Llega a oscuras para que mi vieja no se dé cuenta, la llama a la nena, le hace una limpieza, y se quedó, se quedó ahí, la Sabri se fue a darle de comer a los chicos y a mi vieja... y él estaba solito ahí adentro, trabajando, por supuesto, fumaba, tomaba, después creo que se fue y se sentó allá en el fondo. Y creo que ahí empezó realmente la comunión con él; más allá de que nosotros sabíamos de que él nos había dicho lo de la

¹⁶ *Cambonear* es el acto de atender, en una ceremonia, a las entidades cuando están incorporadas.

casa y que siempre nos guiamos y seguíamos por lo que él nos decía... yo creo que ahí fue donde tuvimos el cimbronazo, donde realmente entendimos y empezamos a hacer la religión, a vivir la religión (Griselda, Rosario, 2014)

Es interesante detenerse en la interpretación que le dan a la enfermedad de Belén. Según Sabrina, ésta era la consecuencia de una “mandinga”, de un trabajo que le había hecho alguien a ella o a su hija. Le exigió a Mangureira que le dijera, pero él se negó y se comprometió a hacerse cargo. En un tiempo, la madre de Sabrina tuvo un accidente con el automóvil que la dejó en cama por mucho tiempo. Ellas entendieron que éste fue el efecto del trabajo de Mangureira, y que la niña había enfermado por causa de la madre de Sabrina, que se quería llevar a Sabrina a vivir a España, con ella, porque no aceptaba la relación que tenía con Griselda. Así, la enfermedad es entendida como la respuesta a un trabajo mágico vehiculizado por un vínculo afectivo negativo, problemático y peligroso. Es decir, salud y enfermedad, como suele suceder en muchas prácticas de religiosidad popular, son producto de interrelaciones entre lo físico, lo espiritual y lo afectivo concebidos de una forma holística y relacional (Semán, 2006), y no como esferas autónomas.

A partir de ese momento, entonces, el vínculo con Mangureira se afianzó. Sin embargo, Griselda asegura que él “era de Sabrina”, no suyo, porque era ella quien lo disfrutaba: hablaba con él, le pedía consejos y así se hicieron muy amigos. Con algo de envidia, Griselda cuenta: “yo siempre les digo a ellos [sus hijos], ojalá yo tuviera la posibilidad de poder sentarme frente a él, desde ese lugar, no desde el lugar que yo tengo, desde el otro. Y poder hablar con él y a lo mejor le preguntaría un montón de cosas que a ellos se les escapa” (Rosario, 2014). También para los hijos de Sabrina, Leo y Belén, Mangureira pasó a ser como un padre. Sabrina se había separado del padre de los chicos cuando Belén tenía dos años, y casi no tenían relación actual con él. Ese rol paterno lo pasó a ocupar *Exu* Mangureira, por intermedio de Sabrina, que, según ella lo cuenta, le pedía que la ayudara con la crianza de los chicos y entonces él se sentaba con ellos y les daba consejos, los guiaba.

6. ENCUENTRO CON OTRAS LÓGICAS: EL VÍNCULO CARNAL CON LO ESPIRITUAL

La historia de vida que me narró Griselda está llena de anécdotas de las entidades espirituales; esto fue para mí una sorpresa, por lo que tuve que detenerme a comprender qué significaba dicha presencia. Leyendo las investigaciones de otros estudiosos de las religiones afrobrasileñas en Brasil, encontré que la importancia de la agencia de las entidades espirituales en la vida de los médiums es crucial para comprender el fenómeno religioso. En mi propio trabajo etnográfico significó escuchar atentamente la diferenciación que Griselda hacía de su voluntad frente a la de sus entidades. Muchas veces, y explicándome diferentes situaciones, ella enfatizó que lo que hacían las entidades era ajeno a su intención e, incluso, a su deseo. É insistió en que debía creer en sus palabras, porque esa era la experiencia radical que separaba a quienes practicaban esta religión de quienes no lo hacían. De esta manera, su relato enfatizó aquello que ella consideró que debía ser comunicado a una persona como yo, imaginada por ella como ajena al campo religioso, imbuida de los valores que la sociedad tiene de esta religión altamente estigmatizada. Este relato se vio confrontado con la observación del comportamiento de las entidades en las ceremonias, su desenvoltura, comentarios y acciones que marcaban claramente la importancia que cada una tenía en el acontecer de las casas religiosas. Desde esta perspectiva es que planteo el vínculo profundamente corporizado y performático con lo espiritual como lo que diferencia a las religiones afrobrasileñas de otras experiencias de la religiosidad popular. Y en esa diferencia ubico a la Quimbanda funcionando como puerta de acceso, como ingreso a una nueva lógica vincular con los otros humanos y no humanos.

En este sentido, es necesario comprender cabalmente lo que significa que la religión afrobrasileña sea, al menos en Rosario, una práctica disgregada en familias biológicas extendidas por los lazos religiosos, muy inestables, que se sostienen fundamentalmente alrededor de un círculo de entidades espirituales que moran en un espacio físico compartido, generalmente dentro de la casa familiar. Es decir, es una religión principalmente *doméstica*, que se constituye a partir de vínculos entre personas, lugares físicos y entidades espirituales, que conviven de manera

a veces armoniosa y a veces conflictiva. En el entramado de estos lazos, la presencia de las entidades espirituales es crucial para el establecimiento de las familias y de los espacios religiosos. Esta idea de la importancia que tiene, para la investigación antropológica, considerar en su realidad más fáctica la presencia y la agencia de las entidades espirituales en los vínculos entre las personas relacionadas con la religión ya ha sido señalada por Birman (2005) y por Rabelo (2014). Para mi propia investigación, seguir estos lineamientos teóricos y epistemológicos ha sido fundamental para comprender cómo se dan en la práctica los procesos de conversión.

Me detuve en detalle, aquí, en la importancia que adquiere el vínculo con los *Exus* y su capacidad de agencia para intervenir en la vida de los fieles, tanto en su contexto familiar como en el religioso, porque creo que es el puntapié inicial para ingresar en la práctica religiosa de muchos devotos argentinos pertenecientes a los sectores más desfavorecidos. Esto por dos motivos principales: 1- porque es el vínculo con estas entidades espirituales lo que lleva al consultante a presenciar más sesiones, a entrar en contacto más asiduamente con la religión y a sentir paulatinamente una mayor necesidad de injerencia de su poder en la vida cotidiana; y 2- porque es mediante este contacto (primero como consultante y observador, luego como médium) que la religión comienza a ser vivida y experimentada “en carne propia”. Como vengo planteando, creo que en la actualidad los *Exus* son las entidades que más injerencia tienen en la difusión de la religión en el país. Son las entidades más cercanas y con las cuales los fieles tienen un contacto más fluido, inclusive, de confianza. Es el lugar que los *Exus* comienzan a ocupar en su vida lo que lleva al fiel a transitar cada vez más por los otros espacios religiosos: la Umbanda y el Africanismo (en sus distintas versiones).

El ingreso a la religión puede pensarse como etapas sucesivas cronológicamente, tal como se dio en el caso de Griselda: primero conoció la Quimbanda, este acercamiento la llevó a conocer la Umbanda y luego su mayor contacto con religiosos le hizo conocer el Africanismo. Si bien este orden de acercamiento es cronológico, el desarrollo de su inmersión en los rituales de Umbanda y Quimbanda se dio luego simultáneamente, adquiriendo conocimientos en uno y otro contexto,

que ayudaron a entender ambos espacios. Por otro lado, también podría pensarse el ingreso a la religión desde el desarrollo de su mediunidad, y en este caso, si bien su primera experiencia de incorporación fue de una entidad de la Umbanda, un caboclo, esta experiencia no podría haberse dado, ni experimentado, ni comprendido como fue, si paralelamente ella no hubiera generado vínculos importantes y continuados con los *Exus* de Quimbanda, y luego con Mangueira. Considero, entonces, que es preciso focalizar en las cualidades afectivas y efectivas que tienen los distintos espacios religiosos para muchos adeptos; y las conclusiones a las cuales arribé plantean que estos espacios poseen propiedades distintas y funcionan diferenciadamente en el proceso de acercamiento a la religión. En este sentido, la Quimbanda funciona como un espacio de apertura, más vinculado con la noche, la fiesta, con lo extra-cotidiano pero reconocido, lo transgresor y lo gozoso, lo oculto y lo deseado; los *Exus* son entidades potentes pero a la vez cercanas, posibles de ser reconocidas a pesar de no tener mucho fundamento religioso, ni conocer en profundidad “el ambiente”; y en este espacio cobra importancia y visibilidad un pragmatismo derivado de la solución de problemas concretos y cotidianos (amor, sexualidad y dinero)¹⁷.

En el caso que estoy analizando, y en muchos otros que conocí, las experiencias propuestas por el entorno religioso aparecen para los devotos, en un primer momento, como de una alteridad radical. Sobre todo, si las contrastamos con la experiencia de control de la alteridad existente en la Argentina; evidente en la estigmatización que viene sufriendo la religión en el país, fundamentalmente en su asociación con las “sectas satánicas” y la consideración de sus prácticas como un

¹⁷ Las otros dos espacios serían: la Umbanda que funciona como un estadio intermedio, de mayor complejidad conceptual y fundamento religioso, algo más ajeno, con una estructura ritual y cosmovisional más elaborada en la cual entran a jugar sentidos como la caridad, la sabiduría, y las imágenes de lo negro como algo sufrido y sabio; por otra parte, funciona como el espacio en el cual se desarrolla más cabalmente la mediunidad, frente a la gran diversidad de entidades espirituales que allí se manifiestan. Y el Africanismo que funciona como una última etapa, todavía desconocida y llena de misterios ajenos, que va estableciendo una relectura de todas las vivencias y versiones conocidas anteriormente.

“desvío social” (Frigerio, 1993, 1997). Esto explica los esfuerzos de Griselda por narrarme esos primeros acercamientos como de un gran extrañamiento. Allí predominó su necesidad de manifestar, sobre todo a una “intelectual atea” que se encontraba allí “investigándola”, lo profundo que puede ser el saber biomédico y psicológico a la hora de interpretar las experiencias de mediunidad fuera del contexto religioso. Este tipo de señalamientos respecto de si lo que les empezaba a ocurrir en sus primeras experiencias de incorporación eran o no estados de locura, fue muy recurrente en varios entrevistados. Por eso creo que lo primero que debe legitimarse, para un argentino socializado en la ciudad que comienza a vincularse con la religión afrobrasileña, es la propia experiencia de mediunidad para sí mismo, y luego para el resto de la sociedad. Se deja entrever cuán profunda es la socialización urbana bajo la idea de un sujeto único e indivisible que posee un cuerpo bajo el mando de una única alma (o mente, o inconsciente).

CONCLUSIONES

En este trabajo intenté demostrar cómo la Quimbanda se ha convertido, para los sectores urbanos medios/bajos de la Argentina, en una puerta de acceso a una lógica nueva de vinculación con los otros humanos y no humanos. Fundamentalmente porque los vínculos que ellos establecen con los *Exus* les permiten *incorporar* experiencias, sentidos, saberes y poderes diferentes a los acostumbrados. Para ello, analicé en profundidad el vínculo que Griselda mantuvo con Mangueira desde sus primeros acercamientos mediúnicos, hasta la maduración de la relación, en la cual otros familiares tomaron lugar, triangulándola. La particularidad que tienen los *Exus*, frente a otras entidades espirituales del contexto afroumbandista, es señalada por los devotos como de una afinidad “cercana”, con características que los asemejan a las vicisitudes, problemas y situaciones que ellos mismos viven en su cotidianidad; de ahí el lugar que Mangueira ocupó en la crianza de los hijos de Sabrina. Por otro lado, el poder que ellos tienen asociado a la fiesta, el descontrol y el traspaso de límites impuestos conlleva a que los devotos los aprecien y busquen especialmente su compañía en momentos claves de sus vidas.

En este sentido, no es casual que Griselda se haya acercado a ellos en un momento en que su misma sexualidad estaba siendo revisada. En parte, es esta posibilidad de cruzar ciertos umbrales lo que posibilita, a quien se acerca, desarmar ciertas estructuras prácticas y de sentido previas y permitirse la experimentación de lo nuevo bajo otros códigos de lectura.

Propuse que era la experiencia de disociación corporal, la reflexividad corporizada de esa duplicidad, y la confirmación de capacidades diferenciales las primeras evidencias de un vínculo nuevo con lo sagrado; en la forma de una negociación constante que debe cultivarse y aprenderse. Para ello, es necesario establecer una red de relaciones entre personas, lugares físicos y entidades espirituales que comienzan a convivir en espacios religiosos y también domésticos que terminan convirtiéndose en lugares de socialización alternativos. En este proceso, las entidades espirituales de la Quimbanda median el vínculo del devoto con el entorno religioso mediante un sinnúmero de situaciones prácticas y vivencias que afectan y transforman su vida cotidiana. Como vimos: en principio, una nueva relación con su propio cuerpo y, luego, modificaciones clave en los vínculos familiares más cercanos.

Además, y especialmente, el tránsito que ellas posibilitan por las polaridades masculinas, femeninas, positivas y negativas abre todo un campo de experimentación que transgrede ciertas normas sociales muy establecidas. De esta manera, habilita una expresividad moralmente menos punitiva, acercando lo sagrado al mundo humano complejo y contradictorio. Es de esta manera como considero que la Quimbanda se ofrece como un nuevo espacio propicio para una reflexividad corporizada que amplía los límites de conexión entre este mundo y el otro, habilitando otras alteridades que, sin embargo, encuentran ecos en la propia vida –muchas veces subalternizada– de los devotos argentinos.

FUENTES:

Entrevista a Griselda de *Obatala Efunbunmi Aworeni* (2010), Rosario.

BIBLIOGRAFÍA

- Bastide, R. (1973) *Estudos afro-brasileiros*. Sao Paulo: Pionera.
- Birman, P. (2005) Transas e transe: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. *Revista Estudos Feministas* 13(2): 403-414.
- Carozzi, M-J. & Frigerio, A. (1992) “Mamãe Oxum y la Madre Maria: Santos, Curanderos y Religiones Afro-Brasileñas en Buenos Aires”, *Afro-Asia* 15: 71-85.
- Frigerio, A. (1993) La Invasión de las Sectas: El Debate sobre Nuevos Movimientos Religiosos en los Medios de Comunicación en Argentina. *Sociedad y Religión* N° 10/11, 24-51.
- (1997) Modernos, racionales y excluyentes: Medicalización y temas culturales, Ponencia presentada en el *V Congreso Argentino de Antropología Social*, Universidad Nacional de La Plata.
- (2001) Cómo los porteños conocieron a los Orixás: La expansión de las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires, en Picotti, Dina *El negro en Argentina: Presencia y negación*, Editores de América Latina: Buenos Aires, pp: 301-318.
- (2013) “A transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social: umbanda e batuque na argentina” *Debates do NER* n. 23 pp: 15-57
- Giobellina Brumana, F. (2003). Ser otro Leiris y la posesión. *Ilha*, 5, 91-129.
- Goldman, M. (1984) *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*, Dissertação de mestrado, programa de pós-graduação em antropología social do Museu Nacional da Universidade Fderal do Rio de Janeiro.
- Oro, A.P. (1995). A desterritorialização das religiões afro-brasileiras. *Horizontes Antropológicos*, 3, 69-79.
- (2008). As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. *Debates do Ner*, 9, (13), 9-23.
- Rabelo, M. (2014). *Enredos, feituraz e modos de cuidado*. Salvador: EDUFBA
- Rodríguez, M. (2009). Entre el ritual y el espectáculo, formas de una reflexividad corporizada en la danza del candombe. *Revista Avá*, 15, pp: 145-161.

- (2012). Aportes para un análisis multidimensional de la eficacia performativa ritual. Imprevistos en una ceremonia umbanda argentina. *Revista Colombiana de Antropología*, 48 (2), 163-188.
- (2016). *Giros de una Mãe de Santo. Corporalidad y performatividad en un caso de conversión a las religiones afrobrasileñas en Argentina*. Tesis inédita de doctorado. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Semán, P. (2006). *Bajo Continuo: exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*. Buenos Aires: Gorla.
- Segato, R. (2005). *Santos e Daimones. O Politeísmo Afro-Brasileiro e a Tradição Arquetípica*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.